

Zeitschrift: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 89 (1995)

Artikel: Die katholische Kirche und die Herausforderungen der Moderne in den Niederlanden im 19. und 20. Jahrhundert

Autor: Roes, Jan

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-130256>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 10.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

AUFSÄTZE – ARTICLES

Die katholische Kirche und die Herausforderungen der Moderne in den Niederlanden im 19. und 20. Jahrhundert*

Jan Roes

Ein katholisches Wiederaufleben?

Beim Thema, das ich behandeln will, handelt es sich um die Geschichte des niederländischen Katholizismus als Modernisierungsprozess, der zuerst zu einem Aufblühen Anstoss gab und sich dann aber überlebte. Angefangen mit Alberdingk Thijm, der noch vor kurzem als Vertreter und Erbe dieser Aufschwungs bezeichnet wurde,¹ haben katholische Historiker diese Sichtweise entwickelt und damit einmal mehr angedeutet, dass alle Geschichtsschreibung zugleich auch Zeitgeschichte ist, und zwar so zu verstehen, dass der Geschichtsschreiber aus seiner zeitgenössischen Verbundenheit mit der Geschichte die Vergangenheit untersucht und analysiert, und auf diese Weise an der Geschichte teilhat. Durch sein lebendiges Enga-

* Bearbeitung der Antrittsrede als Professor für die Geschichte des niederländischen Katholizismus an der Katholischen Universität Nijmegen, gehalten am 2. Juni 1994 bei der Feier zum 25jährigen Bestehen des Katholischen Dokumentationszentrums. Für die Übersetzung danke ich Martin Tschirren recht herzlich; im Rahmen des Erasmusprogramms hat er ein Jahr in Nijmegen nicht nur Geschichte studiert, sondern sich die niederländische Sprache auch so gut zu eigen gemacht, dass er in der Lage war, diesen Text zu übersetzen, dabei sachkundig zur Seite gestanden von Irene Dias-Küng. Ihr gilt ebenfalls mein aufrichtiger Dank. Ich danke der Stiftung Nuyensfonds für die finanzielle Unterstützung der Übersetzung.

¹ J. Roes, Alberdingk Thijm, herlever en erflater, in: P.A.M. Geurts, e.a. (Red.), J.A. Alberdingk Thijm, 1820–1889. Erflater van de negentiende eeuw, Baarn 1992, 11–38.

gement hat die Darstellung des katholischen Aufblühens bei L.J. Rogier, dem Geschichtsschreiber des niederländischen Katholizismus par excellence, in den fünfziger Jahren seine Krönung und Vollendung gefunden.²

Dem Begriff der Belebung kann denn auch eine auffallende Konsistenz in der Terminologie nicht abgesprochen werden: er verweist nicht nur auf den Begriff des «katholischen Lebens» als die authentische, auf Integration ausgerichtete Lebensform des Katholizismus, sondern auch auf die «Wiederherstellung» – einen anderen Kernbegriff, der zugleich die Legitimität und die Kontinuität der katholischen Ambitionen zum Ausdruck bringt. Aber was lebte eigentlich auf und was wurde wieder hergestellt? darf man sich ruhig fragen. Müssen wir nicht eher von einem Bruch mit der bestehenden Situation sprechen, welche vorsätzlich und systematisch verändert wurde? Müssen wir nicht feststellen, dass im Jahr 1853 eine neue Kirchenprovinz gegründet und nicht eine alte Hierarchie wieder eingesetzt wurde? Die Bezeichnung «In Freiheit neugeboren» drückt die Ausgangsposition des historischen Prozesses noch am klarsten aus, auch wenn diese Konzeption zu stark vom Wiederherstellungsgedanken ausgeht, der – was die Wiederherstellung der Hierarchie betrifft – sogar im allgemeinen Sprachgebrauch Eingang fand.

Wird es nicht Zeit, dass wir dieses Konzept als einen Mythos aus dem 19. Jahrhundert bezeichnen, und lieber die katholische Geschichtsschreibung nach den Beweggründen dieser Rekonstruktion der vorreformatorischen katholischen Vergangenheit erforschen?³ Sollten Zweifel entstehen, ob solche Fragen überhaupt gerechtfertigt sind, muss ich daran erinnern, dass der Mangel an Geschichtsbewusstsein der eigenen Zeit eines der auffallendsten Merkmale des römischen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert ist. In aller Deutlichkeit: dieses Streben nach einer ahistorischen Kirche ist selbstverständlich nicht nur typisch für den Katholizismus in den

² L.J. Rogier, *Katholieke herleving. Geschiedenis van katholiek Nederland sinds 1853*, 's-Gravenhage 1956. Bearbeitung des Gedenkbuches, welches 1953 zum 100-Jahrjubiläum der Einführung der bischöflichen Hierarchie 1853 erschien: L.J. Rogier/N. de Rooy, *In vrijheid herboren. Katholiek Nederland, 1853–1953*, 's-Gravenhage 1953.

³ P. Raedts, «De christelijke middeleeuwen als mythe. Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw», in: *Tijdschrift voor Theologie* 30 (1990), 146.

Niederlanden, sondern ist von supranationaler Art und mit der grossen Wirkung des neothomistischen Denkens zu erklären, das sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in der katholischen Weltanschauung durchsetzte.⁴

Aus dieser historiographischen Betrachtung können wir folgern, dass der Katholizismus ein historisches Phänomen ist. Die «katholische Belebung» hat sich nämlich inzwischen nicht nur als Begriff, sondern auch als Prozess überlebt. Immer lauter stellt sich die Frage, ob der Katholizismus als solcher in den Niederlanden noch überleben kann. Die Frage, ob jemand in die Kirche hineingeboren ist, erhält hier eine ganz neue Dimension, eine Troeltsche Wendung, wenn man so will. In seiner berühmten Studie «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen» bezeichnete Ernst Troeltsch, der Begründer der Religionssoziologie in Deutschland, als Fundament der objektiven und universellen Volkskirche, dass die Gläubigen durch die Taufe automatisch in diese Kirche hineingeboren werden⁵. Das Stocken in diesem Mechanismus hat für die Volkskirche im wahren Sinn des Worts existentielle Folgen. Am Ende des 20. Jahrhunderts scheint der niederländische Katholizismus in diese Situation geraten zu sein.⁶ Ein ähnlicher Bruch hat sich in der Geschichte des niederländischen Katholizismus noch nie abgespielt, auch nicht zu den Zeiten, als der katholische Gottesdienst nur in versteckten Kirchen und nicht öffentlich ausgeübt werden durfte. Deshalb muss dies die Aufmerksamkeit des Historikers wecken. Die entscheidende Aufgabe des historischen Handwerks liegt denn auch in der Suche

⁴ Die Reduzierung des Wahrheitsbegriffs auf die Entscheidungskompetenz und damit auf den Gehorsam gegenüber dem souveränen Lehramt wird vom deutschen Theologen Pottmeyer als das Wesensmerkmal der «neoultramontanen Ekklesiologie» bezeichnet. Dies führt schlussendlich zur «Ausschaltung der Geschichte und damit aller abweichenden Modelle der Kirchenstruktur und der Kirchenleitung», vgl. H.J. Pottmeyer, «Ultramontanismus und Ekklesiologie», in: Stimmen der Zeit 117 (1992), Band 210, 449–463.

⁵ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1919, 362–383.

⁶ Vgl. J. Becker/R. Vink, Secularisatie in Nederland, 1966–1991. De verandering van opvattingen en enkele sociale gedragingen, Sociaal en Cultureel Planbureau, Rijswijk 1994. Vgl. auch den Band: J. Peters/J.A. van der Ven/L.G.M. Spruit, Kerk op de helling. Veranderingen in katholiek Nederland en gevolgen voor de pastoraal, Kampen 1993.

nach Antworten auf Fragen der Kontinuität und Diskontinuität des menschlichen Zusammenlebens.⁷

Um von vornherein allfällige Missverständnisse zu beseitigen, muss ich darauf hinweisen, dass wir es hier weder mit einem speziell niederländischen, noch mit einem allein katholischen Phänomen zu tun haben. Allerdings ist diese Entwicklung in den Niederlanden am besten zu beobachten, weil sich da die Veränderungen am heftigsten abgespielt haben; aber es ist ebenso eine Tatsache, dass alle Konfessionen in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schwierige Zeiten durchmachen. Auch international gesehen haben zahlreiche historische und sozialwissenschaftliche Studien überdeutlich nachgewiesen, dass der Katholizismus in eine Krise geraten ist, zumindest in den westlichen Gesellschaften, besonders in den westeuropäischen Ländern.⁸ Das Interesse der historischen Studien richtet sich besonders in den letzten Jahren auf die Merkmale der modernen Gesellschaft und ihre Folgen für die Entwicklung des Katholizismus.

Im Vergleich mit dem umliegenden Ausland fällt auf, dass in den Niederlanden der Konflikt zwischen Religion und Moderne vor allem vom Katholizismus her noch wenig systematisch erforscht ist.⁹ Für Deutschland kann u.a. auf die Arbeiten von Karl Gabriel, Franz Xaver Kaufmann, Wilfried Loth und Christoph Weber hingewiesen

⁷ Vgl. u.a. J. Burkhardt, «Die ideologische Begründung des neuen Katholizismus aus der Geschichte in deutschen Texten des 19. Jahrhunderts», in: H. Rabe/H.G. Molitor/H.C. Rublack (Red.), Festgabe für Ernst Walter Zeeden. Zum 60. Geburtstag am 14. Mai 1976, Münster i.W. 1976, 433–460; D.J. Tracy, «With and without the Counter-Reformation: the Catholic Church in the Spanish-Netherlands and the Dutch Republic, 1580–1650. A Review of the literature since 1945», in: The Catholic Historical Review 71 (1985), 547–575.

⁸ Vgl. u.a. P. Ester/L. Halman/R. de Moor, The individualizing society. Value change in Europe and North America, Tilburg 1993; P. Zulehner/H. Denz, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993.

⁹ Siehe vor allem: Karl Gabriel und Franz-Xaver Kaufmann (Red.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980; Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989; Wilfried Loth (Red.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart 1991, vor allem der Beitrag «Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus» von Christoph Weber (20–45); Urs Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989; Staf Hellemans, Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800, Leuven 1990; S. Bruce (Ed.), Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis, Oxford 1992.

werden; in Belgien haben Jan Art und Staf Hellemans die nötigen Forschungen angestellt; Urs Altermatt hat den schweizerischen Katholizismus auf vielfältige Weise widerspiegelt; in Österreich haben sich Ernst Hanisch und Erika Weinzierl in diese Materie vertieft; aus dem angelsächsischen Gebiet verfügen wir über Arbeiten von Bill McSweeney und Sten Bruce; und schlussendlich in Frankreich haben sich so viele und verschiedene Autoren mit diesem Thema beschäftigt, dass eine Aufzählung zu weit führen würde.

Der französische Historiker Emile Poulat hat sich wie kein anderer in die traumatische Geschichte von Modernismus und Integralismus vertieft und entwickelte sich durch seine Forschung zu einem Spezialisten für das Verhältnis zwischen Catholicisme et modernité. Über diese problematische Beziehung, die er als «keinen Prozess von gegenseitiger Ausschliessung» bezeichnet, publizierte er vor kurzem einen klärenden Artikel. Darin kommt er zum paradigmatischen Schluss, dass «die Moderne eigentlich die einzige Umwälzung ist, die wirklich erfolgreich war und der ganzen Welt ihr Gesetz auferlegt hat. Alle träumen davon und unterwerfen sich ihr. Es ist wie ein Horizont, den wir nie überschreiten werden. Keine Kritik, kein Misserfolg, keine Sackgasse konnte die moderne Zeit je verhindern. Für die Kirche von Rom, welche nie ein Monopol im Widerstand gegen die moderne Zeit besass, war es eine Überlebensfrage gegenüber einer tiefgreifenden Veränderung, die sie überrumpelte, und deren Umfang, Entwicklung und Kraft sie nicht abschätzen konnte.»¹⁰ Dass die Kontinuität des Katholizismus hauptsächlich durch einen unabwendbaren Modernisierungsprozess unter Druck kam, ist meines Wissens noch nie zuvor von einem Historiker so prägnant ausgedrückt worden. Deshalb ist es nützlich und empfehlenswert, dieses Paradigma von Modernisierung wie ein Transparent über die Entwicklungen des Katholizismus zu legen.

Wie kann diese Erkenntnis für die Geschichte des niederländischen Katholizismus in die Praxis umgesetzt werden? Ich habe schon angedeutet, dass der niederländische Katholizismus in der jüngsten Zeit – für alle im In- und Ausland wahrnehmbar – ein Krise durchmachte, die heftiger ab lief als in andern Ländern. Allgemein nimmt man an – und diese Vermutung liegt auch auf der Hand – dass

¹⁰ E. Poulat, «Catholicisme et modernité. Un procès d'exclusion mutuelle», in: *Concilium* 244 (1992), 19–20.

dies mit den tiefgreifenden Veränderungen in den sechziger Jahren zusammenhängt.¹¹ Ist das aber auch so? Oder müssen wir vielleicht in der Geschichte weiter zurückgehen, um den Ursachen dieser Krise auf die Spur zu kommen? Auf diese Frage kann heute keine endgültige Antwort gegeben werden; ich möchte nur die Stossrichtung angeben. In diesem Sinn ist diese Skizzierung zugleich ein Forschungsansatz für die Geschichtsschreibung des niederländischen Katholizismus.

Auf jeden Fall stehen wir an einer Wegscheide, und dieses Bewusstsein verstärkt die Pflicht, von einer Kultur Rechenschaft abzulegen, die unsere Generation scheinbar nicht mehr weitergeben kann, jedenfalls nicht mehr so, wie es jahrhundertelang von Generation zu Generation geschah. Was könnte – in historischer Perspektive gesehen – die Ursache sein? Kann uns ein Vergleich mit der Entwicklung des Katholizismus in andern Ländern zu mehr Einsicht führen? Wo bestehen Übereinstimmungen und wo Unterschiede? Bei welchen Punkten und Zeitabschnitten offenbaren sich die Unterschiede, und warum? Hinter diesen Fragen – die in erster Linie die allgemeine historische Neugierde befriedigen wollen – liegt jedoch die schon aufgeworfene existentielle Frage: ist der moderne Mensch ausserhalb der Kirche geboren? Mit andern Worten: Es stellt sich die Frage der primären Überlieferung und damit des Überlebens einer religiösen Kultur in einer andersdenkenden, multikulturellen Gesellschaft.¹²

Modernisierung und Ultramontanismus

Eineinhalb Jahrhunderte scheinen eine recht lange Zeit zu sein, in einer etwas weiteren historischen Perspektive gesehen ist es jedoch nur eine kurze Periode. Dennoch finden wir in der ganzen Geschichte keine anderen eineinhalb Jahrhunderte, worin sich weltweit

¹¹ Vgl. W. Frijhoff, «Réflexions sur la transformation du catholicisme hollandais, 1960–1970», Vortrag beim Symposium Le libéralisme religieux, welches am 22. Mai 1992 an der Freien Universität Brüssel gehalten wurde.

¹² G. Hofstede, Allemaal andersdenkenden. Omgaan met cultuurverschillen, Amsterdam 1992, vor allem Kapitel 10: «Überleben in einer multikulturellen Welt».

so viel verändert hat. Von keinem Historiker soll oder darf erwartet werden, dass er diesen Veränderungsprozess in seinem ganzen Umfang und mit all seinen Auswirkungen erfassen kann. Es bleibt ihm kaum etwas anderes übrig, als diesen Prozess in kleinen Häppchen – das heisst meistens nach Land und/oder nach Thema – zu untersuchen. Bei seinen Versuchen, die Einzelteile trotzdem in einen grösseren Zusammenhang einzuordnen, muss der Forscher unausweichlich zu einem universellen Konzept Zuflucht nehmen.

Das schon angesprochene Paradigma der Modernisierung kann hier meiner Meinung¹³ auch für die Geschichte des niederländischen Katholizismus nützliche Dienste leisten. Es wäre aber voreilig, nun schon Ergebnisse nennen zu wollen. Ich will versuchen, einen programmatischen Streifzug durch das Forschungsgebiet zu machen. Zu Beginn müssen wir uns mit einigen anderen Begriffen, welche – neben dem der Modernisierung – in dieser Untersuchung im Mittelpunkt stehen, näher auseinandersetzen. Zuerst erinnere ich daran, dass der Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts ein historisches Phänomen ist, und dies bedeutet eine zeit- und ortsgebundene Spezifizierung der katholischen Glaubensgemeinschaft. Weiter soll die Entwicklung dieses historisch-spezifischen Katholizismus als eine soziale Bewegung aufgefasst werden: die Mobilisierung von Menschen und Mitteln, um bestehende gesellschaftliche, politische und kulturelle Verhältnisse zu verändern. In der Gesellschaft sollte eine gleichberechtigte Position angestrebt werden und eine erkennbar eigene Stellung gegenüber den andern Gruppen der Gesellschaft erhalten und verstärkt werden.¹⁴

Für die Erforschung der katholischen Bewegung – wie wir diese soziale Bewegung nun der Kürze halber nennen werden – hat das Katholische Dokumentationszentrum (KDC) viel der Zusammenarbeit mit der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen zu verdanken. Thurlings und Schreuder haben als Mitgründer des KDC dafür gesorgt, dass sich dieses Institut zu einem fruchtbaren interdisziplinären Ort des Austauschs zwischen historischen und sozialen Wissenschaften entwickelt hat. In dieser

¹³ H. van der Loo/W. van Reijnen, *Paradoxen van modernisering. Een sociaal-wetenschappelijke benadering*, Muiderberg 1990.

¹⁴ Vgl. O. Schreuder, *Sociale bewegingen. Een systematische inleiding*. Sociologische Monografieën, Deventer 1981.

Schmiede sind inzwischen einige Studien mit neuen Resultaten zur katholischen Bewegung entstanden, die Untersuchung von Ed Simons und Lodewijk Winkeler über die Rolle der Intellektuellen in der Entwicklung des niederländischen Katholizismus, die Studie von Ton Duffhues über das Schicksal der katholischen Bewegung in Arnhem, die Analyse des landesweiten Netzwerks der katholischen Organisationen und ihrer Leiter. Ausserdem wird das Modell der sozialen Bewegung auch bei etlichen Projekten, die noch laufen, angewandt.¹⁵

Weil die eingeschlagene Vorgehensweise nicht nur in methodischer, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht gute Resultate liefert, lohnt es sich, sie weiterzuverfolgen. Dabei verdienen drei Begriffe besondere Aufmerksamkeit, welche zum Teil schon in den Titeln der genannten Studien aufgetaucht sind: Generationen, Denkmuster, und Finanzen. Kernbegriff dieses Trios ist der Begriff der Generation. Weil eine Kultur – also auch der Katholizismus – nicht im luftleeren Raum steht, sondern von einer Generation auf die andere übertragen wird und deshalb in hohem Masse historisch bestimmt ist,¹⁶ ist es in der historischen Forschung wichtig, auf den Generationenfaktor zu achten, um den Verlauf von Veränderungsprozessen aufzuspüren. Dabei geht es sowohl um Individuen, welche eine führende Rolle gespielt haben, wie auch um Personengruppen, die den Entwicklungen ihren Stempel aufgedrückt haben. Um effizient handeln zu können, ist es für diese Gruppen wichtig, sich in Institutionen oder Netzwerken zu organisieren.

Der niederländische Katholizismus als soziale Bewegung ist das Produkt von zwei Komponenten: der nationalen und der kirchlichen. Wenden wir uns zuerst der nationalen Komponente zu. Der Katholizismus ist in mehrfachem Sinn ein Teil der Reformation. Die

¹⁵ T. Duffhues/A. Felling/J. Roes, *Bewegende patronen. Een analyse van het landelijk netwerk van katholieke organisaties en bestuurders, 1945–1980*, Baarn 1985; E. Simons/L. Winkeler, *Het verraad der clercken. Intellektuelen en hun rol in de ontwikkelingen van het Nederlandse katholicisme na 1945*, Baarn 1987; T. Duffhues, *Generaties en patronen. De katholieke beweging te Arnhem in de 19e en 20ste eeuw*, Baarn 1991.

¹⁶ G. Hofstede, *Gevolgen van het Nederlandschap. Gezondheid, recht en economie*, Antrittsrede zur Professur in vergleichenden Kulturstudien von Organisationen und der ausserordentlichen Professur in internationalem Management, beide an der Fakultät für Wirtschaftswissenschaften an der Reichsuniversität Limburg, 1987, 4–5.

Geschichte des Katholizismus ist denn auch nicht einfach seine Vergangenheit, sondern der Katholizismus ist so durch seine geschichtlichen Umstände geprägt, dass er nicht ohne sie verstanden werden kann.¹⁷ Es ist kein Zufall, dass sich die Reformation gerade in den Niederlanden so früh und so stark verbreitet hat. Dass der niederländische Staat wohl eine öffentliche Kirche, aber keine Staatskirche gekannt hat, nicht eine klassische Volkskirche, sondern mehrere Volkskirchen nebeneinander, eine jede mit ihren Kirchengängern in einer multikonfessionellen Gesellschaft mit einem zwar primitiven, aber doch praktischen Zuschnitt, hatte für die gleichzeitige Entwicklung einer nationalen Kultur eine fundamentale Bedeutung.

Ist diese relativ friedliche Koexistenz nicht ein Aspekt der nationalen Kultur? Anders gefragt: Ist die nationale Kultur der Niederlande als Summe der konfessionellen Teile bereits in ihrem Ursprung nicht vermischtter als es die einzelnen Teile wahr haben wollen?¹⁸ Für G. Hofstede, der in den letzten Jahren vergleichende Studien zwischen verschiedenen Nationen anstellte, ist es nicht verwunderlich, dass die Zugehörigkeit zu den Niederlanden auch Folgen für das ‹Katholischsein› hatte.¹⁹ Nach Hofstede lässt sich die nationale Kultur der Niederlande im allgemeinen durch eine bemerkenswerte Zweiteilung charakterisieren: einerseits besteht ein Hang zum Individuellen und andererseits eine starke Neigung, für einander zu sorgen, was als feminine Ausrichtung gedeutet wird. Wir dürfen annehmen, dass diese Gegensätze einer auffallenden Freiheitsliebe versus eines ebenfalls auffallenden Gleichheitsbedürfnisses auch in der katholischen Bewegung weiterwirkten.

Im Unterschied zur nationalen Komponente fällt das kirchliche Gegenstück viel stärker auf. Dies ist nicht verwunderlich, weil die Katholiken – auch wenn sie sich bewusst oder unbewusst als Niederländer fühlten – in einer Umgebung, wo sie seit Jahrhunderten auf Grund ihrer Konfession zu Bürgern zweiter Klasse degradiert waren, viel zu kompensieren hatten. Als Römische, wie sie von den prote-

¹⁷ B. McSweeney, Roman Catholicism. The Search for Relevance, Oxford 1980, 30.

¹⁸ Vgl. J. Spaans, Haarlem na de Reformatie. Stedelijke cultuur en kerkelijk leven, 1577–1620, 's-Gravenhage 1989, 232–238. Wie überraschend anders die ‹Kirchengeschichte› bei einer Veränderung der Blickrichtung – von der Gesellschaft auf die Kirche zu blicken und nicht umgekehrt – aussieht, beweist diese Dissertation.

¹⁹ Hofstede, Gevolgen van het Nederlandschap, 9.

stantischen Geusen genannt wurden, hatten sie eine durch die Geschichte bestimmte ambivalente Beziehung zu ihrem Vaterland.²⁰ Dieser Dualismus nahm im Lauf des 19. Jahrhunderts immer schärfere Formen an, weil auf der einen Seite der Nationalismus immer stärker wurde, und die römisch-katholische Kirche auf der anderen Seite mit ihren verstärkten übernationalen Ansprüchen reagierte.

Historiker und Theologen vertiefen sich schon seit Jahrzehnten in die Ursprünge und Merkmale des «ultramontanen Katholizismus»,²¹ dem Nenner, worunter diese tiefe Veränderung der römisch-katholischen Kirche im 19. Jahrhundert allgemein zusammengefasst wird. In seinem Ursprung ist der Ultramontanismus ein durchaus paradoxes Phänomen: nicht nur weil er eine internationale Erscheinung mit nationalen Eigenschaften ist, sondern viel eher, weil er von unten entstanden ist und nicht – wie man spontan denken könnte – in Rom ausgeheckt und von oben auferlegt wurde. Erst als der Ultramontanismus seinen kirchenpolitischen Wert bewiesen hatte, adoptierte ihn der Vatikan und wandte ihn anschliessend mit viel Erfolg als übernationale, typisch römisch-katholische Strategie an.

Dieses Paradox wurde noch weiter ausgebaut, indem sich die Ultramontanen im Streit gegen die moderne Zeit mit Erfolg moderner Mittel bedienten. Auf die Herausforderungen der modernen Zeit reagierte der Ultramontanismus nämlich mit einer dreifachen, modernen Antwort: 1) Das Streben nach Disziplinierung aller Katholiken, von den Bischöfen bis zu den normalen Gläubigen, 2) die Beto-

²⁰ Vgl. J.A. Bornewasser, «De Nederlandse katholieken en hun negentiende-eeuwse vaderland», in: ders., *Kerkelijk verleden in een wereldlijke context*, Historische opstellen, gebundeld en aangeboden aan de schrijver bij zijn afscheid als hoogleraar aan de Theologische Faculteit Tilburg, Amsterdam 1989, 262–283. Dieser Artikel erschien zuvor im Themenheft «Staatsbildung von Belgien und den Niederlanden im 19. Jahrhundert» der *Tijdschrift voor Geschiedenis* 95 (1982), 577–604; P. Raedts, «Katholieken op zoek naar een Nederlandse identiteit 1814–1989», in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 107 (1992), 713–725; J. Bank, *Het roemrijk vaderland. Cultureel nationalisme in Nederland in de negentiende eeuw*, 's-Gravenhage 1990.

²¹ Genauer betrachten einige Autoren den Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts als Neoultramontanismus. Vgl. z.B. J. Roegiers, «Van Unigenitus (1713) tot Mirari vos (1832): Noord- en Zuidnederlandse katholieken tussen jansenisme en ultramontanisme», in: *Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden* 1 (1992), 49–66.; H.J. Pottmeyer, «Ultramontanismus und Ekklesiologie», 451–463.

nung der souveränen Macht der Hierarchie, welche ihre Rechte aus der Tradition ableitet und 3) die systematische Beeinflussung und Kontrolle des täglichen Lebens durch die bewusste Förderung der Frömmigkeit und verschiedener Praktiken.²² Es ist kein Zufall, dass dieses ultramontane Kirchenmodell gerade mit dem modernen Staatsmodell des 19. Jahrhunderts, das auf der Ideologie der Souveränität, der Zentralgewalt und einer bürokratischen Verwaltung basiert, auffällig übereinstimmt. Pottmeyer charakterisiert den Ultramontanismus knapp wie folgt: «An die Stelle des Communio-Modells tritt das Modell des modernen Obrigkeitstaates. Die Analogie wird ausdrücklich bejaht.»²³ Dieses ultramontane Kirchenmodell konkurrierte zielbewusst mit dem modernen Staat indem es die breiten Massen zu mobilisieren und so die verlorene Machtsbasis in der Gesellschaft zurückzuerobern versuchte.

Es bestand aber noch ein grosser Unterschied zwischen dem Aufstellen der ultramontanen Ziele und ihrer Verwirklichung. Als Muster sind sie im Katholizismus aller westeuropäischer Länder im 19. und 20. Jahrhundert zu erkennen, aber die Entwicklung und Realisierung ist je nach Land verschieden. Die katholische Bewegung beinhaltete im Wesen ein in sich abgeschlossenes Programm. Die Verwirklichung aber hing von den historischen Umständen ab. Idealtypisch lassen sich drei Entwicklungsphasen oder -stadien unterscheiden: Ultramontanismus, Klerikalismus und Pastoralisierung und Herdenbildung oder Gregalisierung²⁴. Das Ganze ist ein kumulativer Verdichtungsprozess, wobei in der einen Phase die Voraussetzungen für die Realisierung der Ziele in der folgenden Phase geschaffen werden.

Die Phasen sind in unserem Konzept mit den schon genannten Generationen-Faktoren verbunden: von 1840 bis 1880 die Phase des Ultramontanismus, von 1870 bis 1910 jene von Klerikalismus und Pastoralisierung, und von 1900 bis 1940 die Herdenbildung. Die

²² K.Gabriel, ‹Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte›, in: K. Gabriel/F.X.Kaufmann (Red.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980, 201–225.

²³ Pottmeyer, ‹Ultramontanismus und Ekklesiologie›, 460.

²⁴ Der Begriff Gregalisierung (abgeleitet von grex = die Herde und dem Adjektiv gregalis = zur Herde gehörend und so der Komplementärbegriff zu Pastoralisierung) wäre in der internationalen Diskussion dem Begriff «Herdenbildung» eigentlich vorzuziehen, wurde in diesem Artikel jedoch aus Gründen der Verständlichkeit vermieden.

verschiedenen Phasen überlappen sich um jeweils zehn Jahre. Diese Schwalbenschwänze entstehen aus der Annahme, dass die jeweiligen Generationen zwar die üblichen dreissig Jahre umfassen, aber dass sie ineinander übergehen.

Der rote Faden im Programm der katholischen Bewegung war die allesbeherrschende Forderung nach Einheit und Folgsamkeit, Autorität und Gehorsam, verbunden mit der Neuscholastik als einem straffen ideologischen Fundament. Pluriformität war für dieses ultramontane Kirchenmodell etwas aus dem Reich des Bösen, und für laue oder liberale Katholiken war in diesem Katholizismus kein Platz mehr, sie wurden an den Rand des Glaubens gedrängt.²⁵ Dass der Ultramontanismus auch in den Niederlanden eher von unten initiiert wurde und nicht eine durch die kirchliche Hierarchie aufgezwungene und gesteuerte Bewegung war, beweist das Auftreten der Suaven, 3000 niederländischer Soldaten, die sich in den 1860er Jahren freiwillig gemeldet haben, um für den Kirchenstaat des Papstes zu kämpfen. Nicht nur durch ihren überproportionalen Einsatz bei der Verteidigung des päpstlichen Kirchenstaates, sondern auch durch ihre Vorbildfunktion regten diese freiwilligen Papstsoldaten während Jahrzehnten die Phantasie des römischen Katholizismus in den Niederlanden an, nicht immer zur ungeteilten Zufriedenheit der Bischöfe.

In diesem Zusammenhang muss ich vor einer allzu simplifizierenden Vorstellung der römischen Befehlsstruktur von oben nach unten warnen. So ultramontan die niederländischen Bischöfe im Prinzip auch waren, bedeutete dies noch lange nicht, dass sie in der Praxis immer alles, was von Rom kam, kritiklos umsetzen. Vor Initiativen, die Geld kosteten und/oder ihre diözesane Autonomie in Gefahr bringen konnten, waren sie immer auf der Hut, ob diese nun von oben oder von unten kamen.²⁶ Auch für das katholische Alltagsleben

²⁵ P. de Coninck, «De katholieken in Nederland in 1874». Over een geruchtmakend Gids-artikel», in: Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800 39 (1993), 1–22.

²⁶ Hans de Valk, der wie kaum jemand die römischen Dokumente kennt, hat schon in verschiedenen Aufsätzen darauf hingewiesen, dass die niederländischen Bischöfe gegenüber Rom sehr eigensinnig handeln konnten. Er setzt sich im besonderen mit der nicht einfachen Beziehung zwischen dem Heiligen Stuhl und der niederländischen Kirchenprovinz zwischen 1853 und 1908 auseinander. Vgl. J.P. de Valk, «Meer Hollands dan paaps? De Nederlandse kerkprovincie en «Rome» in de tweede helft van de negentiende eeuw», in: Archief voor de Geschiedenis van de

trifft der Grundsatz zu, dass die nächst höhere Gewalt den grössten Widerstand hervorruft, weil man davon die Folgen am stärksten am eigenen Leibe erfährt; anders ausgedrückt, für die gewöhnlichen Katholiken – Priester, Ordensleute oder Laien – hatte das Auftreten des Bischofs, des Hausoberen oder Pfarrers in der Regel grössere Auswirkungen als die Papstgewalt im fernen Rom.

Die Jahrzehnte vor und nach 1900 waren für die Entwicklung der katholischen Bewegung in den Niederlanden von entscheidender Bedeutung. Dies ist vor allem eine Folge eines Modernisierungsschubes, der genau zu dieser Zeit die niederländische Gesellschaft erfasste. Auf der nationalen Modernisierungsagenda standen drei Probleme im Zentrum: der Schulstreit, die soziale Frage und die Diskussion um die Ausweitung des Wahlrechts. Dabei ging es nicht nur um zufällige Probleme mit zeitgebundenem Charakter, sondern viel eher um Kerngebiete der Modernisierung, nämlich: Rationalisierung, gesellschaftliche Differenzierung und Wohlfahrt sowie Demokratisierung und Ausweitung der politischen Macht. Für die katholische Bewegung war es ausserordentlich wichtig, dass sie von Anfang an bei der Lösung dieser Probleme eine aktive Rolle spielen konnte. Nach meiner Überzeugung liegt hier die Antwort auf die Frage, warum die Moderne im niederländischen Katholizismus andere Auswirkungen hatte als anderswo.

Katholieke Kerk in Nederland 27 (1985), 140–156; H. de Valk, «From Shepherd to King. Changes in the Image and the Position of the Papacy Among the Dutch Catholics in the Nineteenth Century», in: P. van Kessel (Hg.), *The Power of Imagery. Essays on Rome, Italy and Imagination*, Rom 1992, 231–246, 324–328. Andere Beispiele zeigen, wie die Bischöfe die Gründung des niederländischen Kollegiums in Rom hinausgezögert haben und auch die Einführung der Katholischen Aktion zuerst auf die lange Bank geschoben haben, vgl. M. Muskens, *Op bedevaart, voor studie, voor overleg in Rome. Een geschiedenis, een uitnodiging*, Rom 1988, zweite erweiterte Ausgabe, 231–243; P. de Haan, *Van volgzame elitestrijder tot kritische gelovige. Geschiedenis van de Katholieke Actie in Nederland (1934–1966)*, Nijmegen 1994, 27–51. Für die Katholische Universität Nijmegen ist es nicht unwichtig zu wissen, dass die Bischöfe – indem sie sich auf die niederländische Gesetzgebung berufen haben – dafür gesorgt haben, dass der Einfluss des Vatikans auf ein kanonisches Minimum beschränkt blieb. Vgl. «Stukken betreffende de oprichting van de Katholieke Universiteit te Nijmegen, 1923–1924», in: J.P. de Valk, *Beschrijving van een aantal stukken afkomstig van mgr. dr. B.J. Eras (1876–1952), procurator van het Nederlands episcopaat te Rome (1908–1949) en rector van het Pontificio Collegio Olandese (1931–1952)*, Rom 1994, 14, Inv.nr. 71 (Die Informationen stammen vom Bearbeiter dieses Inventars).

Drei Faktoren haben dabei eine Rolle gespielt: 1. Weil die Modernisierungsphase verspätet begann, konnten die Katholiken von Anfang an mitmachen. 2. Wegen ihrem im Vergleich zu Deutschland, Belgien, Österreich und der Schweiz grossen Rückstand hatten die Katholiken in den Niederlanden wenig zu verlieren, aber viel zu gewinnen, weshalb sich der lang aufgestaute Rückstand umso stärker auf die Modernisierung auswirkte. 3. Ausserdem konnte sich der niederländische Katholizismus in einer dynamischen Dialektik mit vergleichbaren Bewegungen, vor allem jener der orthodoxen Reformierten und den Sozialisten, entwickeln. Diese forderten die Katholiken heraus, ihrem Vorbild zu folgen.

Bis dahin war der deutsche Katholizismus für die katholische Bewegung in den Niederlanden das wichtigste Vorbild gewesen. Die deutschen Katholiken hatten aus historischen Gründen (Kulturmobilisierung) gegenüber der Modernisierung hauptsächlich eine *re-aktive* Haltung eingenommen. Unter anderem durch die Phasenverschiebung konnten die niederländischen Katholiken jedoch eine *aktive* Rolle spielen. Vor allem in Abraham Kuyper, dem Führer der orthodoxen Reformierten, – der vielseitigsten und kreativsten Figur auf politischem und kirchlichem Gebiet zu dieser Zeit – hatten die Katholiken ein inspirierendes Vorbild, wie sie mit ihrer Bewegung an der Modernisierung teilnehmen konnten und zugleich auch die Souveränität im eigenen Milieu behalten konnten.²⁷ Seiner Mobilisierungsarbeit ist es zu einem grossen Teil zu verdanken, dass sich die Niederlande am Ende des letzten Jahrhunderts zu einer Art kulturellem Bundesstaates entwickelt hatten.

In dieser Periode wurde das Fundament für das, was zum politischen, sozialen und kulturellen Merkmal der Niederlande des 20. Jahrhunderts wurde, gelegt und was später den Stempel der «Versäulung» erhielt. Unter anderem durch das Zutun von Abraham Kuyper, dem ideologischen Schwergewicht, entwickelten die Katholiken eine neue Beziehung zu ihrem Vaterland. Die Integration in eine nationale Kultur erhielt mehr Bedeutung, wie dies in einem neuen Begriff deutlich wurde: «katholische Niederlande», wenn auch zuerst noch in der lateinischen Version «Neerlandia Catholi-

²⁷ P. van Rooden, «De nagalm van Dordt», in: NRC Handelsblad, Zaterdag Bijvoegsel, 5. Juni 1993.

ca».²⁸ Mit einer Entschuldigung für den anachronistischen Gebrauch dieses Begriffs können wir festhalten, dass die Versäulung als Form einer beherrschten oder partiellen Modernisierung eine erfolgreiche Strategie gewesen zu sein schien, die für die allmähliche Transformation der niederländischen Gesellschaft von entscheidender Bedeutung war. Die katholische Bewegung konnte also von den Vorteilen der Modernisierung Gebrauch machen und zugleich deren Nachteile bekämpfen.

Klerikalismus und Pastoralisierung

Inzwischen befinden wir uns mitten in der zweiten Phase der katholischen Bewegung: der Periode von Klerikalismus und Pastoralisierung am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Infolge des sozial-kulturellen Rückstandes der Katholiken stand für die Elite, welche für das Gelingen einer sozialen Bewegung unverzichtbar ist, in dieser Phase eigentlich nur Priester zur Verfügung. Für den weiteren Verlauf der Bewegung war es aber von sehr grosser Bedeutung, dass genau sie auf diesem Schnittpunkt der Modernisierung mehr oder weniger das Monopol der Führungskräfte besassen. Das ist Grund genug, um uns kurz dem Klerus zuzuwenden, umso mehr als sich in dieser Phase ein Unterschied in der Entwicklung des Katholizismus in den Niederlanden und anderswo abzuzeichnen begann. Dieser Unterschied ist sowohl eine Folge der sozialen Rolle des Klerus wie auch seiner Ausbildung.

Da diese klerikale Elite keine natürliche Nachkommenschaft hatte, war sie als Organisation vollständig auf künstlichen Nachwuchs angewiesen. Vor 1800 bestand in den Niederlanden keine einzige Priesterausbildungsstätte. Priesteramtskandidaten erhielten ihre Ausbildung im Ausland, vor allem in Belgien und Deutschland. Das hatte zwar seine Nachteile, hatte aber auch den grossen Vorteil, dass

²⁸ Neerlandia Catholica of het Katholieke Nederland. Ter herinnering aan het gouden priesterfeest van Z.H. Paus Leo XIII, Utrecht 1888 (lateinischer und niederländischer Text); J.A. Loeff, u.a. (Red.), Het Katholiek Nederland 1813–1913. Ter blijde herinnering aan het eerste eeuwfeest onzer nationale onafhankelijkheid, 2 Bände, Nijmegen 1913.

die Priester in ihrer Ausbildung eine internationale Ausrichtung erhielten. Nach 1800 veränderte sich diese Situation durch die Gründung von diversen Seminarien, welche zur Wiege der späteren diözesanen Priesterseminarien wurden.²⁹ Diese Entwicklung bewirkte, dass sich die Elite des niederländischen Katholizismus immer mehr nach innen wandte. Vor allem konnte sich dadurch der diözesane Partikularismus voll entfalten, was sich in einer für jedes Bistum besonderen Spiritualität oder «esprit de corps» äusserte.

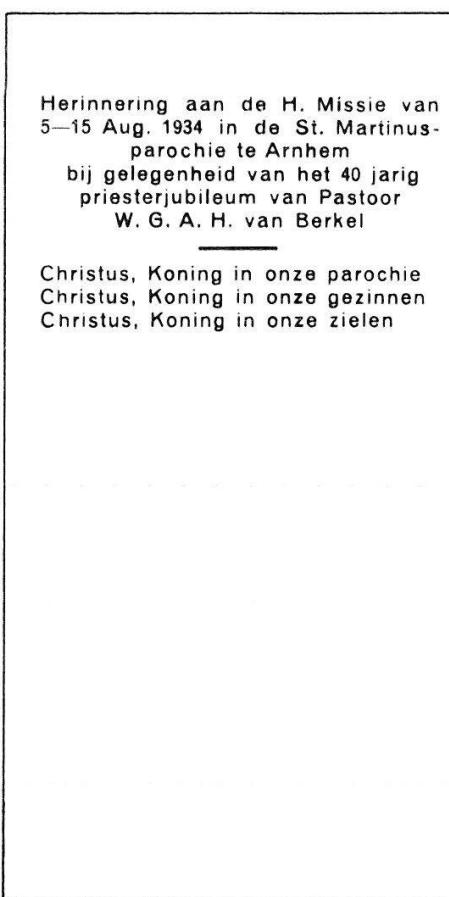
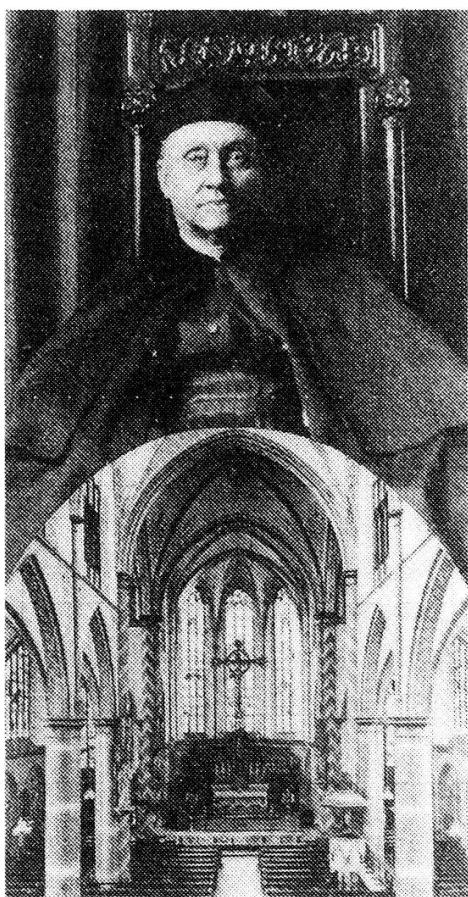
Nach dem grossen Zustrom zu schliessen, den die Seminarien zu verzeichnen hatten, ging von der Priesterschaft eine grosse Anziehungskraft aus. Dafür gibt es verschiedene Erklärungen. Wichtig war wohl, dass die Seminarausbildung für katholische Knaben lange Zeit die einzige Möglichkeit war, um weiter zur Schule zu gehen und zu studieren. Weiter genoss das geistliche Amt im katholischen Milieu grosses Ansehen, nicht zuletzt weil es eine aktive und leitende Rolle in der katholischen Bewegung garantierte. Auf diese Rolle wurden die Priester denn auch zielgerichtet vorbereitet. Der niederländische Klerus blieb aber trotzdem sehr stark mit dem Volk verbunden. Um später vom Volk als Führer akzeptiert zu werden, mussten die zukünftigen Priester unter anderem eine Anstandsausbildung über sich ergehen lassen, wobei vor allem das legendäre Anstandsbüchlein von Rektor Diepen, dem späteren Bischof von 's-Hertogenbosch, gute Dienste erwies.³⁰ In dem Masse, wie die Kultivierung der zukünftigen Priester gelang, fanden sie bei den Laien als «feine Herren» Gefallen.

Die Seminarausbildung war ein vollständig geschlossenes System, das – im wörtlichen und übertragenen Sinne – in die Geheimnisse der Priesterschaft einweihte. Wissenschaftlich und kulturell lag das Niveau lange Zeit tiefer als in andern Ländern, und deshalb genügte diese Ausbildung den Anforderungen von Rom nicht. Dieser Mangel wurde jedoch durch eine gründliche Schulung in den Eigenschaften und Tugenden, die ein zukünftiger Priester besitzen musste, reichlich kompensiert: Frömmigkeit, Demut und vor allem absoluten Gehorsam.

²⁹ Vgl. G. Abbink, «De priester binnen de eigen evolutie van de Kerk in Nederland», in: Tijdschrift voor Theologie 5 (1965), 237–258.

³⁰ A.F. Diepen, De wellevendheid. Handboek ten gebruikte van R.K. seminariën, kweekscholen en pensionaten, van ouders en opvoeders, Vrij naar het Duitsch van mgr. J.B. Krier, directeur van het Bischoppelijk Konvikt te Luxemburg, 's-Hertogenbosch 1928, elfde druk.

Voraussetzung für den Erfolg des hierarchischen Bürokratisierungsprozesses, worin der zukünftige Priester funktionieren musste, war die institutionelle Trennung von Person und Amt. In diesem Punkt waren die totalitären Anforderungen des ultramontanen Katholizismus unerbittlich.³¹ Die ganze Ausbildung stand im Zeichen des Anlernens einer professionellen Disziplin, wodurch der Priester erzogen wurde, vollständig «ad nutum» des Bischofs zu sein. Auf seinen Wink hin musste er jeden Auftrag ohne Fragen und Murren ausführen, wobei dies vor allem für das Einverständnis bei Ernennungen galt. Als Beamte der Hierarchie mussten sie damit rechnen, dass sie jederzeit und ungefragt versetzt werden konnten, auch in Fällen von deutlichen Irrtümern oder offensichtlicher Willkür.



Vor- und Rückseite des Gedenkbildchens von Pfarrer W.G.A.H. van Berkel als Erinnerung an die Volksmission 1934 in seiner Pfarrei in Arnhem, das er zu seinem 40-jährigen-Priesterjubiläum drucken liess. (KDC & KLIB, Nijmegen)

³¹ E. Drewermann, Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Olten/Freiburg i.Br. 1990, 83–268.

Für Psychologen eröffnet sich hier ein interessantes Forschungsfeld, nämlich zu untersuchen wie die Priester ihre Position der totalen Abhängigkeit und Unterworfenheit kompensierten oder, wenn man es freundlicher ausdrücken will, durch Formen von klerikaler Alleinherrschaft sublimierten. Diese grenzte an das Unglaubliche und verleitete auch ziemlich viele Katholiken zum Unglauben. Die Priester litten eher an hierarchischem Hochmut als an klerikaler Höhenangst: Das Gedenkbildchen, welches der Pfarrer der Martinspfarrei in Arnhem zu seinem vierzigjährigen Priesterjubiläum drucken liess und zugleich mit Pfarreiexerzitien kombinierte, ist dafür ein gutes Beispiel. Blasphemisch den real existierenden Katholizismus repräsentierend thront der Pfarrer als der neue Christus oberhalb seiner Kirche, wenn auch sein Reich Gottes nicht über die Pfarreigrenzen hinaus reichte.

So symptomatisch solche Entgleisungen auch sind, wäre es eine grobe Verzerrung, wenn wir diesen einzelnen Pfarrer als Prototyp des modernen Priesters um 1900 aufführen. Alphons Ariëns und Hendrik Roes waren zwei andere Priester, die beide auf eigene Weise moderne Mittel gebrauchten, um die Folgen der Moderne nicht zu bekämpfen, sondern sie zu beherrschen. Sie stehen beispielhaft für eine ganz neue Generation von Priestern, die im Rahmen der Modernisierung im geistlichen Amt nach einer sinnvollen Verbindung zwischen Berufung und Beruf gesucht haben.

Bekannt wurde Hendrik Roes (1864–1941) als der Pfarrer, der bei den Bauern den Kunstdünger einführte. Unter seinem programmatischen Motto «Ruhe rostet» machte Pfarrer Roes diese agrarische Pionierarbeit zu seinem Lebenswerk. Während Jahrzehnten war er zudem Herausgeber eines Wochenblattes für den Landbau und publizierte diverse Bücher über den Nutzen von Kunstdünger mit bemerkenswerten Auflagen. Wozu diese *pastorale* (im doppelten Sinne!) Arbeit? Er gebrauchte die Modernisierung aus dem einfachen pastoralen Grund, dass er die Existenzmöglichkeiten der Bauern in seiner Region verbessern wollte, sodass junge Bauern nicht in die Städte ziehen mussten, um dort Arbeit zu suchen und dadurch in Gefahr gerieten, den Glauben zu verlieren.

Als Gegenstück stellt Alphons Ariëns (1860–1928) den Prototyp des modernen Priesters in einer urbanen und industriellen Umgebung dar. Mehr als jeder andere Priester in den Niederlanden darf Ariëns als der Anführer der katholischen Bewegung gelten. Er war

nicht nur Begründer der katholischen Gewerkschaften in den Niederlanden und dadurch auch des ganzen weitverzweigten Systems von katholischen Standes- und Fachorganisationen. Durch seine exemplarische Amtsauffassung war er auch ein Modellpriester des 20. Jahrhunderts. Ariëns war übrigens kein Ideologe des Formats eines Abraham Kuyper und sicher auch nicht seines Lehrmeisters Herman Schaepman. Er war vor allem ein praktischer, sozial engagierter Priester, der seinen Glaubensgenossen als Hirt dienen wollte. Beinahe alles, was er zustande brachte, stammte aus der Schule des Lebens. So hat er sich die Funktion des ‹geistlichen Beraters› nicht ausgedacht, hat sie aber in der alltäglichen Praxis eines Geistlichen als Berater vorgelebt.

Auf diese Weise hat Ariëns eine neue Funktion ins Leben gerufen, die sich schon in kurzer Zeit in der pastoralen Praxis durchsetzte. Im Vergleich mit anderen Ländern war der Geistliche als Berater der katholischen Bewegung eine einzigartige Erfindung, welche auf ebenso pragmatische wie auch effiziente Weise die Möglichkeit bot, pastorale Paradoxa, welche sich mit der Modernisierung ergaben, zu überbrücken. Ohne dass die Priester direkt die zu gründenden Organisationen führen mussten und auch für den allfälligen Misserfolg verantwortlich waren – nicht zuletzt in finanzieller Hinsicht – konnten sie die katholische Bewegung nicht nur in die gewünschten kirchlichen Bahnen lenken, sondern blieben – wie es sich für gute Hirten geziemt – in der Nähe der Herde und konnten so die Bedürfnisse ihrer Schäfchen befriedigen. Dieses Instrument bewährte sich so gut, dass Aengenent – der spätere Bischof von Haarlem und damals noch Seminarprofessor für katholische Soziologie – davon träumte, über genug Priester zu verfügen, um jede Familie mit einem geistlichen Berater auszustatten. In all seiner Naivität enthüllt dieser Traum die Erwartungen in Bezug auf den modernen Pfarrer: als geistlicher Berater konnte er alles kontrollieren und dafür sorgen, dass sich die Herde gut entwickelte, ohne dass er die Rolle eines Hirtenhundes spielen musste.

Kaplan Ariëns und Pfarrer Roes sind Prototypen von Priestern, welche mit modernen Mitteln eine Herde formten. Aus ihrer Berufsauffassung und -ausübung lässt sich die besondere Ausgestaltung des Rollenverhaltens von Hirt und Herde ablesen, die auf eine tiefgreifende Veränderung der traditionellen Funktion des Seelsorgers hinweist. Als solche sind sie Beispiele in einem Pastoralisierungsprozess,

welcher analog zu anderen Berufsveränderungen als klerikale Protoprofessionalisierung angesehen werden kann.³²

Herdenbildung und Uniformität

Diese neue Berufsauffassung des Seelsorgers fiel nicht einfach so vom Himmel und war ebenso wenig typisch niederländisch. Am Ende des 19.Jahrhunderts stieg in Zeitschriften, Büchern, Erinnerungsschriften und Heiligenbildchen das Interesse am «*Pastor bonus*». ³³ Wissenschaftlich nährte die Pastoraltheologie, die zur selben Zeit wieder mehr ins Rampenlicht rückte, dieses Interesse zusätzlich.³⁴ Die Pastoraltheologie als solche ist ein relativ junges Fach der Theologie. Von biblischen Metaphern des Communiomodells der Kirche ausgehend wurden der Hirte und die Herde im Rahmen der katholischen Bewegung zu einem Konzept, das in der sozialen Wirklichkeit erprobt werden sollte. Deshalb ist es nicht erstaunlich, dass man auf Grund dieses Konzepts danach strebte, die optimale Herde zu formen, zu führen und zu beschützen. Erstaunlich ist nur, dass dieses Bestreben in den Niederlanden so auffallend gut gelungen ist. Mit welchen Mitteln gelang dies und unter welchen Umständen? Welche Effekte hat dieser Erfolg kurz- und langfristig ausgelöst, sowohl für die Herde, wie auch für den Hirten?

Die systematische Mobilisierung der katholischen Bevölkerung ging Hand in Hand mit dem Durchsetzen einer straffen Disziplin beim Kirchenvolk. Je erfolgreicher sich die katholische Bewegung

³² Für einen Vergleich mit der Medikalisierung als einer Form der Protoprofessionalisierung des Arztberufs siehe: A. de Swaan, *De mens is de mens een zorg*, Opstellen 1971–1981, Amsterdam 1983, zweite durchgesehene Auflage, 202–220.

³³ Siehe Spezialheft aus Anlass des 100. Gründungstages der Trierer Theologische Zeitschrift 100 (1991), Nr. 4, welche ursprünglich unter dem Titel *Pastor Bonus* erschien; u.a. die Beiträge von H. Feilzer, «Das «*Pastor-Bonus*»-Motiv in Kirche und Pastoraltheologie», 243–259 und W. Lentzen-Deis, «Der «*pastor bonus*» und die kirchlichen «*pastores*»», 276–288.

³⁴ Im Rahmen des aufgeklärten Katholizismus ist die Pastoraltheologie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstanden, um den gesellschaftlichen Nutzen der katholischen Kirche zu lehren. Im ganz anderen Kontext des ultramontanen Katholizismus am Ende des 19. Jahrhunderts legte sie die Grundlage für ein neues professionelles Seelsorgerkonzept.

entwickelte, desto mehr konkurrierten verschiedene Interessen miteinander und umso mehr musste die oft nur brüchige Einheit beschützt werden. In beiderlei Hinsicht war der Einsatz der Priester unverzichtbar. Sie waren überall dabei, ungefragt oder gefragt, vom Priesterchor bis zum Parlament, um zwei Extreme zu nennen, und bei allem, was dazwischen lag: Presse, soziale Bewegung, Unterrichtswesen, Jugendarbeit und natürlich jede Art von Apostolat und Seelsorge. Den Priestern stand ein ganzes Arsenal an Mitteln zur Verfügung, um ihre sowohl motivierende und zugleich kontrollierende Aufgabe zu erfüllen. Zu ihren Pflichten gehörte es, ständig das kirchliche Mitmachen der Laien zu verfolgen, damit diese inmitten des Modernisierungsprozesses das Mass und die Richtung hielten. Um dieses Ziel zu erreichen, wurde ein intensives Hausbesuchssystem mit einer detaillierten pastoralen Buchhaltung entwickelt, worin die katholische Praxis aller Pfarreimitglieder nachgeführt wurde. Mindestens einmal pro Jahr musste sich der Pfarrer so die Übersicht über die ganze Pfarrei verschaffen. Daneben bestanden Volks- und Stadtmissionen oder Besinnungstage in den Pfarreien, welche alle zehn Jahre wie eine grosse pastorale Wartung in allen Pfarreien durchgeführt werden mussten. Ferner gab es für einzelne Pfarreiengruppen regelmässige Exerzitien, um das Glaubensleben aufzufrischen.

Das älteste, aber effizienteste Mittel, das kirchliche Leben zu überwachen, war der Beichtstuhl. Ob die Gläubigen von diesem seelsorgerlichem Instrument Gebrauch machten oder nicht, hing in hohem Masse von der kirchlichen Disziplin und deshalb von der Effizienz der oben genannten Massnahmen ab. Dass der Beichtstuhl Ende des 19. Jahrhunderts tatsächlich einen wichtigen Platz im täglichen Glaubensleben der Mehrheit der Katholiken erhielt, ist nicht nur ein Hinweis für das Resultat dieser Disziplinierungsstrategie, sondern hat deren Effekt noch verstärkt. Für die Funktionalität des Beichtstuhls konnten nie genug Regeln bestehen, weil damit das Leben umso stärker kontrolliert werden konnte: vom Halten der Fasten- und Enthaltungsgebote bis zum Einhalten der Sonntagspflicht oder zu Vorschriften über anständige Kleidung.

Zusammen mit den Forderungen der katholischen Bewegung entstand so allmählich das Profil eines «guten Katholiken». Um den Katholisch-Gehalt festzustellen, wurde eine Reihe von Anforderungen aufgestellt, die im Minimum zu erfüllen waren, und am liebsten

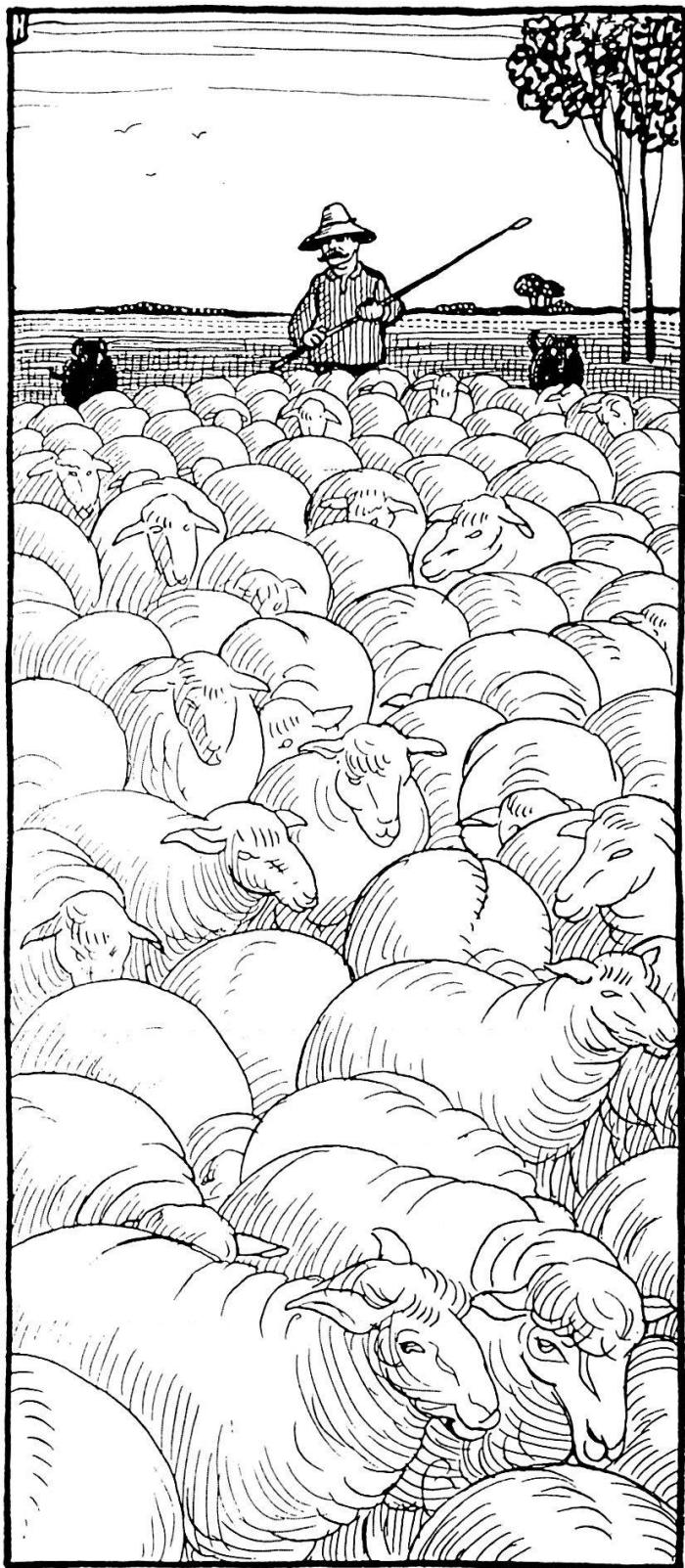
noch mehr: jeden Sonntag einmal oder mehrere Male zur Kirche zu gehen war das Minimum, und wenn es irgendwie ging, sollte man auch noch während der Woche gehen; regelmässig beichten; eine schöne Anzahl Kinder, die selbstverständlich katholische Schulen und Jugendorganisationen besuchten; Mitgliedschaft in verschiedenen katholischen und kirchlichen Vereinigungen; für die katholische Partei stimmen, usw. Um dieses «gut katholische» Ideal zu erreichen, begann die intensive religiöse Sozialisation schon früh mit den täglichen Gebeten in der Familie, z.B. mit dem Rosenkranz und dem Engel des Herrn. In der Schule wurde diese Sozialisation kräftig weitergeführt. Vor allem die Scharen von Schwestern und Brüdern, welche als semiklerikale Amtsträger selber Exponenten der katholischen Gehorsamkeitskultur waren, hatten bei der Erziehung zu religiös inspirierter Disziplin eine wichtige Aufgabe.

Auf diese Weise wurde versucht, den sogenannten «*sensus catholicus*» zu vermitteln, ein «nach seinem genauen Inhalt nicht einfach zu umschreibender Begriff». ³⁵ Das war so etwas wie der sechste Sinn eines Katholiken, wodurch er instinktmässig richtig fühlte, was zur katholischen Glaubensüberzeugung gehörte, und wie man sich in besonderen Situationen als Katholik zu verhalten hatte. So internalisierte Werte und Normen bedeuteten für den Pfarrer eine ideale Grundlage für das Formen und Führen der Herde.

Von Jugend an lernten die Katholiken, dass sie in dauernder Konkurrenz mit Andersdenkenden standen, und dass diesen der grössere Wert des katholischen Glaubens demonstriert werden musste. Mit der katholischen Bewegung konnte es nie genug schnell und genug weit gehen. Um weiteren Fortschritt zu erreichen, wurde immer mehr vom pastoralen Turbo gefordert, was zu gehetzten Symptomen eines Turbokatholizismus führte. Während in andern Ländern die politischen Triebfedern das Selbstverständnis der katholischen Bewegung bestimmten, war dies in den Niederlanden die Missionsmotivation.

Die Missionsstrategie hatte den doppelten Effekt, dass der angehäufte Bekehrungsdrang nicht nur in andere Bahnen geleitet wurde, sondern auch, dass dasjenige, was im eigenen Land unerreichbar

³⁵ E. Hendrikx, e.a. (Red.), *Encyclopedie van het katholicisme*, Bd. 3, Bussum 1956, 734; vgl. auch den Beitrag von K. Pauwels zu diesem Thema in: *De Katholieke Encyclopedie*, Bd. 21, Amsterdam/Antwerpen 1954, zweiter Druck, 750.



Die römische Herde.

Die Pfarrer-Hirten: «Solange sie in die richtige Richtung laufen, hat das bisschen Blöken nichts zu bedeuten.»

Zeichnung von Albert Hahn, in: «De Notenkraker» 27. Juli 1912.

blieb, aufs Ausland projiziert werden konnte; das moderne Abenteuer, das die Weltmission in mehr als einer Hinsicht so anziehend machte, erleichterte im Ausland die Suche nach dem eigenen Platz im eigenen Hause. Dass man mit dem Missionseifer zu Hause eine gute Figur machen konnte, zeigte sich aus dem enormen Echo, mit dem die betreffenden Aktivitäten rechnen konnten. Kurzum, alles, was mit Mission zusammenhing, gehörte zu den sicheren Angelegenheiten, wo sich das katholische Leben eindrücklich manifestierte.³⁶

Die Demonstration des Gefühls von Zusammengehörigkeit und Einheit gehörte in der Periode zwischen den beiden Weltkriegen zum Merkmal dessen, was von da an das reiche römische Leben hiess. Durch passende Bilder drückte dieses spezielle «Wir-Gefühl» auch die populäre Wochenzeitung «Katholische Illustrierte» aus.³⁷ Andere Hinweise für das Erleben dieses besonderen «Wir Katholiken»-Gefühls finden sich in vielen Titeln von Zeitschriften und anderen Publikationen, worin oft «uns» oder «unsere» vorkommt. Von aussen wurde dieses uniforme Bewusstsein als typischer Herdentrieb der Katholiken wahrgenommen. Dass die katholische Bewegung sich immer mehr der Herdenbildung verschrieb, zeigte sich nicht nur in der sichtbaren Uniformität, sondern auch in der Bekämpfung von allem, was nach Pluriformität roch. Mit besonderer Sorge wachten die Hirten über alle gemischten Beziehungen: Mischehen, gemischte Schulklassen, gemischtes Schwimmen, interkonfessionelle Vereinigungen.

Oft verschloss sich die Kirchentüre buchstäblich für Gläubige, die in diesem Bereich sündigten, indem sie im Beichtstuhl «den Schieber³⁸ erhielten», wenn sie nicht bereit waren, ihr Leben zu bessern. Abweichende Auffassungen oder Pluriformität von Strukturen wa-

³⁶ J. Roes, *Het groote missieuur. Op zoek naar de missiemotivatie van de Nederlandse katholieken, 1915–1940*, Bilthoven 1974.

³⁷ A. van Duinkerken, *Waarom ik zo denk, ... Het katholieke leven van 1918 tot 1940*, Utrecht/Brussel 1948, 247–255 (Kapitel: «Wij katholieken»en het katholicisme).

³⁸ Bei den Beichtstühlen war oft ein Schieber oder Riegel angebracht. Wenn dieser Schieber geöffnet war, bedeutete dies, dass der Priester beichthörte. Nach dem Beichthören wurde er geschlossen, aber manchmal auch während der Beichte, wenn der Beichtvater glaubte, einen Beichtenden nicht von der Sünde lossprechen zu können, weil dieser nicht genügend bereit war, sein Leben zu bessern; der Beichtende erhielt in diesem Fall den Schieber und wurde als Sünder entlassen.

ren verboten, ausser mit ausdrücklicher Erlaubnis der kirchlichen Autoritäten. Und dann waren sie gemäss gut niederländisch-römischem Brauch auch sofort verpflichtend: die durch Gott so gewollten Stände, der diözesane Partikularismus, oder die verschiedenen Orden und Kongregationen mit ihrer jeweils eigenen Spiritualität.

Wenn es den Führern der katholischen Bewegung auch gelang, die Masse der Katholiken auf den gewünschten Pfad zu bringen und sie da zu halten, darf dieser Erfolg nicht überbewertet werden. Der externe Modernitätsdruck zwang sie nämlich andauernd zu Konzessionen, auch wenn sie diese in eine einigermassen katholische Richtung biegen konnten. Die allgemeine Gültigkeit der katholischen Norm wurde nie erreicht; auch auf dem Höhepunkt der Bewegung gab es neben den «guten Katholiken» auch immer «andere Katholiken». ³⁹

Dennoch strotzte der Katholizismus im allgemeinen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor Selbstvertrauen, um nicht von Selbstgenügsamkeit zu sprechen. Die niederländischen Katholiken betrachteten sich als die besten Katholiken Europas und wollten dies auch wissen lassen; hatte nicht Papst Pius IX. selbst gesagt: «*Hollandia docet!*» und hatten sie damit im ultramontanen Stafettenlauf nicht überzeugend den Stab vom grossen Vorbild «*Germania docet!*» übernommen? Dass auch Gott selber mit der gutlaufenden katholischen Sache im Vaterland sehr zufrieden war, fand ein niederländischer Missionar, der in gutgläubigem Enthusiasmus verkündete: «Gott kommt bei den niederländischen Katholiken sicher nicht zu kurz.» ⁴⁰

In diesem überspannten Katholizismus war kaum Platz für Selbstkritik. ⁴¹ Der kritische Spiegel wurde den Katholiken nur von aussen vorgehalten, wie dies die Karikaturen über die Katholiken zeigte. Interner Antklerikalismus, wie er in Frankreich, Belgien oder Deutschland als eine Form der innerkirchlichen Gegenwehr bestand,

³⁹ P. Luykx, *Andere katholieken, 1920–1960*, in: *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum* 16 (1986), 52–84.

⁴⁰ Van Duinkerken, «*Wij katholieken*» en het katholicisme, 251.

⁴¹ P. Luykx, *Katholicisme en moderniteit*, in: *Erasmusplein. Nieuwsbrief van KAN, KDC, KNG en KSC* 2 (1991), Nr. 1, 6 (Betrachtung aus Anlass der Publikation Strijd om de moderniteit von S. Hellemans beim Kolloquium der Forschungsgruppe «Katholizismus als religiös-gesellschaftliche Komponente in der niederländischen Geschichte».).

kam in den Niederlanden überhaupt nicht vor.⁴² Die Führer der Bewegung, für welche die eventuelle Kritik bestimmt war, besassen auch das Monopol, um alle Äusserungen dieser Art sofort als Kritik an der Kirche selbst zu übersetzen, und so als Antikatholizismus oder Antipapismus zu deuten.

Die schwerwiegendste interne Kritik aus dem Innern kam von Seiten ehemaliger Hirten, das heisst von Priestern, die dem Amt und der Kirche den Rücken zugekehrt hatten. Sie konnten aber leicht als falsche Hirten verurteilt werden, die als eine Art kirchliche Landesverräter geistig zum Tode verurteilt wurden. Sie verloren damit jegliche Würde und Amt. Diese Bekehrungsgeschichten gehören zu den schwärzesten Seiten aus dem katholischen Leben, wobei die Erforschung dieser Vorgänge sicher ebenso interessant sein könnte wie die der umgekehrten Bekehrungen, den Beitritten zur katholischen Kirche.

In seinem ultramontanen Streben war der Katholizismus in den Niederlanden unverfälscht römisch, aber es stellt sich die Frage, ob er das auch in seinen Methoden und Formen war. Für die katholische Kultur im allgemeinen ist es zum Beispiel nicht so selbstverständlich, dass den Gläubigen soviel am Grundsatz «versprechen und halten ziems Jungen und Alten» liegt, wie das in den Niederlanden war und immer noch ist. War der Katholizismus hierzulande darum nicht eher von holländischem als von römischem Charakter, als Folge der calvinistischen Vermischung? Durch die protestantische Umgebung wurden die römischen Holländer ja ständig herausgefordert, nicht nur ihre Daseinsberechtigung, sondern auch das gute Recht ihrer christlichen Auserwählung zu beweisen.

Als Mitglieder ihrer Kirchen liefern die Protestanten diesen Beweis durch das Bekenntnis ihres Glaubens. Katholiken sind aber nicht Mitglieder ihrer Kirche; sie sind «nur» Gläubige, die ihren Glauben praktizieren, d.h. in mehr oder weniger vollkommener Form in die Praxis umsetzen. Die gesellschaftliche Relevanz des Glaubens lässt

⁴² Bei einer der sporadischen Gelegenheiten, wo von innen vor einem übertriebenen Klerikalismus gewarnt wurde, kam dies auch noch von einem ausländischen Katholik. Der deutsche Professor E. Derup warnte 1931 bei seiner Amtsübernahme als Rektor der Katholischen Universität Nijmegen vor der «Gefahr der systematischen Klerikalisierung». Vgl. Van Duinkerken, «De onherkenbare priester», in: A. van Duinkerken, Waarom ik zo denk,... Het katholieke leven van 1918 tot 1940, Utrecht/Brussel 1948, 259–262.

sich aber durch das Praktizieren nicht so leicht beweisen, es sei denn, der Glaube wird mit besonderen Sittlichkeitsnormen verbunden. Um die Auswirkungen des Glaubens auf das tägliche Leben zu kontrollieren, bot die Sittlichkeit die besten Möglichkeiten.

Wir wissen alle, dass das sechste und das neunte Gebot auf Kosten der andern Gebote überbetont wurden, was übrigens nicht eine typisch katholische, sondern eine kulturelle Fixierung war. Jedoch trieb die katholische Seite die Fragen der Sittlichkeit besonders auf die Spitze. Bei allen passenden und unpassenden Gelegenheiten und in allen Tonarten wurde sie als ein «hot item» zur Sprache gebracht. Als grösste Bedrohung der guten Sitten galt seit Beginn des 20. Jahrhunderts das weite Minenfeld der Geburtenkontrolle. Auf diesen «Auswuchs der modernen Zeit», den vor allem der Neomalthusianische Bund repräsentierte, haben die Führer der katholischen Bewegung in immer grösserer Panik reagiert. Unterstützt durch die organisierten katholischen Ärzte, welche es sich als eine Art Pseudohirten zur Aufgabe gemacht hatten, über die sittlichen Normen zu wachen und dabei oft sogar rigoristischer als die Priester vorgingen, haben sie alle ihnen zur Verfügung stehenden Waffen der kirchlichen Disziplinierung in Stellung gebracht. In der pastoralen Buchhaltung, welche die Hausbesucher führten, wurde auf der Sollseite der Kirchlichkeit sorgsam notiert: n.k., n.p., n.m., oder «nicht kirchlich», «nicht paschant» (d.h., dass das Minimum der Kirchenpflicht, der österliche Kirchenbesuch, nicht erfüllt wurde), und «Neomalthusianist». ⁴³ Obschon der kausale Zusammenhang schwierig zu beweisen ist, lässt das Geburtniveau der niederländischen Katholiken doch auf eine erfolgreiche Beeinflussung des intimsten Aspekts des täglichen Lebens schliessen. ⁴⁴

⁴³ M. Huijbregts, Het verloren paradijs verlaten. Een rondreis door een vervlogen verleden, in: G. Kruis, u.a. (Red.), De oplossing van Brabant. Essays en interviews, Een uitgave van het Provinciaal Opbouworgaan Noord-Brabant ter gelegenheid van het veertigjarige bestaan, 1947–1987, Tilburg 1987, 16.

⁴⁴ Vgl. F. van Heek, Het geboorte-niveau der Nederlandse rooms-katholieken. Een demografisch-sociologische studie van een geëmancipeerde minderheidsgroep, Leiden 1954; F.W.A. van Poppel, Differential fertility in the Netherlands. An overview of long-term trends, with special reference to the post-World War I marriage cohorts, Voorburg 1983; Th. Engelen/H. Hillebrand/F. van Poppel, Kindertal naar kenmerken. Vruchtbaarheid van de op 31 mei 1960 bestaande huwelijken naar periode van huwelijkssluiting, huwelijksleeftijd en kerkelijke gezindte van de vrouw, sociale beroeps groep van de man en gemeentegroep, 13e Algemene Volks telling 31 mei 1960, 's-Gravenhage 1989.

In keiner andern Frage wie der der Geburtenkontrolle prallten die Interessen von Katholizität und Moderne so stark aufeinander. Dies ging soweit, dass sogar Hirten zu realisieren begannen, dass sie – pastoral gesehen – Gefahr liefen, ins Abseits zu geraten. In dieser Notsituation war die Erfindung der periodischen Enthaltung, einer Methode zur Geburtenkontrolle, die unter bestimmten Voraussetzungen für Katholiken erlaubt war, hochwillkommen.⁴⁵ Als Form der beherrschten Modernisierung bietet diese ‹Versäulung des Ehebetts› ein idealtypisches Modell. Von einer pastoralen und sozialen Sorge angetrieben hat der aus Brabant stammende Arzt Smulders, der einige Zeit ein Priesterseminar besuchte und danach Medizin studierte, seinem Geisteskind der periodischen Enthaltung zur Geburt verholfen. Manche sehen in dieser praktisch-niederländischen Lösung ein Gottesgeschenk an die Weltkirche und sogar an die Welt allgemein, andere betrachten es als ein fatales Mittel, weil es den Katholiken zu einem Kompromiss verholfen hat und ihnen dadurch ermöglichte, sich vor einer prinzipiellen Wahl für die moderne Welt zu drücken.

Auch wenn die periodische Enthaltung als Methode der natürlichen Geburtenkontrolle propagiert wurde, trug sie – durch die strengen Anforderungen, welche die Methode erfüllen musste, – sicher auch zur Aufrechterhaltung und sogar zur Verstärkung des unnatürlich gesetzesbetonten und moralisierenden Katholizismus bei. Was waren die Folgen dieser intensiven Bemühungen des Klerus um das eheliche Schlafzimmer, die so intensiv waren, dass bei der Einsegnung einer Wohnung kontrolliert wurde, ob sich die Jungverheirateten nicht an einem Doppelbett versündigten? So einfach es auch ist, eine zeit- und ortgebundene Abweichung der Kinderzahl der niederländischen Katholiken festzustellen, umso problematischer ist die Aufgabe, die langfristigen Folgen für das Verhältnis zur Kirche empirisch festzustellen. Weil diese Thematik zum Intimsten des Lebens gehört, ist es ausserordentlich schwierig, zuverlässige Informationen zu sammeln.

Auf Grund von verschiedenen persönlichen Zeugnissen aus den letzten Jahren zeigt es sich, dass vor allem Frauen viele Traumata

⁴⁵ Vgl. Hanneke Westhoff, Natuurlijk geboortenregelen in de twintigste eeuw. De ontwikkeling van de periodieke onthouding door de Nederlandse arts J.N.J. Smulders in de jaren dertig, Baarn 1986.

davongetragen haben. Sie reagierten mit Enttäuschung und Wut auf die Art, wie sie sich durch die kirchenpolitische Ziele zugunsten der katholischen Bewegung manipuliert und instrumentalisiert gefühlt haben. Diese negativen Gefühle sind nicht nur der Tatsache, dass viele Frauen diese Konsequenzen am eigenen Leibe erfahren hatten, zuzuschreiben, sondern eher dem inneren Widerspruch zwischen den hohen Idealen und Motiven der Mutterschaft und dem als erniedrigend erfahrenen Ritual des «Kirchganges». Am meisten fühlten sich jene Mütter bis in ihre innerste Seele gekränkt, deren totgeborene, ungetaufte Kinder in ungeweihter Erde hinten auf dem Friedhof begraben wurden.⁴⁶ Weil genau die Mütter von alters her bei der religiösen Sozialisation eine Schlüsselrolle erfüllten, ist es unvermeidlich, dass diese widersprüchlichen Erfahrungen weitergewirkt haben. Das Thema «in der Kirche geboren» schliesst sich hier in übertragenem Sinn mit aller Prägnanz an, die Frage nämlich nach den Folgen eines im übertragenen Sinne gemeinten «grève des ventres»: waren diese Mütter noch imstande und bereit, die katholische Kultur in alter Weise an ihre Kinder weiterzugeben?

Charakteristisch für den niederländischen Katholiken aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war, dass er die kirchlichen Normen rigoristisch in die Praxis umsetzte, mit all ihren moralistischen Konsequenzen. Die Kombination von holländischem Rigorismus und Moralismus stellte einen Gläubigen vor die Wahl, entweder glaubst du alles zu 100%, oder du bist «nichts»; laue Katholiken waren keine Katholiken. Die Spannungen, welche anderswo als Folge des Gegensatzes von Integralismus und Moderne so hohe Wellen warfen, haben in den Niederlanden nur eine untergeordnete Rolle gespielt. Weil es dort hauptsächlich um Gegensätze auf ideologischem Gebiet ging (Orthodoxie), konnten die Niederlande aus Mangel an gewichtigen Theologen auch leicht ausser Schussweite

⁴⁶ Vgl. Marga Kerklaan (Hg.), «Zodoende was de vrouw maar een mens om kinderen te krijgen!», 300 Brieven over het roomse huwelijksleven, Baarn 1987. Unter «Kirchgang» verstand man den ersten Besuch in der Kirche einer Mutter nach der Geburt eines Kindes. Über den Ursprung und den Inhalt dieses Rituals gehen die Meinungen auseinander: manche fassen es als ein Reinigungsritual auf, das auf eine jüdische Tradition zurückgeht, andere sehen darin in erster Linie eine Dankbezeugung gegenüber Gott und einen Auftrag an die Muttergottes. Unter anderem durch die besondere Heimlichkeit, mit der das Ritual umgeben war, empfanden viele Frauen, dass diese Zeremonie mit dem erhabenen Ideal der Mutterschaft, wie es in den Predigten dargestellt wurde, im Widerspruch stand.

bleiben. Eine umso grössere Rolle hat der Gegensatz von Integralismus und Moderne in der Praxis des katholischen Lebens (Orthopraxie) gespielt. Das Streben nach Integralismus als Norm für die katholische Praxis weist in mehr als einer Hinsicht Gemeinsamkeiten mit dem Integralismus auf, der die Katholiken in ideologischer Hinsicht vollständig in Beschlag nahm. Dies führte zu einem überspannten integralen Katholizismus, worin für abweichende Meinungen oder Kritik kein Platz mehr war.

Totalitäre Tendenzen und schizophrene Folgen

Es ist peinlich, diese Frage stellen müssen, aber gebietet uns nicht die Pflicht, historischen Wahrheiten nachzugehen und die Herdenbildung des Katholizismus als eine Variante von totalitären Systemen und Ideologien der gleichen Zeit zu untersuchen? Und liegt nicht in dieser Verwandschaft zu einem wichtigen Teil die Erklärung für das Leid, unter welchem so viele Katholiken gelitten haben? Auf jeden Fall kommt dieses alte Leid bei sehr verschiedenen Gelegenheiten wieder zum Vorschein.⁴⁷

Zusammen mit dem Dokumentationsmaterial, welches in den vergangenen 25 Jahren beim Katholischen Dokumentationszentrum (KDC) einging, habe ich auch viele Geschichten aus dem katholischen Leben empfangen dürfen. Dieses historische Beichthören hat die KDC-Arbeit zu einem Abenteuer und zu einer Prüfung gemacht, auch für den eigenen Glauben. Oft habe ich mich dabei gefragt, ob wir die katholischen Wunden genug ernst nehmen.

Aus dem reichen Erfahrungsschatz will ich zwei Beispiele herausgreifen, welche die totalitären Züge des Katholizismus in der Gleichschaltung aller Katholiken aufzeigen. Das erste betrifft ein Gespräch

⁴⁷ Eines der Symptome dieses alten Leides sind die zahlreichen Reaktionen, welche kürzlich das Reichsmuseum Het Catharijne-convent (Museum für niederländische Kirchengeschichte) im Zusammenhang mit der Kinderbeichte innerhalb der Ausstellung «Teufel und Dämonen» (27. März bis 26. Juni 1994 in Utrecht) erhielt. Information von Paul Dirkse, Konservator des Museums und (Mit-)Zusammsteller dieser Ausstellung.

zwischen dem religiös inspirierten flämischen Künstler Albert Servaes und Bischof Diepen. Servaes beklagte sich gegenüber dem Bischof von 's-Hertogenbosch über sein «Berufsverbot», das ihn von kirchlicher Seite getroffen hatte, weil seine Werke, nachdem er allzu expressionistische Kreuzwegstationen gemalt hatte, nicht mehr in öffentlichen Gebetsräumen aufgestellt werden durften.⁴⁸

Diepen, der anständigste Bischof der Niederlande in der Zeit zwischen den Weltkriegen, reagierte auf diese Klage mit der Bemerkung, dass er halt anders malen müsse. Servaes versuchte dem Bischof zu erklären, dass er von seinem Beruf aus als kreativer Künstler nicht anders könne, worauf Diepen seufzte, warum er dann nicht ein ordentliches Handwerk gewählt habe und kein Zimmermann oder Bäcker oder meinetwegen Hausmaler geworden sei. Seit dieser Erfahrung pflegte Servaes in seinem Berufsjargon von Diepen nur noch von «diesem purpurnen Esel» aus 's-Hertogenbosch zu sprechen.⁴⁹ Dass es sich hier nicht um eine andekdotische Geschichte handelt, zeigt folgende Tatsache. Im Jahre 1937 liess Diepen ein Kreuzbild, das Mari Andriessen für die neue Kapelle des St. Kanisisuskollegiums in Nijmegen gemacht hatte, zu entfernen, weil es der Bischof zu expressiv fand.⁵⁰ Ein Vergleich mit dem, was im dritten Reich als «Entartete Kunst» gebranntmarkt wurde, drängt sich unvermeidlich auf. Dieses Klima von kirchlicher Bevormundung passt ausserdem in die Sphäre der Zensur, womit Bücher und Filme belegt wurden.

⁴⁸ Die Kreuzwegstation, die Albert Servaes 1919 für die Kapelle der Karmeliten von Luiithagen(bi Antwerpen) gemalt hatte, erregte soviel Aufsehen, dass das Heilige Offizium in Rom am 30. März 1921 bestimmte, dass keine Werke von Servaes in öffentlichen Gebetsräumen aufgestellt sein durften. Dieses Verbot blieb bis 1937 in Kraft, wo es für alle zukünftigen Werke aufgehoben wurde.

⁴⁹ Die mündliche Überlieferung, die mich über eine Verwandte der Witwe von Servaes zu diesem Ereignis erreichte, wurde durch Prof. Dr. V. van Amelsvoort, dessen Vater – der Musiker Frans van Amelsvoort – mit Albert Servaes befreundet war, schriftlich bestätigt. Während seinen Besuchen in 's-Hertogenbosch wohnte Servaes auch oft im Hause Van Amelsvoort.

⁵⁰ P. Haesarts, *Sint-Maartens-Latem. Gezegend oord van de Vlaamse kunst*, Brussel 1974, sechste Ausgabe, 202–231: Kapitel XVI «Albert Servaes, bode van lijden en dood.» Vgl. auch A. Servaes, *Kruiswegstaties*, Ingeleid door Th. Kwakman, Amsterdam 1922; A. van der Kun, *De kruiswegstaties van Albert Servaes*, Amsterdam 1952. Über die Entfernung des Kreuzbildes in der Kapelle des Kanisiuskollegiums siehe: W. van Leeuwen, «Kerkelijke kunst in Nijmeegse kapellen», in: Därte Nicolaisen (Red.), *Een veelkleurig habijt. Kloosters in Nijmegen in de negentiende en twintigste eeuw*, Grave 1989, 128–129.

Das zweite Beispiel hat bei mir einen tiefen Eindruck hinterlassen. Eine Mutter-Oberin eines geschlossenen Klosters fragte, ob sie ihre autobiografischen Aufzeichnungen dem KDC anvertrauen dürfe, weil sie fürchtete, dass diese sonst nach ihrem Tod aufgeräumt würden und dadurch die Geschichte nie wissen werde, was sie im Kloster mitgemacht habe. Sie bat mich, das Dokument zu lesen, um zu beurteilen, ob sich das Aufbewahren lohne. Mir schien Verstand und Herz zu stocken, als ich u.a. die folgenden Sätze aus der Hand dieser – in meinen Augen geistig hochstehenden und ausgeglichenen – Frau über die Konflikte, die sich mit der kirchlichen Obrigkeit ergeben hatten, las: «In solchen Tagen bist du im Kloster wirklich eine Gefangene, die Situation ist so, wie wenn du in einem Konzentrationslager sitzen würdest. Der Kontakt mit ausserhalb ist nicht möglich, und ausserhalb wissen sie nicht, wie es mit dir steht. [...] Jahrelang haben wir in unserer Gemeinschaft mit der Krankheit der Verdrängung und Neurosen, sowohl bei Novizinnen als auch bei den Schwestern mit Profess, die es seit Jahren sehr schwierig hatten, gelebt. Wir haben erfahren, was Jung sagt: ‹Der Glaube muss die Menschen gesund machen, aber eigentlich macht er sie krank.›»⁵¹

Ohne die ganze Tiefe und Breite umrissen zu haben, können wir feststellen, dass die Zielsetzungen der katholischen Bewegung bemerkenswert erfolgreich realisiert wurden. In ganz kurzer Zeit gelang es der katholischen Bevölkerung sich zu einem Teil der Gesellschaft zu profilieren, mit der auf gesellschaftlichem, kulturellem und politischem Gebiet zu rechnen war. Dieses Resultat wurde zu einem grossen Teil durch die Einheitsstrategie erreicht. Auch durch den Prozess der beherrschten Modernisierung – das heisst unter der Stimulanz und Kontrolle der kirchlichen Führer – haben sich die Katholiken zu mündigen Bürgern emanzipiert: im Schulwesen, auf sozialökonomischem Gebiet, in den Medien, in der Politik hatten sie inzwischen gelernt, ein Wort mitzureden.

Es ergab sich aber zugleich ein Gegensatz zwischen mündigen Bürgern und unmündigen Gläubigen, der schlussendlich zu einer ernsthaften Spaltung im Bewusstsein der Katholiken geführt hat. Der Ernst dieser Situation konnte sehr lange Zeit hinter der Erfolgsfas-

⁵¹ Um die Privatsphäre dieser betreffenden Klosterschwester zu schützen, kann ihr Name zur Zeit nicht veröffentlicht werden.

sade, hinter dem Schein der brav folgsamen Herde verborgen bleiben. Die Schizophrenie hatte folgende Züge: Auf sozialökonomischem, politischem und kulturellem Gebiet schuf die Modernisierung einen neuen Menschen, der es gewohnt war und gelernt hatte, selbstständig zu denken und zu handeln. Zu lange haben die kirchlichen Führer bestritten, oder wenigstens nicht eingesehen, dass dieses Streben nach Selbstbestimmung vor der Kirchentüre keinen Halt machte, und deshalb mit den zentralen Werten von Demut und Gehorsam in der katholischen Kultur in Widerspruch geriet.⁵² Ausgehend von den ewigen Werten und vor allem der Wahrheit, welche die Kirche repräsentierte, glaubten sie, dass moderne Items innerhalb der Kirche nicht relevant seien, mit andern Worten, dass der mündige Bürger, wenn er als Gläubiger eine Kirche betrat, seinen Verstand ausschalten und seinen Blick auf unendlich, oder lieber noch auf das Unendliche richten würde. Trotz den theologischen Begriffen wie allgemeines Priestertum und mystischer Leib, verstärkte sich die Idee: die Kirche sind nicht wir, sondern das sind die da oben – der Papst, die Bischöfe und Priester; die Gläubigen sind dann auch keine Subjekte des kirchlichen Handelns mehr, sondern Objekte der pastoralen Sorge.⁵³

Laien konnten diesen Schalter wieder umdrehen, wenn sie aus der Kirche kamen. Die ‹Kirchenmenschen› – die Hirten, die Patres, Schwestern und Brüder – verfügten aber nicht über diese Möglichkeit. Sie waren nicht nur essentiell, sondern auch existentiell von der Kirche abhängig. Im Gegensatz zu den Laien konnten sie nicht in die

⁵² Siehe dafür die wenig bekannte, aber lesenswerte Einführung ‹Die Praxis des Gehorsams und der Autorität in der holländischen Kirche›, welche der Jesuit F.J. van Beeck auf der Spode-House-Konferenz von 1967 gehalten hat, in: N. Lash, Nennt euch nicht Meister. Die Autorität in einer sich wandelnden Kirche, Graz 1968, 169–194. Dieser Band, der die Druckerlaubnis sowohl vom Erzbistum Westminster, als auch vom Bistum Graz erhielt, ist eine Übersetzung der englischen Ausgabe Authority in a Changing Church, London 1968. Siehe für eine neuere Studie der kirchlichen Machtstrukturen die mutige historisch-soziologische Analyse von L. Laeyendecker, Om de beheersing van het charisma, Heil en macht in de R.K. Kerk, Verhandelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 157, Amsterdam 1993.

⁵³ Wie hartnäckig diese Auffassung war, zeigt sich auch aus der mühsamen Geschichte der Katholischen Aktion in den Niederlanden, wobei den Laien die Funktion des ‹langen Armes der Hierarchie› zugedacht war. Vgl. P. de Haan, Van volgzame elitestrijder tot kritische gelovige. Geschiedenis van de Katholieke Actie in Nederland (1934–1966), Nijmegen 1994.

Welt entfliehen, es sei denn sie sprangen über die Mauer.⁵⁴ Das klerikal-hierarchische System von Hörigkeit und Macht, worauf die Organisationsstruktur der römisch-katholischen Kirche basierte, bestimmte das Verhältnis zwischen Bischöfen und Priestern, zwischen Ordensobern und Ordensmitgliedern. Gerade die höchsten Bewacher der Einheit in den Seminarien und den Klöstern waren durchdrungen vom Bewusstsein der persönlichen Nichtigkeit innerhalb der göttlichen Institution, wie es die Kirche darstellte. Von dieser allesbeherrschenden Überzeugung aus wurde spontane und absolute Unterordnung unter die hierarchische Autorität als eine der kostbarsten Tugenden gepflegt.

Auch wenn die Modernisierung bei den Hirten noch restriktiver war als bei den Laien, ging sie auch an ihnen nicht unbemerkt vorbei. Sowohl in ihrer persönlichen Integrität, als auch in ihrer professionellen Berufung fühlten sie sich mehr und mehr entfremdet, um nicht zu sagen verraten.⁵⁵ Vor allem als moderne Pfarrer erfuhren sie einen Widerspruch zwischen ihrer Berufung und ihrem Beruf: sie waren zu stark zu Managern und Kontrolleuren der katholischen Sache geworden und zu wenig zu Seelsorgern. Nach dem Zweiten Weltkrieg offenbarte sich eine nahezu programmatische «Unruhe in der Seelsorge».⁵⁶ Dass so viele Geistliche in der Bewegung für seelische Gesundheit eine wichtige Rolle gespielt haben, ist nicht Zufall,⁵⁷ und ebenso wenig, dass sie bei der Demobilisierung der Katholiken, bei ihrer Herdenauflösung eine Vorreiterrolle gespielt haben.⁵⁸ Es war ja auch ihr eigener Befreiungskampf, so dass sie, wenn sie es wünschten, auch in die Welt zurückkehren konnten, ohne zur ewigen Verbannung aus dem katholischen Leben verurteilt zu werden. Falls wir von einer zweiten Emanzipation sprechen kön-

⁵⁴ Monica Baldwin, *Ik sprong over de muur. Een terugkeer in de wereld na 28 jaar kloosterleven*, übersetzt aus dem Englischen von J.W. Hofstra, Bussum 1952.

⁵⁵ Huijbregts, «Het verloren paradijs», 18–19.

⁵⁶ H. Boelaars, u.a., *Onrust in de zielzorg*, Utrecht/Brussel 1950.

⁵⁷ H. Westhoff/J.Roes, «Seelische versus geistliche Fürsorge. Die Rolle der psychohygienischen Bewegung bei der Transformation des niederländischen Katholizismus im 20. Jahrhundert», in: *Psychohistorie und Kirchengeschichte*, Spezialheft von *Kirchliche Zeitgeschichte, Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geisteswissenschaft* 7 (1994), 137–160.

⁵⁸ J. Roes, «Einde van een missie, De Utrechtse stadsmissie van 1959 en de demobilisatie van de Nederlandse katholieken», in: *Trajecta* 4 (1995), 42–74.

nen,⁵⁹ würde das eher für den Priester als für den Laien gelten. Der Verrat des Klerus war eine Reaktion auf die Situation, in der sich die Hirten selber in ihrer Berufung und ihrem Beruf verraten fühlten und das Selbstbestimmungsrecht forderten. Der Aufstand von Priesteramtskandidaten an den Priesterseminarien zu Beginn der sechziger Jahre bedeutete den Gnadenstoss für das klerikal-hierarchische System.⁶⁰ Die Implosion des niederländischen Katholizismus war danach nur noch eine Frage der Zeit.

Evaluation: vom Wiederaufleben zum Überleben

Das Los der katholischen Bewegung gehört zu den grössten Rätseln der niederländischen Geschichte des 20. Jahrhunderts. Allerdings war es nicht so spektakulär wie der Fall der Berliner Mauer und der Untergang des Kommunismus, aber es ist beinahe ebenso unfassbar. Ob man es mag oder nicht, wird man nicht um das Zugeständnis herum kommen, dass die Katholiken in diesem Jahrhundert einen deutlichen Stempel auf die niederländische Gesellschaft gedrückt haben – in sozialer Hinsicht ein goldenes Zeitalter, aber dann auch für die breiten Schichten der Bevölkerung. Und vermutlich hat keine andere Bevölkerungsgruppe einen so grossen Nutzen und Fortschritt erlebt wie die katholischen Niederländer, sowohl in individueller, wie auch in kollektiver Hinsicht. Dürfen wir aus diesen Forschungen auch den Schluss ziehen, dass die Katholiken zu durchschnittlichen Niederländern wurden?⁶¹

Begünstigt durch die Modernisierung der Gesellschaft, gelang es dem Katholizismus sich viel stärker und vor allem anders zu erneuern als vor eineinhalb Jahrhunderten vermutet werden konnte. Auf

⁵⁹ H. Goddijn/W. Goddijn, ‹De tweede emancipatie›, in: De kerk van morgen. Een postconciliair toekomstbeeld van de katholieke kerk in Nederland, Roermond/Maaseik 1966, 7–23.

⁶⁰ L. Winkeler, Om kerk en wetenschap. Geschiedenis van de Katholieke Theologische Universiteit Amsterdam en de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht, 1967–1991, Utrecht 1992, 14–15.

⁶¹ A. Felling/J. Peters/O. Schreuder, Profiel gevraagd. Omroepen en hun achterban, Baarn 1983.

wessen Kosten gelang der Kirche dieser historische Erfolg? Hat nicht sie selber – als Motor dieser katholischen Bewegung – dabei viel eingebüsst? Was vor fünfzig Jahren noch einem beispiellosen Aufblühen glich, hat sich nun zu einer Krise gewandelt, wie sie die katholische Kirche in den Niederlanden in ihrer ganzen Geschichte noch nie erlebt hatte. Aber war es denn ein Wiederaufleben und nicht viel eher eine Transformation, mit allen – aufgeschobenen – Auswirkungen für die Kirche selber? Konnten in die Kirche der katholischen Bewegung noch Gläubige hineingeboren worden, oder konnten darin nur noch Katholiken erzogen, das heißt gemacht werden? Ist dieser Wachstums- und Veränderungsprozess nicht die eigentliche Krise des niederländischen Katholizismus, sowohl in der Zeit, wie auch in den Wirkungen?

Hinter dieser Frage nach der Metamorphose liegt die Frage nach der Identität der niederländischen Katholiken verborgen. Ich versuchte, dieses Modewort so lange wie möglich zu vermeiden, aber am Schluss dieses Aufsatzes, der um Probleme von Wiederaufleben und Veränderung des Katholizismus kreist, komme ich nicht darum herum. Rogier selber, der Geschichtsschreiber par excellence des katholischen Aufblühens, hatte in seiner berühmten Rede über die Erscheinung der kulturellen Trägheit bei den niederländischen Katholiken das Wiederaufleben bereits implizit als Herdenbildungsprozess interpretiert, kurz gesagt, dass den niederländischen Katholiken die Folgsamkeit nicht angeboren, sondern angelernt war.⁶²

Dieses Anlernen geschah mit soviel seelischer Gewalt, dass viele Katholiken, Randkatholiken und ehemalige Katholiken das Gefühl erhielten, ihre Seele verkauft zu haben.⁶³ Es sind nun schon bald wieder zwanzig Jahre vergangen, seit uns der Religionspsychologe Willem Berger diese anprangernde Frage nach der verlorenen Identität in aller Deutlichkeit gestellt hat. Er konstatierte bei vielen Gläubigen, einen solchen Zorn über eine «verdorbene Jugend», dass wir uns fragen müssen, ob diese Katholiken als Eltern überhaupt noch wollen, dass ihre Kinder in die Kirche hineingeboren werden. Damit ist zugleich die existentiellste Frage für das Überleben der katholi-

⁶² L.J. Rogier, *Het verschijnsel der culturele inertie bij de Nederlandse katholieken*, Amsterdam 1958, Zweiter Druck.

⁶³ W. Berger, *De ziel verkocht en teruggevonden? Rede op de 53e dies natalis van de Katholieke Universiteit te Nijmegen op 15 oktober 1976*, Nijmegen 1976, 12–13.

schen Kultur gestellt. Das Übertragen von Kulturen ist an eine mentale Bereitschaft einer Generation gebunden, dasjenige, was sie erhielt, wieder weiterzugeben. Um nämlich in einer multikulturellen Welt zwischen Andersdenkenden überleben zu können, ist es gemäss Kulturpsychologen eine Grundvoraussetzung, die eigenen kulturellen Werte nicht nur zu begreifen, sondern sie auch den Kindern weiterzugeben: die Art und Weise wie Eltern ihre eigene Kultur vorleben, verschafft dem Kind seine kulturelle Identität.⁶⁴

In einem breiteren Transmissionsprozess von Kulturen und Ideen erfüllt der Historiker eine Schlüsselrolle, obwohl er den Ärger oder die Scham über die Vergangenheit nicht auslöschen kann, weil Geschichte das ist, was geschehen ist, und sie nicht wiederholt oder wiederhergestellt werden kann. Ein kluger Historiker wird die Geschichte weder anklagen noch sie idealisieren. Wohl kann es zu den Aufgaben eines Historikers gehören, die unvollendete Vergangenheit begreifen zu lernen, und dadurch die Vergangenheit verarbeiten zu helfen, und zwar in der vollen Bedeutung des Wortes. Die Deutschen, die sich noch einiges stärker mit ihrer Vergangenheit auseinanderzusetzen hatten als die niederländischen Katholiken, haben für diesen historischen Verarbeitungsprozess einen echt deutschen Begriff eingeführt: Bewältigung der Vergangenheit. In diesem Sinn ist alle Geschichtsschreibung zugleich Zeitgeschichte.⁶⁵

In diesen Betrachtungen habe ich mich vor allem mit der soziologischen Bedeutung beschäftigt, ob jemand in die Kirche hineingeboren wird oder nicht. Das Geborenwerden ist das existentiellste Ereignis, in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, sowohl für das Individuum, wie auch für die Gemeinschaft; ohne die Geburt gibt es kein Überleben. Ebenso wie andere Lebewesen wird der

⁶⁴ G. Hofstede, Allemaal andersdenkenden, 294.

⁶⁵ Indem er auf den italienischen Geschichtsphilosophen Benedetto Croce (1866–1952) verwies, gab der englische Geschichtsphilosoph Collingwood am Vorabend des ersten Weltkrieges folgende Betrachtung zum besten: «All history is contemporary history: not in the ordinary sense of the word, where contemporary history means the history of the comparatively recent past, but in the strict sense: the consciousness of one's own activity as one actually performs it. History is thus the self-knowledge of the living mind. [...] For history is not contained in books or documents; it lives only, as a present interest and pursuit, in the mind of the historian when he criticizes and interprets those documents, and by so doing relives for himself the states of mind into which he inquires.» vgl. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Revised Edition with Lectures 1926–1928, Edited with an introduction by Jan van der Dussen, Oxford 1993, 202.

Mensch nicht allein geboren, sondern er wird stets auch in eine Gemeinschaft hineingeboren: in eine Familie, ein Dorf, eine Gegend oder ein Land. Von der Geburt an bekommt man etwas von diesen Gemeinschaften mit, ob man will oder nicht. In dieser Bedeutung fasste Ernst Troeltsch auch das «in die Kirche hineingeboren werden» auf: in die Volkskirche wird man – wohl oder übel – hineingeboren ebenso gut wie in ein Volk oder eine Nation, wobei Nation sogar buchstäblich auf diese Beziehung verweist. Von einer solchen Kirche ist man ebenso wenig ein Mitglied wie von einem Volk, sondern ein Bestandteil. Durch die Kindertaufe – die nicht umsonst sofort nach der Geburt stattfand – wurde man in die Kirche aufgenommen. Auch wenn man nachher «nichts mehr dafür tat», dann war man – als niederländischer Katholik – zwar ein getaufter Katholik, aber dann nur ein Papierchrist, und somit von der Kirche abgeschrieben.

Könnte es für die katholische Kirche in den Niederlanden keine Lösung sein, nach einer Symbiose zwischen dem soziologischen und dem sprichwörtlichen in die Kirche Hineingeborensseins zu streben? Anders ausgedrückt: Lassen wir die Kirchentüren füreinander offenstehen, sowohl für diejenigen, die sich täglich hier aufhalten wollen, wie auch für jene, die nur dann und wann, oder sogar nur auf dem Leidensweg ihres Lebens hier erscheinen. Für die letzte Gruppe besitzen die Franzosen den treffsichereren Begriff «rites de passage». Könnten die niederländischen Katholiken, die in ihrer reichhaltigen römischen Zeit mit soviel Verachtung auf die französischen Katholiken niedersahen, heute nicht von ihren französischen Glaubensgenossen etwas lernen? Nicht nur die nouvelle théologie, aber auch eine nouvelle histoire religieuse, welche bereit ist von Jean Delumeau und anderen zu lernen, dass zwischen der vorgeschriebenen Ordnung und der gelebten Praxis eine Welt liegen kann, die viel mehr umfasst als die traditionelle Kirchengeschichte.⁶⁶

(Übersetzung aus dem Niederländischen)

⁶⁶ Vgl. W. Frijhoff, «Van «Histoire de l'Eglise» naar «Histoire religieuse». De invloed van de «Annales»-groep op de ontwikkeling van de kerkgeschiedenis in Frankrijk en de perspectieven daarvan voor Nederland», In: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 61 (1981), 113–153.