

Martin Janik

Die Utopie eines radikalen Ortswechsels der Kirche

Vom Calama-Projekt
zur Projektgruppe Industriearbeit
Mannheim-Ludwigshafen (1968–1998)

Kohlhammer

Münchener Kirchenhistorische Studien. Neue Folge

Herausgegeben von
Franz Xaver Bischof, Klaus Unterburger und Manfred Weitlauff

Band 6

Martin Janik

Die Utopie eines radikalen Ortswechsels der Kirche

Vom Calama-Projekt zur Projektgruppe Industriearbeit
Mannheim-Ludwigshafen (1968-1998)

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2017

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-031916-5

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-031917-2

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

Vorwort	11
1. Einleitung	13
1.1 Ziel der Arbeit, Schwerpunktsetzung, Themen- und Fragestellungen	15
1.2 Zum Namen „Calama“ – Selbst- und Fremdbezeichnungen	17
1.3 Quellenlage und Art der Quellen	19
1.3.1 Das „Privatarchiv Mannheim-Ludwigshafen“ in Mannheim	20
1.3.2 Das Karl-Rahner-Archiv in München	21
1.3.3 Die Personalakte von Johannes Caminada im Bistumsarchiv Hildesheim	21
1.4 Veröffentlichungen über die Calama-Gruppe und Forschungslage	22
1.5 Vorgehen und Aufbau der Arbeit	25
2. Die Anfänge der Calama-Gruppe (bis 1973)	27
2.1 Johannes Caminada (*1926–1981)	27
2.1.1 Sein Werdegang bis zu seiner Tätigkeit in Argentinien	27
2.1.2 Von der ersten Beschäftigung mit dem Diakonat bis zur Rückkehr nach Deutschland (1966/1967)	30
2.1.3 Caminadas Zeit in Münster – Promotion und Rückkehr nach Lateinamerika	34
2.2 Chile in den sechziger und siebziger Jahren – politische und kirchliche Situation	40
2.3 Die Planung des ersten Calama-Projekts	44
2.3.1 Der Weg nach Calama und Chuquicamata	44
2.3.2 Die konzeptionellen Vorarbeiten (Mai/Juni 1971)	46
2.3.3 Reaktionen und Bewertung des Konzepts	50
2.4 Das erste Calama-Projekt (1971/1972)	51
2.4.1 Der erste Orientierungsmonat in Mejillones (August/September 1971) ..	51
2.4.2 Das erste Methodenpapier – die „Strategischen Prinzipien“ (8. September 1971)	52
2.4.3 Die Durchführung (Dezember 1971/Januar 1972 bis Juni 1972)	54
2.5 Das zweite Calama-Projekt 1973	63

3. Die Calama-Gruppe nach der Vertreibung aus Chile	67
3.1 Neuanfang in den Niederlanden (Rotterdam) und Peru (Callao) (1973/1974)	67
3.2 Die weitere Entwicklung der Calama-Gruppe in Rotterdam und in den Niederlanden (ab 1974)	70
3.3 Die weitere Entwicklung der Calama-Gruppe in Callao und Peru (1974–1978)	84
3.4 EMO oder Calama? Die Fortsetzung des Projekts in Chile (ab 1974)	89
3.5 Die Calama-Gruppe in Kanada (1974–1979)	90
3.6 Die Calama-Gruppe in Belgien (ab 1974)	91
3.7 Die Calama-Gruppe auf den Philippinen (ab 1977/1978)	92
3.8 Die Calama-Gruppe in Frankreich (1977–1980)	94
3.9 Die Calama-Gruppe in Venezuela (ab 1978)	95
3.10 Die Calama-Gruppe in den USA (1978–1980)	98
3.11 Die Calama-Gruppe in der Dominikanischen Republik (ab 1979)	99
3.12 Die Calama-Gruppe in Nicaragua (1979/1980)	99
4. Ziele, Konzeption und Methode der Calama-Gruppe	103
4.1 Der Ausgangspunkt: Kirchenkrise und globale revolutionäre Situation ..	103
4.2 Die Ziele: Teilnahme an der sozialistischen Revolution und Aufbau einer erneuerten Kirche innerhalb einer neuen Gesellschaftsordnung	106
4.3 Der Anspruch von Wissenschaftlichkeit und Interdisziplinarität	111
4.3.1 Die Arbeitshypothese und ihre Schritte	112
4.3.1.1 <i>Exodus</i>	114
4.3.1.2 <i>Orientierung an der Marginalität und partielle Identifikation</i>	115
4.3.1.3 <i>Analyse und Reflexion</i>	116
4.3.1.4 <i>Aktion und Mitarbeit in den Organisationen der Basis</i>	117
4.3.1.5 <i>Gruppenaufbau</i>	117
4.3.1.6 <i>Pastorale Verarbeitung, spirituelle Formgebung oder provokatorische Rückspiegelung</i>	117
4.3.2 Das Methodenpapier der Calama-Gruppe	119
4.3.3 Der Methodenbegriff und die Methodendiskussion der Gruppe	123
4.3.4 Reflexionsgruppe und Reflexionszentrum	125
4.4 Mitgliedschaft und Mitglieder der Calama-Gruppe	129
4.4.1 Mitgliedschaft in der Calama-Gruppe	129
4.4.2 Mitglieder der Calama-Gruppe – Herkunft und Profil	133
4.5 Gruppenstruktur, Institutionalisierung und Zusammenarbeit der Gruppen	136
4.5.1 Institutionalisierung der Calama-Gruppe	136

Inhalt	7
4.5.2 „Kollektive Autorität“ als Leitungsverständnis	140
4.5.3 Zusammenarbeit zwischen den einzelnen Gruppen und Ebenen	142
4.5.3.1 <i>Orientierungswochen/-monate, Planungswochenenden und Reflexionstreffen</i>	142
4.5.3.2 <i>Das „Brückenmodell“</i>	144
4.5.3.3 <i>Autonomie der Untergruppen und deren Grenzen</i>	144
4.6 Die dreidimensionale Aktion der Calama-Gruppe: Arbeit, Kommunikation und Reflexion	145
4.6.1 Arbeit	146
4.6.1.1 <i>Handarbeit: Fabrik- und Landarbeit</i>	146
4.6.1.2 <i>Parteiarbeit und Arbeit in politischen Organisationen</i>	148
4.6.1.3 <i>Gewerkschaftsarbeit</i>	150
4.6.1.4 <i>Kontaktarbeit</i>	150
4.6.1.5 <i>Gruppenaufbauende Arbeit</i>	152
4.6.2 Kommunikation als „Dreifache Kommunikation“	152
4.6.2.1 <i>Organisatorische Kommunikation</i>	153
4.6.2.2 <i>„Psychodynamische“ Kommunikation</i>	153
4.6.2.3 <i>„Spirituelle“ oder „motivationale“ Kommunikation</i>	154
4.6.3 Analyse und Reflexion	156
4.7 Gruppenprozess und Gruppendynamik	158
4.8 Der Lebensstil der Gruppe	160
4.9 Orte der Projektdurchführung	161
4.10 Die Finanzierung der Gruppen	162
4.11 Frage einer möglichen Gewaltanwendung	163
5. Karl Rahner und seine Bedeutung für die Calama-Gruppe	165
6. Die Spaltung der Calama-Equipe 1980 – Ursachen und Folgen	171
7. Exkurs: Der Tod Caminadas (1981)	179
8. Die Calama-Gruppe in (West-)Deutschland (ab 1975)	181
8.1 Die Entstehung der Calama-Gruppe in Westdeutschland (1975–1977) ...	181
8.2 Die Mitglieder der deutschen Calama-Gruppe – Herkunft und Profil	185
8.2.1 Fritz Stahl (*1934)	185
8.2.2 Arnold Willibald (*1931)	190
8.2.3 Angela Hidding (*1947)	192
8.2.4 Wolfgang Spähn (*1953)	193
8.2.5 Bernadette Bros-Spähn (*1953)	195

8.2.6	Marie-Anne Oertel (*1942)	196
8.2.7	Weitere Mitglieder (Beispiele)	197
8.3	Wahrnehmung und Analyse der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Situation in (West-)Deutschland	199
8.4	Wahrnehmung und Analyse der Kirche in (West-)Deutschland	203
8.5	Aktivitäten und Aktionsformen der Gruppe	204
8.5.1	Kontaktarbeit	204
8.5.1.1	<i>Informationswochenenden und Betriebspraktika</i>	205
8.5.1.2	<i>Kontaktarbeit an Hochschulen</i>	208
8.5.1.3	<i>Kontakt zu und Kooperation mit andere Gruppen: Mainz-Kostheim, Dortmund und Köln</i>	209
8.5.1.4	<i>„Sympathisantentreffen“ und „Schwarzwaldkreis“</i>	210
8.5.1.5	<i>Weitere Beispiele für die Kontaktarbeit der Gruppe</i>	211
8.5.2	Politische Aktivitäten und Parteiarbeit	213
8.5.3	Gewerkschaftsarbeit und Arbeit in den Betrieben	214
8.6	Die spirituelle Kommunikation und Aussagen zur spirituellen Erfahrung	215
8.7	Ausblick und Tendenzen über die Entwicklung der Gruppe ab 1977	216
9.	Spiritualität, kirchliche und theologische Standortbestimmung der Calama-Gruppe	221
9.1	Rahners „Zur Theologie der Revolution“ (1970/1972) als Leitfaden des Experiments?	222
9.2	Die Bezugnahme auf Aussagen der katholischen Soziallehre und des kirchlichen Lehramtes	226
9.3	Das Konfliktfeld Sozialismus, Marxismus, Kommunismus: Abwehr, Dialog, „strategische Allianz“	229
9.4	Die Calama-Gruppe und die Arbeiterpriester- bzw. Arbeitergeschwisterbewegung	236
9.5	Die Calama-Gruppe und die Theologie der Befreiung	239
9.6	Die Calama-Gruppe und religiöse Gemeinschaften – Calama als Versuch einer Neugründung?	244
9.7	Der Gedanke einer radikalen Christus-Nachfolge	247
9.8	Die Kirchlichkeit der Gruppe und ihr Verhältnis zur kirchlichen Hierarchie	248
9.9	Ekklesiologische Überlegungen der Gruppe	251
9.10	Das Problem der Eucharistieabstinenz	253

Inhalt	9
10. Ergebnisse	257
Anhang 1: Mitgliederzahlen (Statistiken)	261
Anhang 2: Tabellarische Übersicht über die verschiedenen Fassungen der Arbeitshypothese	265
Anhang 3: Übersicht über die verschiedenen Fassungen des Methodenpapiers	267
Quellen und Literatur	269
1. Ungedruckte Quellen	269
2. Zeitzeugeninterviews/Auskünfte/Mitschriften (chronologisch)	271
3. Biographische Nachschlagewerke und Lexika	271
4. Zeitschriften und Periodika	271
5. (Gedruckte) Quellen und Literatur	272
6. Internet	276
Abkürzungsverzeichnis	277
Personenregister	279

Vorwort

An dieser Stelle möchte ich mich bei all denjenigen bedanken, die diese Arbeit ermöglicht und mich in den vergangenen Jahren nicht nur in den guten, sondern auch in den weniger guten Tagen unterstützt und begleitet haben.

Mein Dank gilt zunächst und in besonderer Weise den Mitgliedern der „Gruppe MaLu“ – für ihr Vertrauen, das sie mir entgegenbrachten, indem sie mir erlaubten, über ihre, auch persönliche Geschichte zu schreiben. Danke für die vielfältige Unterstützung in den vergangenen Jahren.

Mein weiterer, besonderer Dank gilt Professor Dr. Johannes Meier für das in mich gesetzte Vertrauen und für die Betreuung der Arbeit. Auch den Teilnehmer/innen des Oberseminars in Engelpfort sei hier für die konstruktiven Rückmeldungen und Anfragen sowie die Diskussion meiner Arbeit und der Zwischenergebnisse gedankt. Ein herzlicher Dank gilt Dr. Uwe Glüsenkamp, nicht nur für eine abschließende kritische Lektüre meiner Arbeit, sondern auch für die langen Jahre des kollegial-freundschaftlichen Zusammenarbeitens am Seminar für Kirchengeschichte. Mein Dank gilt ebenso Professor Dr. Gerhard Kruij, besonders auch für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Stellvertretend für alle Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen gilt mein Dank dem Leiter des Bistumsarchivs Hildesheim, Dr. Thomas Scharf-Wrede, für die Unterstützung während meiner dortigen Aufenthalte, ebenso Dr. Andreas Batlogg SJ und Nikolaus Klein SJ für ihre Unterstützung und die informativen Gespräche bei meinem Aufenthalt im Karl-Rahner-Archiv in München.

Dass meine im Jahre 2014 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität angenommene Dissertation nun in leicht überarbeiteter Fassung als Buch erscheinen kann, verdanke ich auch der großzügigen finanziellen Unterstützung des Bistums Mainz sowie meines Heimatbistums Speyer.

Mein Dank gilt an dieser Stelle auch dem KOHLHAMMER-Verlag und dem dortigen theologischen Lektorat, hier besonders Dr. Sebastian Weigert und Julia Zubcic, für die Aufnahme in das Verlagsprogramm, ebenso wie mein Dank den Professoren Franz Xaver Bischof, Klaus Unterburger und Manfred Weitlauff für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe MÜNCHENER KIRCHENHISTORISCHE STUDIEN NF gilt.

Wohlwissend, dass Worte Grenzen haben, dennoch der Versuch: ohne den Rückhalt in meiner Familie und bei meinen Freunden hätte ich dieses Projekt, das nun seinen Abschluss findet, nicht meistern können. Danke für die mir gegebene Sicherheit, die mich zeitlebens trug und trägt.

Zum Schluss: die Jahre, in denen ich an diesem Projekt gearbeitet habe, waren kirchlich gesehen ereignisreich. Es begann unter dem Pontifikat Benedikt XVI., der durch seinen spektakulären Rücktritt den Weg für Papst Franziskus freimachte. Kirche neu zu denken, neu zu verorten, das scheint auch Franziskus anzutreiben. Die Geschichte der Calama-Gruppe wird nun durch diese Publikation einer größeren Öffentlichkeit zugänglich – vielleicht ist es gerade der richtige Zeitpunkt. Diese Entscheidung überlasse ich aber gerne den Leser*innen.

1. Einleitung

Der Krisenbegriff ist in den vergangenen Jahren geradezu zu einem Modewort geworden. Dies scheint sich beim Blick auf die Entwicklungen und Debatten in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft zu bestätigen. Es sei nur an die globale Finanz- und Wirtschaftskrise, die Staatsschuldenkrise und die Eurokrise erinnert – eine Liste, die sich nach Belieben und Standortgebundenheit fortschreiben ließe beim Blick z. B. auf politische Systeme, soziale Sicherungssysteme oder das Bildungswesen. Der Begriff der Krise ist in aller Munde, so dass bei all dieser Krisenrhetorik die Frage berechtigt erscheint, in welchen Bereichen der pluralen, globalisierten Gesellschaft und der zunehmend ausdifferenzierten Lebensvollzüge nicht von einem krisenhaften Zustand geredet werden kann, sondern klar und ohne zu zögern von stabilen oder gar zufriedenstellenden Strukturen und Bedingungen. Schaut man auf den Bereich Religion und Religiosität und darin im Speziellen auf den Katholizismus und die katholische Kirche, so lässt sich das Reden über Krisen munter fortsetzen. Wie in anderen gesellschaftlichen Bereichen findet der Krisenbegriff permanenten Gebrauch, von einer „Kirchenkrise“, einer „Glaubwürdigkeitskrise“, einer „Glaubenskrise“ oder gar „Gotteskrise“ wird gesprochen.¹

„Die zunehmend inflationäre Verwendung des Krisenbegriffs war nicht nur ein Indiz für die tiefgreifende Verunsicherung, von der (...) weite Teile der Geistlichen und aktiven Katholiken in der Kirche erfasst waren. In dieser Semantik kondensierten sich zugleich Zukunftserwartungen, welche auf die Formulierung von Problemen und die innerkirchliche Kommunikation von Entscheidungsalternativen zurückwirkten. Denn im Einklang mit der ursprünglichen Bedeutung des Wortes ‚Krise‘ musste der Eindruck entstehen, als ob die katholische Kirche gerade im Begriff sei, eine Schwelle zu überschreiten, an der Entscheidungen von existentieller Tragweite zu fällen waren. Mit dem Begriff der ‚Krise‘ war gewissermaßen eine eschatologische Dramatisierung der Situationsanalyse impliziert, welche auch kleine Probleme zu existentiellen Fragen stilisierte. Eine solche schicksalshafte Aufladung der innerkirchlichen Schuldzuweisung war gleichermaßen bei den ‚Progressiven‘ wie bei den ‚Konservativen‘ verbreitet. Auf Seiten der letzteren steigerte sie sich bis hin zu der verschiedentlich vertretenen Überzeugung, dass diese Entwicklung am Ende womöglich ‚eine Kirchenspaltung herbeiführen könnte‘.“²

In diesem Zitat äußert sich Benjamin Ziemann über die Situation des deutschen Katholizismus in der nachkonziliaren Epoche seit Ende der sechziger Jahre. In dieser Phase

¹ So wurde die Debatte um den Charakter der Krise in Deutschland vor allem wieder seit dem Publikwerden des Missbrauchsskandals 2010, der in den Jahren zuvor auch die katholische Kirche in anderen Ländern der Welt wie Irland oder den USA erschüttert hatte, angefacht und damit auch die Frage nach Lösungskonzepten für die Krise. Zu Analysen, Bestimmungen, Debatten und Lösungsoptionen siehe u. a.: Kaufmann (2011); „Kirche 2011“ (2011); Böhnke (2013), insbes. Prolog. Hier ließe sich eine Fülle weiterer Publikationen nennen. Ein Beleg für die aktuelle Popularität der Krisensemantik scheint die Titelwahl für Publikationen im kirchlichen bzw. theologischen Bereich zu sein, vermutlich auch um die Verkaufszahlen zu steigern. Kaufmanns Buch „Wie überlebt das Christentum?“ aus dem Jahr 2000 erhielt so z. B. erst in der erweiterten Auflage von 2011 den Titel „Kirchenkrise“, während der ursprüngliche Titel in den Subtitel rutschte.

² Ziemann (2007), 161–162. Siehe auch: ders. (2004).

sei „der breite Durchbruch einer Krisensemantik“³ erfolgt, die im Kontext der Konzilsrezeption bzw. der unterschiedlichen Konzilsinterpretation und des gesamtgesellschaftlichen Umbruchs um „1968“ verstärkt wurde. Über die Übertragbarkeit dieser Beschreibung auf die gegenwärtige Lage sowie die Zulässigkeit und den Nutzen eines Vergleichs ließe sich bestens streiten, ebenso über eine Inhaltsbestimmung der verschiedenen Krisen, deren Erscheinungsformen und über die Frage von Bewertungsmaßstäben, da es sich beim Begriff der Krise zunächst um eine Leerformel handelt, welcher ein krisenfreier „Idealzustand“ gegenüberzustellen ist. Auffällig ist beim Blick auf den Katholizismus, dass die Themenfelder, die im Rahmen der aktuellen Krisendiskussion nach vorne gebracht werden, sich in Teilen nicht wesentlich von denen unterscheiden, die bereits im Kontext des Konzils und danach zur Diskussion standen und deren Bearbeitung anscheinend noch nicht abgeschlossen ist. Es geht dabei primär um die Verhältnisbestimmung zur modernen, pluralisierten Welt bzw. um die Verortung der Kirche darin. Befindet sich die katholische Kirche seit den sechziger Jahren in einer permanenten Krisensituation, sozusagen in einer Dauerkrise, die zyklisch mal mehr und mal weniger offen zu Tage tritt?

Diesen Fragen gilt es in der vorliegenden Untersuchung nicht nachzugehen, das würde zu weit führen, jedoch berührt sie diese unweigerlich aufgrund ihrer zeitlichen Nähe zur Gegenwart. Sie befasst sich mit einem Themenbereich aus der jüngsten Vergangenheit der Kirchengeschichte, dem Bereich der kirchlichen Zeitgeschichte, der einerseits Geschichte ist, andererseits noch in Teilen unabgeschlossen daliegt und dessen Ausgangspunkt die Erfahrung einer krisenhaften Situation bildet: die Situation der Kirche in der sich fundamental verändernden Welt nach dem Zweiten Weltkrieg. Somit schließt sich der Kreis zu Ziemanns Beschreibung.

Diese Arbeit befasst sich mit der Entwicklung eines experimentellen Projekts, welches in eine Gruppenbildung mündete, seinen Ausgang im akademischen Bereich der theologischen Wissenschaft nahm und eine Antwort auf die Fragen suchte, wie die Umsetzung und Konkretisierung dessen zu gestalten sei, für was das Zweite Vatikanum steht und für was es aufgrund des ihm inne liegenden Interpretationsspielraums stehen kann. Ein Projekt, dem es nicht um die einseitige Überwindung theoretischer Spekulation zugunsten einer gelebten Praxis der Aktion ging, sondern um eine gangbare Synthese von wissenschaftlich-theologischer Reflexion und Theorie mit lebbarer christlich-mystischer Praxis. Ein Projekt, welches seinen Ausgangspunkt nahm in der schockartigen Konfrontation mit der Situation großer Teile der Bevölkerung in der sogenannten „Dritten Welt“, v. a. Lateinamerikas, und mit der als Skandal empfundenen Rolle der Kirche und deren Verhalten darin. Eine Kirche, die als eine dem Volk entfremdete Kirche wahrgenommen wurde und deren Ämter man in der Krise sah. Eine Kirche, die in liturgischen und pastoralen Formen und Strukturen verkrustet zu sein schien, die keine Antworten auf die „Zeichen der Zeit“ geben konnte. Eine Kirche, die tief in einer Krise ihrer Strukturen, Ämter und pastoralen sowie diakonischen Ausrich-

³ Lepp (2010), Abs. 6; Lepp nimmt hier Bezug auf Ziemann (2004), dort: 361. Ein solche Krisensemantik lässt sich auch für die Beschreibung gesamtgesellschaftlicher und wirtschaftlicher Verhältnisse, vor allem für die siebziger Jahre, ausmachen; diese korrespondiert somit mit der kirchlichen; siehe u. a.: Doering-Manteuffel, Anselm: Langfristige Ursprünge und dauerhafte Auswirkungen. Zur historischen Einordnung der siebziger Jahre, in: Jaraus (2008), 313–329, hier insbes.: 313.

tung zu stecken schien, von welcher man selbst sich persönlich betroffen fand. Eine Krise, die es aktiv zu überwinden galt, indem man sich auf die kreativ-experimentelle Suche begab, neue Formen von Kirche und Kirchesein zu finden und zu entwickeln. Eine neue Kirche nicht für das Volk, sondern eine befreiende und authentische „Kirche des Volkes“. Eine Kirche, die nicht als ein System der Welt gegenübersteht, sondern Kirche in und für die Welt ist. Dieses Projekt und seine Gruppe tragen den Namen „Calama“. Sie wollte eine Neubestimmung von Kirche, einen radikalen Ortswechsel durch einen „Exodus“ von Menschen der Kirche aus hergebrachten, überlieferten Formen und Strukturen. Und sie entwarf eine konkrete Arbeitshypothese und Methode, auf deren Grundlage dies gelingen sollte.

1.1 Ziel der Arbeit, Schwerpunktsetzung, Themen- und Fragestellungen

Die folgende Arbeit ist der Versuch, die Geschichte des Calama-Projekts und der Calama-Gruppe kirchenhistorisch aufzuarbeiten. Dabei muss von vorneherein herausgestellt werden, dass diese Arbeit nicht alle Aspekte und Quellen berücksichtigt und berücksichtigen kann. Es werden offene Fragen bleiben. Dies hat mehrere Gründe. Zum einen ist dies in der Forschungslage zu begründen. Abgesehen von dem 2013, parallel zur Endphase der Abfassung dieser Arbeit erschienenen Werk Yves Carriers, wurde bisher nicht in einem größeren Umfang über die Calama-Gruppe gearbeitet. Zur Schließung dieser Forschungslücke wird hier ein Beitrag geleistet. Wollte man allen Fragen und Aspekten nachgehen, würde dies den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Die Quellenlage und die Zugänglichkeit zu diesen Quellen ist ein weiterer Grund. Die Calama-Gruppe war eine global wirkende Initiative einer Vielzahl von Menschen unterschiedlichster Herkunft. Für die Arbeit wurden hauptsächlich die in Deutschland zugänglichen Quellenbestände des Karl-Rahner-Archivs, des Bistumsarchivs Hildesheim und vor allem des Privatarchivs der Gruppe Mannheim-Ludwigshafen herangezogen. Es ist sicher davon auszugehen, dass es an vielen Orten weitere Dokumente über die Gruppe gibt, in Archiven wie auch in Privatbesitz.⁴ Das Archiv der niederländischen Calama-Gruppe sowie ein Nachlass Caminadas befinden sich im Katholiek Dokumentatie Centrum der Radboud Universität Nijmegen.⁵ Aufgrund der Aktualität

⁴ So ist bekannt, dass der kanadische Oblate und ehemaliges Calama-Mitglied Guy Boulanger im Besitz verschiedener Dokumente ist, auf die Yves Carrier seine Arbeit stützt. Diese Tatsache deckt sich mit der Information des Auflösungsbeschlusses der Calama-Gruppe in Québec vom 25.3.1979; PAMaLu-A-1b; darin heißt es, dass die nicht für die Vernichtung bestimmten Unterlagen an Boulanger, eine der Gründungsfiguren der Calama-Gruppe, zurückgegeben werden sollten.

⁵ Die Bestandslisten sind online unter www.ru.nl/kdc/ einsehbar. Der Nachlass Caminadas trägt die Archivnummer 493 (Archivname CAMI) und umfasste den Zeitraum von 1951 bis 1984. Der Nachlass der Calama-Gruppe Rotterdam trägt die Archivnummer 1191 (Archivname CALA) und umfasst den Zeitraum von 1963 bis zur Auflösung der Gruppe 2006. Für den in dieser Arbeit behandelten Zeitraum gibt es in vielem Überschneidungen mit den Beständen anderer Archive. Caminadas Nachlass umfasst vor allem Unterlagen/Vorlesungsmitschriften aus seiner Studienzeit, sowie Dokumente im Zusammenhang des Konflikts mit dem Rotterdamer Bischof Simonis.

des Themas müssen auch die entsprechenden noch geltenden Sperrfristen berücksichtigt werden. Da viele beteiligte Personen noch leben, ist die Methode der Zeitzeugenbefragung ein weiterer Weg, an Erkenntnisse zu gelangen. Diese Methode wurde nur sehr eingeschränkt und selektiv eingesetzt. Der schriftlichen Überlieferung wurde auch aufgrund der generellen Problematik der sogenannten „Oral History“ Priorität eingeräumt. Zudem ist die schriftliche Überlieferung so umfangreich, dass die Zeitzeugenbefragung letztlich oftmals lediglich die Funktion hatte, aus den Dokumenten selbst nicht eindeutig oder nur unzureichend zu klärende Fragen zu beantworten.⁶

Aus genannten Gründen müssen eine thematische Eingrenzung und Schwerpunktsetzung erfolgen. Dies geschieht auf verschiedene Weise. Zum einen liegt ein gewisser Fokus der Arbeit auf der Entstehung und Entwicklung der Calama-Gruppe im deutschen Raum ab 1974/1975. Notwendigerweise muss jedoch zuvor auf die allgemeine Entstehungsgeschichte der Calama-Gruppe vor allem ab dem Jahr 1970 eingegangen werden, die untrennbar mit der Person Johannes Caminadas verbunden ist. Die anderen Untergruppen, sowohl in Europa wie auch in der „Dritten Welt“, werden soweit wie möglich und nötig thematisiert. Eine Behandlung ihrer je genuinen Geschichte und ihrer konkreten Tätigkeiten wird vor allem dann ausgespart, sofern sie nicht die Entwicklung der Gesamtgruppe betreffen. Dies wäre auch aufgrund der Quellengrundlage dieser Arbeit nicht leistbar. Da jedoch die Entwicklungen einzelner Untergruppen teilweise enorme Auswirkungen auf die Gesamtgruppe und damit auf die deutsche Untergruppe sowie derer Mitglieder hatten und eine klare Trennung in der Darstellung somit nicht in der ursprünglich angedachten Form möglich war, nehmen teilweise die Ausführungen über die einzelnen Calama-Untergruppen einen größeren Raum in der Arbeit ein. Dies gilt vor allem für die niederländische Gruppe in Rotterdam und die Gruppen in Peru.

Die zeitliche Eingrenzung dieser Untersuchung begründet sich hinsichtlich des Beginns im Jahr 1968 zum einen in der Tatsache, dass es sich um den Kristallisationspunkt der „68er-Bewegung“ und der damit verbundenen globalen Umbrüche handelte, zum anderen aber vor allem darin, dass es das Jahr der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín war, welche als Schlüsselereignis für die entstehende Befreiungstheologie anzusehen ist und deren Aussagen das Calama-Projekt maßgeblich mitinspiriert haben. Ein Endpunkt war weniger leicht zu finden und zu begründen, da es die deutsche Gruppe in gewisser Weise noch gibt und somit das historische Ende offen ist. Es bietet sich jedoch das Jahr 1998 an, da in diesem die Gruppe ihr letztes Betriebspraktikum veranstaltete und damit eine der zentralsten Aktionsformen der Gruppe eingestellt wurde. Allerdings liegt der Schwerpunkt der Darstellung auf der Zeit bis in die achtziger Jahre hinein, mit gewissen Ausgriffen darüber hinaus.

Was ist nun „Calama“? Wofür steht die Calama-Gruppe, was sind ihre Ziele, Inhalte und Methoden? Welche Personen standen und stehen dahinter? Wo nahm sie

Der Gruppennachlass belegt v. a. auch die Intensität des Austauschs der Calama-Gruppe mit religiösen Gemeinschaften der Niederlande.

⁶ Die Interviews, Gespräche und Auskünfte dienten vor allem zur Gewinnung von Informationen über die biographischen Hintergründe und persönlichen Motive der Mitglieder der Gruppe MaLu sowie deren Einschätzungen über die kirchliche, spirituelle und theologische Einordnung des Projekts.

ihren Ausgang, wohin entwickelt sie sich und wie ist sie kirchenhistorisch und theologiegeschichtlich zu verorten? In welchen „profanhistorischen“ Kontext gehört sie? Worin liegen ihre Bedeutung und ihre Besonderheit, ihr „Alleinstellungsmerkmal“? Und in welchen Punkten ist sie letztlich nur ein Phänomen und Ausdruck der experimentierfreudigen Aufbruchsstimmung, der Pluralisierung, Modernisierung und Politisierung des Katholizismus der sechziger und siebziger Jahre? Auf diese Fragen gilt es Antworten zu geben.

1.2 Zum Namen „Calama“ – *Selbst- und Fremdbezeichnungen*

Calama ist der Name einer Stadt im Norden Chiles und nach diesem sind das Projekt/Experiment und die Gruppe benannt. Die Bezeichnung als Calama-Gruppe taucht erstmalig im Antrag zur Finanzierung des gruppeninternen Reflexionszentrums in Calama an Adveniat vom 16. Oktober 1972 auf.⁷ Er ist letztlich eine Verlegenheitsbezeichnung, zunächst ohne programmatische Aussage, die beibehalten wurde, nachdem 1973 Calama verlassen werden musste. Das Fehlen einer programmatischen Selbstbezeichnung liegt in der anfänglichen Ablehnung der eigenen Institutionalisierung und in der konzeptionellen Offenheit des Projekts begründet. Die Wahl eines programmatischen Namens, falls sie gruppenintern überhaupt möglich gewesen wäre, hätte für die Ausrichtung und die Handlungsoptionen der Gruppe eine problematische Einschränkung bedeutet, die es zu vermeiden galt. Das bewusste Offenlassen eines Namens bzw. die Wahl der Ortsbezeichnung Calama als wenig aussagekräftiger Gruppenbezeichnung hatte jedoch auch die Folge, dass man von außen nicht klar einzuordnen war. Eine Folge, die durchaus aus taktischen Gründen gewollt gewesen ist. Daher finden sich in den Dokumenten verschiedene Bezeichnungen der Gruppe, die unterschiedliche Perspektiven und Wahrnehmungen deutlich machen. Erst im Laufe der Zeit wurde dann die Bezeichnung Calama zu einer programmatischen. Daneben finden sich jedoch auch weitere Namen und Bezeichnungen für die Gesamtgruppe oder für deren Untergruppen.

Gerade in der Anfangszeit wird die Calama-Gruppe als eine pastorale Projektgruppe von Arbeiterpriestern, so etwa bei Aldunate,⁸ bezeichnet oder aber einfach als eine Gruppe von Priestern, die ein pastorales Projekt durchführten, wenn man die Bezeichnung Arbeiterpriester nicht verwendete. Kuno Füssel charakterisiert das Calama-Experiment beispielsweise als Arbeiterpastoralprojekt.⁹ Der damalige Apostolische Administrator von Calama Juan Luis Ysern bezeichnete sie als „Equipo Misionero de Obreros de la Construcción de Calama-Chuquicamata“, also in etwa als Mannschaft

⁷ Vgl. BAH-PA-CA-3,352–354.

⁸ Vgl. Aldunate (2000), 89; dort wird das Calama-Projekt als „un grupo pastoral de sacerdotes obreros“ bezeichnet.

⁹ Füssel, Kuno: Hoffnung und Widerstand. Warum Paris und Medellín für mich unvergesslich bleiben, in: Ders./Ramming (2009), 238–253, hier: 244. Das Calama-Projekt wird in diesem Text erwähnt, jedoch nicht näher beschrieben. Siehe auch: Füssel (2006).

von Arbeitermissionaren,¹⁰ was schon an die spätere Teilbezeichnung als EMO (Equipo Misión Obrera) erinnert und den Gedanken der Mission sprachlich stärker in den Vordergrund rückt. Die Frage, ob die Gruppe einen dezidiert missionarischen Charakter besaß, wird zu klären sein.

Die Calama-Gruppe wurde auch als Gruppe von Befreiungstheologen bezeichnet. Diese ist jedoch eine Fremd- und keine Selbstbezeichnung. Die Aussagen in den Dokumenten und die Zielsetzung der Calama-Gruppe legen diese nahe. Die Verhältnisbestimmung zur Befreiungstheologie, aber auch zu den Arbeiterpriestern wird später noch zu erörtern sein.

Nachdem die Gruppe expandiert hatte und aus einer mehrere geworden waren, zeigte sich die Notwendigkeit einer Differenzierung, auch wenn diese nicht stringent durchgehalten wurde. Für den Gesamtverband wählte man die Bezeichnungen „Equipe“ oder Bewegung, während die einzelnen regionalen Gruppen schlicht als Gruppe oder Untergruppe bezeichnet wurden. Oft meinte Gruppe auch den Gesamtverband. Die Verwendung des Begriffs der Bewegung suggeriert eine schwierig zu fassende quantitative Größe und lag durchaus im Selbstverständnis der Gruppe, zielte aber auch auf eine gewisse Außenwirkung hin. Vereinzelt wurde dieser Begriff als großspurig und unpassend, gar als faschistoid empfunden.¹¹

Nachdem die Calama-Gruppe 1973 Chile zum Großteil verlassen musste, machte ein Teil der verbliebenen Mitglieder unter dem Namen EMO weiter. Dies geschah jedoch in eher loser Verbindung mit den neu entstehenden Gruppen in Europa und danach weltweit, die den Namen Calama beibehielten. Die Bezeichnung EMO wurde jedoch auch für die Calama-Gruppe in Peru gebraucht.¹²

Als 1980 die Spaltung des Gesamtverbandes eingetreten war und die verschiedenen Strömungen nun unabhängig voneinander weitermachten, wurde die Frage nach einem Namen nochmals akut, auch um sich von der jeweiligen Gegenseite abzugrenzen. In Brüssel kam es zur Namenswahl „SOLIMA“ als Abkürzung für „SOLIDarité avec les MAsses“¹³, die Rotterdamer Gruppe nannte sich schlicht „Gruppe 80“¹⁴. Die deutsche Calama-Gruppe wählte zunächst für die Außendarstellung den Namen „Projektgruppe Lu, auf Basis orientiert“¹⁵, nach einiger Zeit dann die Bezeichnung „Projektgruppe Industriearbeit Mannheim Ludwigshafen“ oder kurz „Gruppe MaLu“, was wie der Name Calama auch eher eine Verlegenheitsbezeichnung darstellt. Der

¹⁰ Vgl. BAH-PA-CA-2,8. Auch Roger Reinhard bezeichnet in seiner Argumentation für die Integration in die deutsche Calama-Gruppe Calama-Mitglieder als „Arbeitermissionare“; PAMaLu-A-4. Dies ist im deutschen Kontext jedoch eher eine singuläre Bezeichnung.

¹¹ Vgl. Protokoll der praktischen Versammlung vom 24.6.1981; PAMaLu-A-2f. Die Kritik am Begriff der Bewegung in solcher Deutlichkeit stammt allerdings aus der Zeit nach der Spaltung, somit zu einem Zeitpunkt, als die Calama-Gruppe den Zenit ihrer Entwicklung überschritten hatte.

¹² Vgl. dazu: zahlreiche Dokumente im KRA, v. a. ADPSJ – Abt. 47-1010 (KRA) I, H, 111b, Nr. 1596, und u. a. in PAMaLu-A-1c. Die Bezeichnung EMO ist bisher einmal auch als Name der Gesamtgruppe bzw. der deutschen Gruppe nachweisbar; vgl. Stahl an Degenhardt vom 17.6.1977; PAMaLu-A-2i. Zur Bezeichnung der peruanischen Calama-Gruppe als EMO siehe auch: Klaiber (1988), 428–430; Klaiber beschreibt die Mitglieder der EMO zudem als Arbeiterpriester und ordnet sie in die Tradition der französischen Arbeiterpriester ein.

¹³ Vgl. Stahl an Cauwe vom 18.11.1980; PAMaLu-A-1a.

¹⁴ Vgl. Protokoll der praktischen Versammlung vom 24.6.1981; PAMaLu-A-2f.

¹⁵ Protokoll der praktischen Versammlung vom 9.10.1980; PAMaLu-A-2f.

Zusammenschluss ehemaliger Calama-Gruppen, zu welchem die deutsche Gruppe gehörte, wählte keinen eigenen, dauerhaften Namen mehr.¹⁶ Für die erste Zeit wurde die Bezeichnung der „Gruppen Las Palmas“ oder „Freunde Las Palmas“ als Bezeichnung genutzt.¹⁷ Man verständigte sich, auch aus Sicherheitsgründen, auf die Verwendung des Namens Calama zu verzichten.¹⁸

Die Bezeichnungen Projekt und Experiment, die oft synonym gebraucht wurden und auch synonym gebraucht werden können, finden vor allem in der Anfangszeit Verwendung. Mit der Expansion der Gruppe treten diese in den Hintergrund und die Bezeichnung als Calama-Gruppe wird zum Regelfall.

1.3 *Quellenlage und Art der Quellen*¹⁹

Die Quellenlage ist als ausgesprochen gut zu bezeichnen. Ein Problem bildet allerdings die nicht einfach zu überblickende Fülle der zahlreichen Dokumente verschiedenster Art. Zudem variiert die Quellenlage im Hinblick auf verschiedene Fragestellungen, da nicht alles in gleicher Dichte dokumentiert ist. Die Hauptsprachen in den Dokumenten sind Deutsch, Niederländisch, Französisch und Spanisch, vereinzelt liegen englische Schriftstücke vor. Trotz des Arbeitsschwerpunkts der Gruppe in Lateinamerika bzw. dort in spanischsprachigen Ländern ist der Umfang an spanischen Dokumenten als sehr gering zu bezeichnen. Dies erklärt sich aus der Tatsache, dass Spanisch nicht die Muttersprache eines Großteils der Gruppe war. Da die Mitglieder aus unterschiedlichen Nationen stammten und international agierten, übersetzten sie viele Dokumente selbst oder erarbeiteten verschiedene Sprachfassungen. Dadurch wollte man die Kommunikation und den Informationsaustausch untereinander verbessern. Durch diese Übersetzungspraxis erklären sich einige grammatikalische oder sprachliche Eigenheiten in den Texten. Im Folgenden werden bei direkten Zitaten aus Gründen des besseren und schnelleren Verstehens vorrangig die deutschsprachigen Dokumente bzw. die deutschen Fassungen/Übersetzungen herangezogen, falls solche für die dargelegten Sachverhalte vorliegen, auch wenn die Originale in anderen Sprachen abgefasst worden sind. In diesen Fällen ist jedoch ein inhaltlicher Abgleich der Übersetzungen mit den Originalen erfolgt. Zudem werden Originale im strengen Sinne und Kopien nicht unterschieden, da dies im Zeitalter einfacher Reproduktions- und Vervielfältigungstechnologien ein mühsames und letztlich meist irrelevantes Unterfangen darstellt. Hand-

¹⁶ Vgl. Mitschrift der Predigt von Fritz Stahl am 21.6.1981 in der Petrikirche in Münster von Erhard Lucas; PAMaLu-A-3c.

¹⁷ Vgl. u. a.: Gemeinsame Absprachen der Versammlung vom 18.9.1980 in Las Palmas. Vorschläge an die Gruppe; Willibald an alle Freunde ‚Las Palmas‘ vom 3.1.1981; PAMaLu-A-1d.

¹⁸ Vgl. Gemeinsame Absprachen der Versammlung vom 18.9.1980 in Las Palmas. Vorschläge an die Gruppe; PAMaLu-A-1d; Grundlagenpapier vom Juni 1981, S. 23; PAMaLu-A-3a.

¹⁹ Für eine bessere Lesbarkeit wurden offensichtliche Druck- und Schreibfehler in den Quellenzitaten stillschweigend korrigiert. Ebenso wurden typographisch bedingte Schreibweisen teilweise angepasst. Ältere Rechtschreibungen und Schreibvarianten bezüglich der (Personen-)Namen wurden dagegen beibehalten. Im übrigen Text wurden die Schreibweisen von Namen möglichst vereinheitlicht.

schriftliche Notizen und Kommentare an verschiedenen Dokumenten werden nur dann herangezogen bzw. mitzitiert, falls diesen eine unmittelbare Bedeutung beigemessen werden kann.²⁰

Für die vorliegende Untersuchung waren Bestände dreier Archive von großer Bedeutung, die es näher zu erläutern gilt: 1. das Archiv der Calama-Gruppe Dortmund, später Ludwigshafen, später: Projektgruppe Industriearbeit Mannheim-Ludwigshafen (PAMaLu) in Mannheim, welches sich im Privatbesitz der Gruppe befindet, 2. das Karl-Rahner-Archiv (ADPSJ – Abt. 47-1010 (KRA), kurz KRA) in München und 3. das Bistumsarchiv des Bistums Hildesheim (BAH) in Hildesheim.

Auf einen eigenen Quellenanhang wurde trotz der schwierigen Zugänglichkeit zahlreicher Quellen verzichtet. Dies geschah zugunsten ausführlicherer Zitate innerhalb der Arbeit.

1.3.1 Das „Privatarchiv Mannheim-Ludwigshafen“ in Mannheim

Die Gruppe bzw. die einzelnen Teilgruppen haben von Anfang an ihre Korrespondenz, Protokolle über Zusammenkünfte, sonstige zentrale Dokumente usw. gesammelt und archiviert. Man schickte sich gegenseitig Durchschläge und Kopien von Dokumenten und Briefen, die an Dritte gerichtet waren. Von Briefen und Dokumenten, die nach außen gegeben wurden, behielt man Dubletten. Diese Art der Archivierung diente vor allem der Selbstvergewisserung über den Stand der Arbeit und die Diskussionsprozesse innerhalb der Gruppe. In zahlreichen Dokumenten wird auf frühere Texte Bezug genommen, darauf verwiesen oder aus ihnen zitiert. Diese Art der Archivierung hat den großen Vorteil, dass eine Großzahl von Unterlagen anderer Gruppen auch in Mannheim auswertbar vorliegt, selbst dann, wenn es deren eigene Archive nicht mehr gibt. Anzumerken ist, dass es sich dabei natürlich um eine Auswahl mit Lücken handelt. Diese Tatsache ist stets zu berücksichtigen, allerdings stellt sich dieses Defizit für das Vorhaben dieser Arbeit als weniger gewichtig dar. Im PAMaLu befinden sich Dokumente vor allem aus der Zeit ab 1975 bis in die Gegenwart. Der Bestand deckt sich in Teilen mit Beständen des BAH und des KRA. Was langfristig mit dem Bestand geschehen soll, d. h. wo er dauerhaft archiviert werden kann, ist ungewiss.

Die Dokumente des PAMaLu sind grob vorsortiert. Es gibt zwei größere Sammlungen, die behelfsweise als Sammlung A/Sammlung Fritz Stahl (PAMaLu-A) und Sammlung B/Sammlung Arnold Willibald (PAMaLu-B) bezeichnet werden, auch wenn die Unterlagen von mehr als diesen beiden Personen zusammengetragen wurden.

Die Sammlung Fritz Stahl besteht aus Ordnern/Mappen und Einzeldokumenten, die zu größeren Bündeln in Themenblöcke geordnet sind. Diese Ordnung wurde bei der Auswertung übernommen und durchnummeriert, ohne jedoch eine chronologische Abfolge anzustreben. Im Nachhinein stellte sich dies als nicht ideal heraus, wäre aber nicht mehr einfach zu ändern gewesen, so dass dies unterblieb.

²⁰ So wurden z. B. die Methodenpapiere oder sonstige Grundlagendokumente von einzelnen Gruppenmitgliedern kommentiert, einzelne Passagen hervorgehoben, markiert usw. Dies zeigt, dass man sich in der Gruppe mit diesen Papieren intensiv befasste und mit ihnen gearbeitet hat.

Die Sammlung Arnold Willibald besteht aus etwa 18 Mappen und Ordnern, deren Inhalt in größeren Teilen auch in der Sammlung Fritz Stahl vorliegt. Soweit wie möglich wurde der Sammlung A der Vorrang bei der Zitation eingeräumt. Liegt ein Dokument in verschiedenen Mappen bzw. Ordnern des PAMaLu als Dublette vor, wird in der Regel nur eine Referenzstelle angegeben.

Daneben werden in der Arbeit gelegentlich weitere Dokumente zitiert, die in die oben genannten Sammlungen nicht aufgenommen wurden, sich aber in anderer Form im Besitz der Gruppe befinden. Diese losen Dokumente werden unter dem Kürzel PAMaLu-C aufgeführt.

Das PAMaLu enthält zahlreiche Korrespondenzen zwischen Gruppenmitgliedern, Teilgruppen, mit Bischöfen sowie Vertretern verschiedener kirchlicher Institutionen und Einrichtungen. Die Briefe sind selten rein privater Natur, sondern befassen sich mit der Arbeit der Gruppe und Teilgruppen. Man erstattete sich gegenseitig Bericht, tauschte Erfahrungen aus und diskutierte über den methodischen Ansatz sowie die Strategie. Daneben liegen Arbeitsberichte, Diskussionspapiere, Protokolle von Sitzungen und Treffen, Analysen und theoretische Schriften vor.

Wie die Calama-Gruppe in Deutschland besaßen die anderen Teilgruppen ebensolche Gruppenarchive. Das Archiv der französischen Gruppe wurde bei deren Auflösung vernichtet.²¹ Im Auflösungsbeschluss der kanadischen Gruppe wird die Vernichtungsabsicht von Unterlagen formuliert.²² Vom Gruppenarchiv der venezolanischen Gruppe in Maracay ist bekannt, dass es bei einem Einbruch entwendet worden ist.²³

1.3.2 Das Karl-Rahner-Archiv in München

Da Johannes Caminada von Karl Rahner promoviert wurde und jener das Calama-Projekt lange Jahre aus der Ferne begleitete hatte, ist auch das in München ansässige Karl-Rahner-Archiv im Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten heranzuziehen. Aus dem Zeitraum von 1972 bis 1978 liegen dort die Korrespondenz der Calama-Gruppe mit Rahner sowie Berichte der Gruppe an ihn und einzelne theoretische Schriften vor.

1.3.3 Die Personalakte von Johannes Caminada im Bistumsarchiv Hildesheim

Die Personalakte von Johannes Caminada als Priester der Diözese Hildesheim ist ein wesentlicher Quellenfund, der vor allem die Entstehung der Calama-Gruppe und die Entwicklungen in der Anfangszeit bestens dokumentiert und damit eine erhebliche Lücke im PAMaLu schließt. Die fünf dicke Mappen umfassende Akte von insgesamt

²¹ Dies geht aus dem Infobrief der französischen Gruppe vom 29.6.1980 hervor, in welchem sie ihre Auflösung bekannt gibt; PAMaLu-A-1a.

²² Vgl. Auflösungsbeschluss der Calama-Gruppe in Québec vom 25.3.1979; PAMaLu-A-1b; die Dokumente der Gruppe sollten entweder vernichtet oder von den anderen Mitgliedern an Guy Boulanger übergeben werden.

²³ Der Einbruch geschah am 6.11.1979; vgl. Rath an alle Gruppen vom 31.12.1979; PAMaLu-A-5a; vgl. dazu auch: verschiedene Dokumente im PAMaLu-A-1c.

ca. 1.400 durchnummerierten Blättern ist wenig personenbezogen und enthält beinahe keine sensiblen Daten und Informationen, wie man es bei einer solchen Akte vermuten könnte, sondern besitzt eher den Charakter einer Dokumentation der Calama-Gruppe von 1970 bis zum Tode Caminadas 1981. Gerade für den Weg nach Lateinamerika und besonders nach Chile sowie die Entwicklung der theoretischen Grundlagen ist diese Dokumentation unverzichtbar.

1.4 Veröffentlichungen über die Calama-Gruppe und Forschungslage

Über das Calama-Projekt und die Calama-Gruppe selbst liegen vereinzelt Dokumentationen und Veröffentlichungen von beteiligten Personen vor, die an entsprechender Stelle als Quellen kritisch herangezogen werden.²⁴ Zwei unveröffentlichte Diplomarbeiten von 1980 bzw. 1982 befassen sich zudem unter verschiedenen Blickwinkeln auch mit der Calama-Gruppe.²⁵ 2002 hatten Teile der ehemaligen Calama-Gruppen eine „Ad-Hoc-Gruppe“ gebildet, die eine eigene Publikation über die Geschichte der Calama-Bewegung vorbereiten sollte.²⁶ Dieses Projekt, das keinen wissenschaftlichen Anspruch erheben wollte, wurde nicht realisiert, allerdings kam es im Zuge der Vorbereitungen für dieses Vorhaben zur Sichtung und Ordnung des Gruppenarchivs. Im Editionsbericht zu Band 28 der Sämtlichen Werke Karl Rahners finden sich kleine Notizen über das Calama-Projekt und über Johannes Caminada, allerdings mit einigen Ungenauigkeiten bzw. Fehlern.²⁷ Thomas Wagner geht im Rahmen seiner 2005 eingereichten erziehungswissenschaftlichen Dissertation nicht im Besonderen auf die

²⁴ So z. B.: Aldunate (2000); Caminada: Was heißt denn hier Kirche? (1974); Stahl, Fritz: Auf der Suche nach wirklicher Solidarität mit der wirklichen Basis, in: Zur Rettung des Feuers (1981), 190–196.

²⁵ Zum einen handelt es sich dabei um die Diplomarbeit des Gruppenmitglieds Wolfgang Spähn aus dem Jahr 1980, welche dieser an der Katholischen Fachhochschule in Freiburg im Fachbereich Sozialpädagogik eingereicht hatte; sie trägt den Titel „Ansätze einer basisorientierten Pädagogik und Erwachsenenbildungsarbeit. Untersucht am Beispiel eines Projektes in Ludwigshafen/Rh.“ Zum anderen befasst sich Valentin Steinhart, Betriebspraktikant bei der Gruppe MaLu 1981, in seiner bei Norbert Greinacher eingereichten theologischen Diplomarbeit aus dem Jahr 1982 mit der Calama-Gruppe im Kontext seines Themas „Kirche und Arbeiterschaft. Wege aus dem Skandal“; diese Arbeit ist als Vergleich zwischen den Ansätzen der Arbeiterpastoral/ Betriebsseelsorge, der KAB und der Gruppe MaLu als „basisorientierte Projektgruppe“ angelegt; sie setzt sich zudem intensiv mit dem Synodenpapier „Kirche und Arbeiterschaft“ von 1975 der Würzburger Synode auseinander. Beide Arbeiten stützen sich auf eine Vielzahl von Quellen und Veröffentlichungen, die auch in dieser Arbeit herangezogen werden. Die Nähe der beiden Verfasser zur deutschen Calama-Gruppe sowie die Sympathien für deren Ansatz und Parteinahme sind deutlich in den Texten herauszulesen.

²⁶ Siehe: PAMaLu-A-3d.

²⁷ Vgl. Rahner: SW 28 (2010), XXV–XXVI, insbes. Anm. 34 und 36; so wird in Anmerkung 36 eine Calama-Gruppe in Hamburg genannt, die es nicht gegeben hat. Vermutlich wurde hier ungeprüft die Kommentierung Gerhard Fittkaus (*1912–2004) in der Offerten-Zeitung zum Interview Oostveens mit Caminada aus dem Jahr 1978 übernommen; vgl. dazu: Offerten-Zeitung 32 (7/1979), Sp. 3362, Anm. 4.

Calama-Gruppe ein, die er unter die Bewegung der Arbeitergeschwister subsumiert und mit der er sich in diesem Kontext indirekt befasst. Sie wird jedoch im Rahmen seiner auf Grundlage von Interviews durchgeführten empirischen Studie thematisiert, da Fritz Stahl und dessen Biographie eine seiner Einzelfallstudien bildet.²⁸

Der Forschungsstand bezüglich des konkreten Projekts war also zu Beginn der Abfassung dieser Arbeit als sehr gering zu betrachten. Zeitgleich ist jedoch in den vergangenen Jahren eine Arbeit über das Calama-Mitglied Guy Boulanger und die Anfänge Calamas in Chile aus der Hand des frankokanadischen Theologen Yves Carrier entstanden, welche im März 2013 in Paris veröffentlicht wurde, zu einem Zeitpunkt, als die betreffenden Kapitel dieser Arbeit bereits fertig gestellt waren. Sie trägt den Titel „Théologie pratique de libération au Chili de Salvador Allende. Guy Boulanger, Jan Caminada et l'Équipe Calama. Une expérience d'insertion en milieu ouvrier“. Diese Arbeit ist aus der Perspektive Boulangers geschrieben, in Teilen sehr allgemein (theologie-)geschichtlich gehalten und stützt sich auf eine Auswahl an Quellen, die Carrier über den Privatbesitz Boulangers zugänglich waren und die er teilweise in seiner Arbeit, allesamt auf Französisch, publiziert. Es handelt sich dabei um zentrale Quellen vor allem aus der Anfangszeit, die nur teilweise auch in den Beständen der oben erläuterten Archive vorliegen. Daher stellen einzelne dort veröffentlichte Dokumente eine wichtige Ergänzung dar und haben im Nachhinein zu gewissen Präzisierungen führen können. Das Werk von Carrier hat insgesamt eine andere Schwerpunktsetzung, stellt jedoch eine wichtige Ergänzung zu dieser Arbeit dar und wird an entsprechender Stelle herangezogen.

Die vorliegende Arbeit tangiert über das konkrete Calama-Projekt hinaus und in diesem Kontext zahlreiche Themenkomplexe der Geschichte des Katholizismus und der katholischen Kirche „nach 1960“. Der historische und kirchenhistorische Forschungsstand bezüglich dieses sehr weiten Themenkomplexes ist unterschiedlich zu beurteilen. Darüber hinaus kommen Aspekte der allgemeinen (Zeit-)Geschichtsschreibung hinzu, da die Calama-Gruppe nicht allein im kirchlichen und damit im kirchenhistorischen Raum zu verorten ist. Zu nennen sind hier Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Politik- und Parteiengeschichte und weitere Spezialgebiete der Geschichtswissenschaft. Hier müsste zudem eine Differenzierung in unterschiedliche Ebenen erfolgen, so z. B. in geographischer Hinsicht (Weltkirche – Ortskirchen; globale Lage – regionale/nationale Situation). Fragen der Wissenschafts- und Theologiegeschichte werden berührt. Aussagen über den Forschungsstand all dieser Aspekte zu treffen, ist schlicht unmöglich. Es wird deutlich, dass hier Themen berührt werden, welche aufgrund ihrer Aktualität, Nähe und Unabgeschlossenheit zur Gegenwart noch zahlreiche (kirchen-)historische Forschungsfelder bieten. Ein noch lange bestehenbleibendes Problem stellen die geltenden Sperrfristen und damit die Unzugänglichkeit relevanter Quellen dar.

Drei Bemerkungen seien an dieser Stelle noch angefügt. Was erstens die Fragestellungen zur Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils und dessen Rezeptionsgeschichte betrifft, insbesondere auch in Lateinamerika, scheint der Fokus der theologischen Forschung weiterhin stark auf der systematischen Seite zu liegen. Der Kampf

²⁸ Vgl. Wagner (2005), insbes. 190–196; 423–432. 2006 veröffentlicht Wagner seine Dissertation in überarbeiteter Fassung unter verändertem Titel. In der vorliegenden Arbeit wird die ursprüngliche Vollversion von 2005 zitiert.

um das Erbe des Konzils hat seine Aktualität nicht verloren und das Ringen um dessen „richtige“ Interpretation wird die Kirche und Theologie weiterhin beschäftigen. Franz Xaver Bischof folgend, ist eine konsequente Historisierung auf der anderen Seite aber dringend geboten.²⁹ Hier steckt die kirchenhistorische Forschung noch in den Anfängen.

Zweitens ist die Forschungslage über die Arbeiterpriester- bzw. Arbeitergeschwisterbewegung nach dem Zweiten Vatikanum, vor allem in Deutschland, als völlig unbefriedigend anzusehen, ebenso wie viele kirchliche Reformgruppen und Basisbewegungen noch einer wissenschaftlichen und vor allem (kirchen-)historischen Beschäftigung harren.³⁰

Drittens folge ich dem Urteil Füssels und Rammingers von 2009, dass in der Diskussion und der Forschung über die globale gesellschaftliche Aufbruchs- und Umbruchssituation um das Jahr „1968“ „ein – zumindest in der damaligen Zeit – bedeutsamer gesellschaftlicher Akteur überhaupt nicht vorkommt: die Kirchen und das Christentum“³¹. Dies gilt insbesondere für die katholische Kirche und den Katholizismus, vor allem aber auch für die Nachwirkungen der „68er-Bewegung“³² insbesondere in den siebziger Jahren. Hier ist ein weiterer Forschungsbedarf festzustellen.³³

²⁹ Vgl. Bischof, Franz Xaver: Einleitung, in: ders. (2012), 9–11, hier: 9.

³⁰ Die 2012 erschienene, von Preglau-Hämmerle herausgegebene Überblicksdarstellung über katholische Reformbewegungen ist weder eine systematische noch historische Darstellung, sondern stellt eine Dokumentation dar, die größtenteils auf Selbstdarstellungen der Gruppen basiert, u. a. auf deren Internetpräsenzen. Sie richtet den Fokus auf neuere und gegenwärtig noch bestehende Gruppen, so dass die Calama-Gruppe bzw. ihre Nachfolger nicht auftauchen, gleichwohl jedoch zahlreiche Bewegungen und Initiativen, zu denen sie im Kontakt stand, so die Initiative „Kirche von unten“ und die CfS.

³¹ Füssel/Ramminger (2009), 8; der von den beiden herausgegebene Sammelband „Zwischen Medellín und Paris. 1968 und die Theologie“ füllt dieses Forschungsdesiderat jedoch nicht. Die dort versammelten Beiträge sind überwiegend von Zeitzeugen geschrieben und verfolgen maßgeblich das Ziel des Erinnerns, weniger des wissenschaftlichen/historischen Forschens.

³² Die Diskussion um das Jahr 1968, seine Bedeutung und die Bestimmung der „68er-Bewegung“ bzw. der „68er-Generation“ ist noch im vollen Gange. Die Publikationen dazu sind mittlerweile Legion.

³³ Ziemann urteilt 2004, auf die Bundesrepublik Deutschland beschränkt, folgendermaßen: „[Es] dürfte nicht zuletzt [die] Selbstmarginalisierung der katholischen Kirchengeschichte durch die große Erzählung von der Auflösung des Milieus gewesen sein, die maßgeblich dazu beigetragen hat, dass in den neueren Sammelbänden zur Gesellschaftsgeschichte der Bundesrepublik in den Sechziger- und Siebzigerjahren Religion und Kirche kaum einmal am Rande erwähnt werden“; Ziemann (2004), 357. Für die siebziger Jahre spricht er gar von einem „praktisch noch nicht einmal vorhandenen [Forschungsstand]“; ebd. 359. Dieses Urteil lässt sich fast problemlos auf den gegenwärtigen Stand übertragen. Die Kirchengeschichtsschreibung sowie die Katholizismusforschung sind weiterhin stark auf frühere Epochen fokussiert. Siehe dazu z. B.: Kösters (2009). Für die vorliegende Untersuchung wurden zahlreiche wissenschaftliche Publikationen zum Thema „1968“ durchgesehen, meist jedoch erfolglos im Hinblick auf die Frage nach der Rolle von Religion/Kirchen in dieser Umbruchsituation und der Auswirkungen auf die Kirchen. Der Sammelband „1968 und die Kirchen“ von 2008 ist auf den Protestantismus fokussiert. Eine gelungene Zusammenschau über den Wandel und Umbruch sowohl innerhalb des Katholizismus als auch des Protestantismus in den sechziger und siebziger Jahren, auch im Kontext von „1968“, bietet aktuell: Großbörling (2013), insbes.: 95–178. Allgemein zu „1968“ in seiner globalen Dimension, aber ohne Bezug zu Fragen von Kirche(n)/ Theologie, sei verwiesen auf: Frei (2008).

1.5 *Vorgehen und Aufbau der Arbeit*

Nach diesen einleitenden Bemerkungen (KAPITEL 1), werden im ersten Hauptkapitel (KAPITEL 2) zunächst die Anfänge der Calama-Gruppe, vor allem von 1968 bis 1973, dargestellt. Dieses beginnt mit einer biographischen Skizze der Gründungsfigur der Calama-Gruppe, Johannes Caminada, mit dem Fokus auf die Projekt-Genese. Es folgen ein kurzes Kapitel über den gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Kontext der ersten Calama-Projekte in Chile sowie Kapitel über die Planungen des ersten Projekts und die erste und zweite Projektphase bis zum vorläufigen Ende der Calama-Gruppe in Chile im September 1973.

In Kapitel 3 wird zunächst die Reorganisation der Gruppe in den Niederlanden nach der Vertreibung aus Chile thematisiert, anschließend werden mit Ausnahme der deutschen Gruppe die Calama-Projekte/Calama-Gruppen in elf Ländern skizziert. Dabei wurden die Unterkapitel über die Gruppen in den Niederlanden (KAPITEL 3.2) und Peru (KAPITEL 3.3) insgesamt umfangreicher als die übrigen, da die Entwicklung dieser beiden Gruppen weitreichende Folgen für den Gesamtverband und damit Einflüsse auf andere Untergruppen hatte.

Mit KAPITEL 4 wird dieses chronologische Vorgehen unterbrochen. Es befasst sich unter systematischen Aspekten mit den Zielen, der Konzeption und der Methode der Calama-Gruppe. Zeitlich umfasst diese Darstellung schwerpunktmäßig die Zeit von den Anfängen in Chile bis zum Anfang der achtziger Jahre und damit bis zum Zeitpunkt der Spaltung und des Auseinanderfallens der Calama-Gruppe als Gesamtverband. Dabei lässt sich nicht vermeiden, dass Inhalte aus dem ersten Kapitel in Teilen wiederholt werden. In diesem Kapitel werden die Arbeit (v. a. KAPITEL 4.6.1), die Arbeitsweise, aber auch die Mitgliedschaft, die Mitgliederstruktur (KAPITEL 4.4) sowie die Struktur und Institutionalisierung der Calama-Gruppe (v. a. KAPITEL 4.5) thematisiert.

Das vierte Hauptkapitel behandelt gesondert das Verhältnis der Calama-Gruppe zu Karl Rahner und dessen Bedeutung für die Gruppe, da dieses von besonderem Interesse ist (KAPITEL 5).

KAPITEL 6 befasst sich mit der Spaltung des Gesamtverbandes 1980 und der Frage nach dessen Ursachen und Folgen. Nach einem Exkurs zum frühen Tod Caminadas 1981 (KAPITEL 7) folgt im siebten Hauptkapitel (KAPITEL 8) die Beschreibung der Geschichte der deutschen Calama-Gruppe, der späteren „Projektgruppe Industriearbeit Mannheim-Ludwigshafen“, worauf einer der Schwerpunkte der Arbeit liegt. Zeitlich reicht diese Beschreibung bis in die neunziger Jahre, in Teilen sogar bis zur Gegenwart.

Das letzte Hauptkapitel (KAPITEL 9) öffnet wiederum die Perspektive auf den Gesamtverband und unternimmt unter verschiedenen Aspekten den Versuch einer spirituellen, kirchlichen und theologischen Einordnung der Calama-Gruppe, u. a. im Hinblick auf die Arbeiterpriesterbewegung (KAPITEL 9.5) oder die Befreiungstheologie (KAPITEL 9.6).

Abschließend werden die Ergebnisse dieser Untersuchung in einem Resümee zusammengefasst (KAPITEL 10), in welchem die Frage nach den „Alleinstellungsmerkmalen“ bzw. der Originalität der Calama-Gruppe beantwortet wird.

2. Die Anfänge der Calama-Gruppe (bis 1973)

2.1 *Johannes Caminada* (*1926–1981)³⁴

Der Niederländer, Ex-Jesuit, Hildesheimer Diözesanpriester, Missionar und Rahner-Schüler Johannes Caminada war der Initiator des Calama-Projekts, der geistige Vater und die treibende Kraft hinter dem, was sich zur Calama-Gruppe entwickelte. Ohne ihn und seinen Werdegang ist die Geschichte von Calama nicht zu verstehen. Er bahnte den Weg nach Lateinamerika und Chile, in seiner Person ist die Schnittstelle zu den deutschen Universitäten in Münster und Bielefeld zu finden. Er war auch die Person, an welcher sich die Geister schieden und die durch ihr Charisma und seine Art des Auftretens und der Provokation Menschen faszinieren oder gegen sich aufbringen konnte. Es sind seine Person und sein Handeln, die letztlich kurz vor seinem plötzlichen Tod im Jahre 1981 zur Spaltung der Calama-Gruppe in zwei Lager und damit zum Auseinanderbrechen führten.

2.1.1 Sein Werdegang bis zu seiner Tätigkeit in Argentinien

Johannes Leonardus Maria Caminada wurde am 29. September 1926 in Den Haag als Sohn von Johannes Antonius Leonardus und Francisca Petronella Caminada geboren. Sein Vater war von Beruf Kaufmann.³⁵ Johannes Caminada hatte mehrere Geschwister.³⁶ In einem Zeugnis für ihn heißt es, dass er einer tief religiösen, katholischen Familie entstamme. Von 1932 bis 1938 besuchte er eine katholische Pfarrschule in Den Haag. Nach verschiedenen, auch durch den Krieg bedingten Schulstationen, besuchte er ab Januar 1942 das von Jesuiten geleitete Aloisius-Kolleg in Den Haag, wo er am 22. Juni 1946 das Abitur machte. Während der dortigen Gymnasialzeit reifte in ihm der Entschluss, im Anschluss an die Schulzeit in den Jesuitenorden einzutreten. Sein damaliger Religionslehrer und Beichtvater Pater W. Heymeyer SJ spielte dabei eine entscheidende Rolle. Im September 1946 setzte er seinen 1944 gefassten Entschluss in die Tat um und begann das Noviziat in Mariendaal. Am 8. September 1948 legte er die ersten, in der Gesellschaft Jesu sogenannten Scholastikergelübde ab und trat im Folgemonat seine Reise nach Indonesien an. Von 1949 bis 1952 studierte er Philosophie in Djakarta und erhielt dort am 21. Juni 1952 die niederen Weihen. 1954 kehrte er nach Holland zurück.³⁷

³⁴ Zu Caminada siehe auch die biographische Notiz über Caminada im Editionsbericht zu: Rahner: SW 28 (2010), XXV, Anm. 34.

³⁵ Die Eltern führten ein Geschäft mit Elektroartikeln in Den Haag, welches sie im Jahre 1954 altersbedingt auflösten; vgl. dazu: BAH-PA-CA-1,32.

³⁶ Die genaue Anzahl an Geschwistern geht aus den herangezogenen Quellen nicht hervor; ein Bruder war Kartäuser, eine Schwester Mitglied eines Säkularinstituts; vgl. dazu: BAH-PA-CA-1,35.

³⁷ Vgl. BAH-PA-CA-1,2; 6; 11–12; 32.

Im gleichen Jahr war der Beschluss gefasst worden, dass Caminada den Orden verlassen müsse. Als Grund wird mangelnde Fähigkeit zur Integration in das Gemeinschaftsleben des Ordens angegeben. In der Einleitung zu dem im September 1978 veröffentlichten Interview des niederländischen Journalisten Ton Oostveen (*1937–1991) mit Caminada wird als Entlassungsgrund angegeben, dass es ihm an „religiösem Geist“ gefehlt habe, er zudem eine „teuflische Persönlichkeit“ besitze und moralisch unverbesserlich sei, so dass er eine „Gefahr für seine Mitbrüder“ dargestellt habe.³⁸ Die Tatsache, den Jesuitenorden verlassen zu haben, ob freiwillig oder unter größerem Druck sei dahingestellt, wurde ihm im Laufe seines Lebens öfters zum Vorwurf gemacht.³⁹ Auf Vermittlung des holländischen Provinzials der Jesuiten, C. Kolfschoten SJ, wurde er allerdings als Priesterkandidat im Bistum Hildesheim aufgenommen. Von November 1954 bis März 1956 studierte er in Paderborn Theologie und trat 1956 in das Hildesheimer Priesterseminar ein. Am 17. März 1957 wurde er vom damaligen Paderborner Weihbischof Franz Hengsbach (*1910–1991) im Alter von 31 Jahren zum Priester geweiht und trat im Anschluss Kaplanstellen in Langenhagen bei Hannover, Hamburg-Harburg, Hannover-Linden und Peine an.⁴⁰

Spätestens in dieser Zeit hat sich Johannes Caminada intensiver mit dem Gedanken der französischen Arbeitermission beschäftigt. Er schrieb mehrfach dem französischen Dominikaner und Arbeiterpriester Jacques Loew (*1901–1999), unter dessen Leitung er vom 10. Juli bis zum 1. August 1961 an Exerzitien in Port de Bouc bei Marseille teilnahm. Caminada hatte sich mit einem Anliegen an Loew gewandt, welches dieser mit dem Hildesheimer Bischof Heinrich Maria Janssen (*1907–1988) besprechen wollte. Über konkrete Inhalte schweigen die Unterlagen.⁴¹ Wichtig scheint für den hiesigen Zusammenhang die Beschäftigung mit der Situation von Arbeitern, die hier bei Caminada zum ersten Mal in den Dokumenten schemenhaft auftaucht. Ein weiteres Indiz in diesem Kontext ist die Tatsache, dass die turnusgemäße Versetzung von Caminada als Kaplan von der Gemeinde St. Benno in Hannover-Linden nach Peine zum Jahreswechsel 1961/1962 durch ein Gemeindemitglied zu verhindern versucht wurde. Caminada habe in Hannover ein erfolgversprechendes Projekt angefangen, das durch seine Versetzung gefährdet werde. Aufgabe dieses Projekts war es, so das Argument des Gemeindemitglieds, die Kirche aus dem „selbstverschuldeten Ghetto“ herauszuführen, in dem u. a. eine Bildungsstätte für junge Männer eingerichtet werden sollte.⁴² Nähere Informationen über dieses Projekt fehlen. Dem Wunsch auf Nichtversetzung wurde allerdings nicht entsprochen mit der Begründung, dass die Bistumsleitung von den Plänen Caminadas nicht unterrichtet gewesen sei.⁴³ Zu Beginn des Jahres 1962 nahm er seine Tätigkeit in Peine auf.

Während des Konzils bemühte sich Johannes Caminada 1963 schließlich um eine Freistellung vom pastoralen Dienst in der Diözese. Seinen Wunsch, eines Tages wieder

³⁸ Vgl. „De Tijd“ vom 29.9.1978, S. 27; Kopie des niederländischen Originalartikels, ebenso eine deutsche Übersetzung in: PAMaLu-A-5e.

³⁹ So u. a. im Kontext des Konflikts mit der Kirche von Rotterdam; vgl. Aktenvermerk vom 12.6.1979; BAH-PA-CA-4,368.

⁴⁰ Vgl. BAH-PA-CA-1,1; 2; 6; 32; 41; 65.

⁴¹ Vgl. Loew an Janssen vom 24.3.1961; BAH-PA-CA-1,149; siehe auch: BAH-PA-CA-1,150; 151. Zu Loew siehe: Straßner (2005), 6.

⁴² Vgl. BAH-PA-CA-1,152–153.

⁴³ Vgl. BAH-PA-CA-1,155.