

Bewegungen

De significatione verborum

Alberto Melloni

Ein Gespenst geht um in der Kirche, das Gespenst der Bewegungen. Und über dieses Gespenst, über das, was es ankündigt und was die Bewegungen sind, besteht keine Einigkeit.

Den heutigen Ausdrucksformen dieses Phänomens mit einer langen Geschichte werden ganz neue Bedeutungen zugeschrieben. Den einen erscheinen sie als Zeichen einer Renaissance des Religiösen, als Revanche für die Säkularisierung, als die Rückkehr eines Katholizismus der Ordnung und der Gewissheit, als die Prophetie eines Christentums der Charismen, das sich zur Institution synergistisch oder dialektisch verhält, als „die“ Frucht des Zweiten Vaticanums, als Auswirkung einer vom Heiligen Geist kommenden Gabe (oder gar einer Offenbarung), welche die mühsame Erneuerung, für welche die Bischöfe im Konzil gestimmt hatten, als banal erscheinen lässt. Oder im Gegenteil: Sie werden gedeutet als eine gefährliche ansteckende Krankheit, als Zerstörung einer vom Territorialprinzip gezeichneten Katholizität, als das Grab der Seelsorge tridentinischen Typs, als die Epiphanie eines noch nicht diagnostizierten aktivistischen Semipelagianismus, als das ephemere Aufflackern eines christlichen Jugendphänomens ohne Wurzeln oder auch als die von der Vorsehung gesandte Truppe, deren sich die römische Zentrale im Kampf gegen die Reform der Kirche bedienen wird.

Wer die Bewegungen nicht liebt, beschreibt sie, indem er auf das immer noch nicht zu den Akten gelegte Repertoire des häresiologischen Vokabulars zurückgreift (von Machtgier, Geheimbündelei, Ehrgeiz, Karrierismus bis hinunter zu unbestimmten Verdächtigungen moralischer Art). Wer in ihnen lebt, beschreibt ihre Wirklichkeit als etwas nicht Aussagbares, hält sie für etwas, das außerhalb der Erfahrung, in der es sich erschließt, wesensgemäß unvorstellbar ist, oder er stilisiert sie mittels einer ahistorischen Redeweise, die, während sie die Ursprünge stark betont und die Unzulänglichkeiten ausblendet, Machtstrukturen als Phänomene minderen Ranges beschreibt, die derart transparent auf das Evangelium hin seien, dass sie *de facto* unanfechtbar und irreformabel werden.

I. Verstehen

Jede dieser Annäherungsweisen und die vielen Zwischenpositionen sind in allen Schichten der Kirche anzutreffen. Es gibt Bischöfe für die eine oder die andere These, denen Theologen und Kanonisten Analyse- und Propagandamaterial liefern, für das es in keinem Falle an einem stützenden Argument in päpstlichen Lehraussagen oder an einem Rückbezug auf die umfangreiche Literatur zugunsten oder zulasten der Bewegungen fehlt.¹

Zielsetzung dieses Heftes von CONCILIUM ist es nicht, Partei zu ergreifen in einer Debatte, die im zukünftigen Konklave zu einer Scheidelinie werden könnte², und zwar nicht, weil man dies nicht dürfte oder könnte, sondern weil die Zielsetzung unserer Überlegungen – mögen sie nun wie bei den hier zur Mitarbeit Eingeladenen theologischer oder kanonistischer oder soziologischer Art sein – vor allem ist, zu verstehen. Ein Verstehen, das versuchen muss, über die Ebene einer – an sich lobenswerten – Bestandsaufnahme hinauszukommen³, muss den Erfolg jener Analysen erklären, die unmittelbar für die Apologie oder die Polemik verwertbar sind.⁴ Zugleich aber muss es darauf verzichten, die Ebene der Geschichte so umzubiegen, dass der ganze Sinn oder das ganze Unrecht sich bei der Gegenwart aufhäuft. Und nur wenige Male – so wie in diesem Falle – wird der Leser, der die Geduld aufbringt, unseren Autoren bis zum Ende zuzuhören, sich bewusst werden, dass das Wissen die Vereinfachungen in ebendem Maße zunichte machen wird, wie es die Sprache verfeinert. Weshalb die Sprache die erste Ebene, ist, von der man ausgehen muss und von der auch die Überlegungen in diesem Heft tatsächlich ausgegangen sind.

Tatsächlich waren sich die Mitglieder des Direktionskomitees dieser Zeitschrift einig darin, dass das Thema, das auf der Versammlung im Jahre 2001 in Nijmegen vorgeschlagen worden war, die Aufmerksamkeit unserer Autoren und Autorinnen sowie unserer Leserinnen und Leser verdiene. Aber um welche „Sache“ ging es genau, und wie sollte man sie benennen? Einerseits fragte man sich, ob aus dem Ozean von Bewegungen (übrigens ein in seiner Unbestimmtheit trügerisch schillerndes Wort) nicht ein Thema herausgegriffen und untersucht werden müsse, nämlich der Prozess der „Versektung“ des Katholizismus: Tatsächlich gibt es, sei es nun innerhalb der Diözesen oder sei es auf übernationaler Ebene, innerhalb der Territorien oder innerhalb der Vereinigungen, eine allgemeine Tendenz, dem christlichen Leben Ausdruck zu verleihen durch die gegenseitige Anerkennung der Mitglieder, durch die Tendenz, vereinfachte Kommunikationscodes zu verwenden, liturgische Sprachstile versteinern zu lassen, Sprachstile, die erzeugt werden mit Hilfe einer Erfindungsgabe, die schnell die Farbe von Immobilismus annehmen kann. Warum also sollte man nicht ein Heft diesen vielfältigen „katholischen Sekten“ widmen, in denen die Disziplin eines freiwillig geduldeten Zwanges verhindert, dass die Mitglieder aus total geschlossenen und totalitär wirkenden „Welten“ herausfinden?⁵ Andererseits jedoch haben wir uns gefragt, wie wir einen umfassenden und diachronen Überblick über eben jene Erfahrungen, die sich selbst als „Bewegungen“ definieren, gewinnen könnten.

Wäre es möglich, diesen Begriff und seine Geschichte geschichtswissenschaftlich einzuordnen, ohne dass wir dabei Opfer eines Zerrbildes würden, in dem sich die so großen vielfältigen Verschiedenheiten abflachen in ihrer gemeinsamen Beziehung zum Papsttum, das als eine Art Einwohnermeldeamt zur Registrierung der Bürgerrechte in der Kirche gewertet und auf diese Funktion reduziert würde?

Schließlich hat man sich für ein Heft entschieden, das um die Tatsache kreist, dass der katholische Sprachgebrauch heute Erfahrungen, die in Zeiten mit einem anderen historisch-kanonistischen Klima sich selbst als *religiones*, als Orden, Kongregationen, Institute oder Gesellschaften definiert hätten und auch von anderen so definiert worden wären, alle mit Hilfe des einen Begriffes „Bewegungen“ definiert. Aus Opportunismus oder notgedrungen diesen allgemeinen „Familiennamen“ Bewegungen miteinander gemeinsam zu haben, ist tatsächlich das Neue, der Beweis für die Kraft und zugleich der schwache Punkt dieser Erfahrungen, für die wir hier geschichtswissenschaftliche, theologische, kirchenrechtliche und soziologische Analysen anbieten möchten, die frei sind sowohl von Servilität als auch von Abneigung.

II. Ursprünge

Dass der Begriff „Bewegungen“ heute offensichtlich – sowohl für den, der sie angreift, als auch für den, der sie verteidigt – der bestgeeignete ist, ist bereits eine historische und politische Gegebenheit. Der Begriff „Bewegung“ erscheint nämlich 1684 im europäischen politischen Sprachgebrauch, um einen allgemeinen gesellschaftlichen Aufruhr zu benennen⁶, und Louis Doucin, ein Jesuit, verwendet ihn im Titel seines im Jahre 1700 in Paris erschienenen Buches *Histoire des mouvements arrivés dans l'Église au sujet d'Origène et de sa doctrine*, so wie der Begriff schon früher im übertragenen Sinne auf die Entwicklung philosophischer Ideen und literarischer Geschmäcker angewandt wurde. „Bewegung“ wird als Synonym für Revolution, für Aufstand verwendet.⁷ Seine besondere Weihe aber erhält der Begriff durch den französischen Politjargon der Zeit der Restauration. Nach dem Juli 1830 kommt das Begriffspaar Partei des *mouvement* und Partei der *résistance* in Gebrauch.⁸

Anders, aber nicht unabhängig davon, ist die Verwendung des Begriffs in der kirchlichen Debatte: Der Begriff „Bewegung“ wird in Oxford übernommen, um

Der Autor

Alberto Melloni studierte Geschichte und Religionsgeschichte. Seit 1994 lehrt er Geschichte des Christentums und der Religionen sowie Geschichte der christlichen Hagiographie an der Universität Rom (Roma 3). Er ist Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM sowie zahlreicher akademischer Vereinigungen. Er veröffentlichte Quellen und Studien zu Johannes XXIII.; auf deutsch erschien von ihm „Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart“ (Freiburg 2002). Er ist außerdem u.a. der Herausgeber der italienischen Ausgabe der „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (Mainz/Löwen 1997 ff). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Leiden der Kirche wegen“ in Heft 1/2003. Anschrift: Via Crispi 6, I-42100 Reggio Emilia, Italien. E-Mail: alberto.melloni@tin.it.

den spirituellen und theologischen Reformimpuls zu bezeichnen, der von 1833 an in den „Tracts“ Gestalt annehmen wird und der, nachdem er im Jahre 1844 von Jules Gandon als „Oxford Movement“ bezeichnet worden ist, mit dem Lebensweg von John Henry Newman identifiziert wird.⁹ Auf der Ebene der wissenschaftlichen Analyse ist es Comte, der mit seiner Untersuchung über ein Grundgesetz des *mouvement social* den Begriff einführt, und L. Stein wendet ihn an auf die Organisation des Sozialismus und des Kommunismus.¹⁰ Für Marx und Engels ist die Bewegung tatsächlich der Gegensatz zur elitären Organisation, und von dorther geht der Begriff auf dem Weg über die Soziologie des 19. Jahrhunderts¹¹ in die historisch-politische Reflexion des 20. Jahrhunderts ein, die von Carl Schmitt (für den die Bewegung das verbindende Element ist, das Volk und Staat zusammenschließt¹²) bis zu Eric Hobsbawm reicht, der das spontane Element der Revolution „Bewegung“ nennt.¹³ Die Moderne nennt also Bewegung etwas, dessen Aktionsradius die Politik, dessen Inhalt die Agitation und dessen Ausdrucksform die Masse ist.

In der katholischen Kultur des 19. Jahrhunderts findet der Begriff keine unmittelbare und allgemeine Anwendung. Wenn die Historiographie um die Jahrhundertwende in der Forschung zurückblickt auf die „Bewegungen“ des Mittelalters¹⁴, so wird in der kirchlichen Unterweisung nach wie vor stark betont, man müsse unterscheiden einerseits zwischen den Bewegungen, die kirchliche Anerkennung gefunden haben, und andererseits denjenigen, die als Sekten verurteilt wurden.¹⁵ Im Blick auf die Ekklesiologie jedoch macht sich die Kirche eine von gesellschaftlichen Kategorien bestimmte Sprache zu eigen: Die Kirche ist eine *societas perfecta*, welche die Sichtbarkeit ihrer Institutionen gegen die moderne Privatisierung der religiösen Sphäre behauptet.¹⁶ Die Bewegung tritt geradezu als Form der politischen Militanz innerhalb der profanisierten Gegenwart und als Faktor der Ekklesiosphäre auf: Die Kirche, die eine ihr eigentümliche Sphäre erzeugt, organisiert eine „katholische“ Bewegung, für deren Konturen man sich eine lange Phase der Geschichtsschreibung hindurch begeistert. Diese Phase datiert nicht nur für Italien vom Zeitpunkt des Endes der weltlichen Macht der Kirche am 20. Dezember 1870.¹⁷

Bezüglich der geschichtswissenschaftlichen Unterscheidung von Troeltsch, nach dessen Meinung der Unterschied zwischen Sekten und Kirchen in der Tatsache besteht, dass man in die Kirche hineingeboren wird, während man in die Sekte eintritt, wird die Bewegung zu einer asymmetrischen Erfahrung, und entsprechend der grundlegenden Intuition von Lamennais trägt sie ein doppeltes Vorzeichen: Sie erkennt die Unzulänglichkeit der Restauration und stellt sich als Prozess dar - eben als „Bewegung“ -, mit dem eine Strömung innerhalb der katholischen öffentlichen Meinung den Anspruch erhebt, ihre Kräfte zu messen an dem, was in der Moderne neuartig ist.¹⁸ „Bewegung“ also ist (oder wird) die Intransigenz [d.h. die grundsätzliche Weigerung der italienischen Katholiken, mit dem neugebildeten Nationalstaat zusammenzuarbeiten - Anm. des Übersetzers], „Bewegung“ also sind (oder werden) auch die Parteigänger der päpstlichen Unfehlbarkeit, die Gewerkschaften katholischer Arbeiter und die Christdemokra-

tie, die monarchistische Nostalgie und der marianische Maximalismus, der missionarische Aufschwung Europas, das Engagement für die Emanzipation der Frau und die Entdeckung der Jugend als eines Feldes der Auseinandersetzung und des Apostolats.¹⁹ „Bewegung“ ist auch die buntscheckige Reaktion, in der sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verschiedene Kreise und Klassen zusammenscharen – von den „Opere sociali“ im geeinten Italien bis zum deutschen Vereinskatholizismus, der im Kulturkampf dank diesen unabhängigen Organisationen Widerstand leisten kann.²⁰ Gesellschaftliche Lebensbereiche mit Dimensionen und institutionellen Geometrien variabler Art zu erobern oder zu verteidigen ist Auftrag und Kennzeichen dieser Bewegung (im Singular), also *der* katholischen Bewegung. Dies begründet die Existenzberechtigung aller dieser Vereinigungen und qualifiziert die kämpferische Laienschaft in den Augen des Papstes und vor allem der Bischöfe als eine Elite, die es zu fördern und zu führen gilt. Mit der Enzyklika *Il fermo proposito* vom 11. Juni 1905 bringt Pius X. eine lange Phase spontanen Handelns zum Abschluss: Mit einer Entscheidung, die zwar allgemein verstanden sein will, die sich dann aber vor allem auf den italienisch-französischen Bereich auswirkt, beschreibt er jene Mobilmachung als „katholische Aktion oder Aktion der Katholiken“, die in der Hierarchie ihre selbstverständliche Bezugsgröße haben müsse.²¹

So vervollständigt der Begriff „Bewegung“ die Definition des eigentümlichen semantischen Bündels, das unterschiedliche Beziehungen zur kirchlichen Institution festschreibt.²² Einerseits gibt es da die Reformbewegungen, deren Charakter durch theologische Optionen und durch gemeinsame Zielsetzungen begründet wird und die tätig werden, um auf die Gläubigen und das klerikale Establishment einzuwirken: Die Zugehörigkeit zu ihnen ist informeller Art, und die Zahl ihrer Anhänger ist nicht von großer Bedeutung im Vergleich mit der Qualität ihrer Ideen. Sodann gibt es da die Mobilisierungs-Bewegungen, deren Entstehen mit der Wende in der Definition der Katholischen Aktion im Jahre 1905 verbunden ist und die in enger Beziehung zu den Bischöfen und/oder zum Papst als Manövrierarmee wirken: Hier nimmt die Zahl der Anhänger eine andere Bedeutung an und steht als solche der kirchlichen Institution zur Verfügung.

Schließlich radikalisieren andere Erfahrungen das Modell der katholischen Aktion, um Versuche mit einer umfassenden Erfahrung von Kirche-als-Bewegung zu machen, die sich dadurch nur in einigen wenigen afrikanischen Formen in die Trennung begibt und eine unabhängige Kirche bildet, während sie sich öfters bloß den Status einer Autonomie aufbaut: In diesem letzteren Falle ist die Mitgliedschaft bindend, und die Menge der Mitglieder wird zur kritischen Masse in Beziehung zu den angestrebten Zielen. Jede dieser drei Verhaltensweisen hat ein ihr eigentümliches Verständnis von Modernität, die gesehen wird als Ermöglichung von Leistungen, als Schlachtfeld oder als Bedrohung der Identität.²³ Jede Verhaltensweise entwickelt durch Bildung einer Antinomie einen *Gegenbegriff* [so wörtlich deutsch im Original! – d.Ü.]: Für die Bewegung als katholische Aktion ist dieser Gegenbegriff die nachgiebige Engelsgeduld angesichts der Verdrängung der Religion an den Rand des öffentlichen Lebens; die Erneuerungsbewe-

ungen wehren sich gegen theologische, liturgische oder disziplinäre Fixierungen, die aus der Identifizierung der Wahrheit mit bestimmten historischen Formen herrühren; für die Kirche-als-Bewegung besteht der polare Gegenbegriff in dem tridentinischen Territorialprinzip, nach dem die Hirtensorge Gemeinschaft und Volk zur Deckung bringen muss.

Gewisse Weisen, „Bewegung“ zu sein, mögen sich voneinander unterscheiden, aber sie kommen darin überein, dass sie zwar nicht ausschließlich, aber doch hauptsächlich die junge Generation mit ihrer zunehmend führenden Rolle in der Gesellschaft und in der Kirche ansprechen: Diesem Bereich wenden sich nicht nur Verbände wie die Mitte des 19. Jahrhunderts gegründete *Gioventù cattolica* Italiens und die Anfang des 20. Jahrhunderts entstehenden Bünde der Jugendbewegung in Deutschland zu, sondern auch andere Bewegungen, die den jungen Menschen Identität, Modelle, Zusammengehörigkeit, Werte, Losungsworte und Ideologien anbieten.²⁴ Wenn wir ein wenig tiefer grabend auf dieses Thema eingehen, können wir in den unterschiedlichen Bewegungen – die aber immer mehr spontan auf jene unspezifische Feststellung ihrer Identität zurückgeführt werden, die gerade auch die exegetische Forschung inspiriert²⁵ – besondere Kennzeichen wahrnehmen.

III. Reformbewegungen

Zur Gruppe der Reformbewegungen gehören jene Kreise, die im Fahrwasser des *Oxford Movement* ein Problem wahrnehmen, auf das hin sie als politische *pressure groups* im Blick auf die Erneuerung der christlichen Kirchen tätig werden. Derartige Bewegungen, die sich quer durch die Konfessionen und Denominationen formieren, verfolgen nicht die Absicht, die Gläubigen zur Änderung ihres Standortes zu bewegen. Mit einer Strategie der Anwaltschaft für eine Sache wollen sie vielmehr sensibilisierend wirken und so die Art der Leitung der kirchlichen Institution, an die sie sich wenden, verändern.²⁶

In diesem Zusammenhang muss sofort die liturgische Bewegung erwähnt werden. Diese geht aus von monastischen Kreisen, und mit Abt Prosper Guéranger meldet sie die Forderung an, die lateinische Liturgie von der Überkrustung durch einen „Devotionalismus“, d.h. durch sekundäre Andachtsformen, zu befreien, um sie in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen. Die liturgische Bewegung, zunächst Ausdrucksform der Kultur der Restauration, übernimmt sodann im Lauf des 19. Jahrhunderts eine wichtige Funktion, weil sie die Blockade durch jene instinktive Identifizierung von Wahrheit und Immobilismus lockert, welche die politische und theologische Kultur des Intransigentismus gekennzeichnet hatte.²⁷ Sie stellt aber die These auf, dass man sich nicht im Namen des „Fortschritts“, sondern nur im Namen einer „Restauration“ auf den Gottesdienst berufen dürfe. Das macht sie gegenüber römischen Verdächtigungen unverwundbar, und es erlaubt dem päpstlichen Lehramt sogar, ihre Vorschläge Schritt für Schritt zu übernehmen.²⁸

Dem nicht unähnlich ist die Bewegung der Rückkehr zu den patristischen Quellen. Auch in diesem Bereich versucht eine Gruppe von Theologen, die vielfältigen Stimmen des lateinischen und vor allem des griechischen Altertums wieder einzubringen in das starre Schema des Neothomismus, der in den katholischen Schulen dominiert.²⁹ In diesem Bereich jedoch schlägt die römische Zentrale Alarm, und zwar schon in den dreißiger Jahren, als ein junger Hochschullehrer aus dem Dominikanerorden in seiner Antrittsvorlesung vorschlägt, die Theologie des Thomas von Aquin in ihrem historischen Sitz im Leben neu zu lesen, nämlich als Modell einer lebendigen und dialektischen Inbezugsetzung von Zeit und Evangelium. Schon damals (1936-1942) erfolgt blitzartig die Verurteilung durch das *Sacrum Officium*.³⁰ Und schon wenig später brach über die Wortführer dieses Versuches des *réssourcement*, der Rückkehr zu den Quellen, das Schweigeverbot herein, das erst mit der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils und dem durch das Konzilsereignis geschaffenen neuen Klima wieder aufgehoben wurde.³¹ Noch größeren Gefahren ausgesetzt ist die Bibelbewegung: Der Gedanke, dass die historisch-kritische Methode auf die Interpretation der biblischen Schriften angewandt werden könne, und zwar als Geste der intellektuellen Loyalität gegenüber der modernen Kultur und als Bemühen um eine neue, der heutigen Zeit angemessene Apologetik, kennzeichnet jene Einstellung, die der Heilige Stuhl als die „Synthese aller Häresien“ deutet und unterdrückt: den Modernismus.³² Eine ununterbrochene Folge von Maßregelungen durch das *Sacrum Officium* macht den katholischen Exegeten das Leben äußerst schwierig. Aber das Entstehen einer Vielzahl von Zeitschriften und Forschungsgruppen, welche die Bewegung ausmachen, wird selbst auf die römischen Kreise anregend wirken und ermöglichen, dass Interessen, Kompetenzen und Anregungen überleben, denen Pius XII. dann mit der Enzyklika *Divino afflante* teilweise Gerechtigkeit widerfahren lässt (1943).³³

Die wichtigste und den größten Gefahren ausgesetzte dieser Bewegungen wird jedoch die ökumenische Bewegung sein. Diese Bewegung, die voraussieht, dass die Wiederherstellung der Einheit der Kirchen eine Möglichkeit und eine Aufgabe ist, zu der die Christen des 20. Jahrhunderts berufen sind, war entstanden innerhalb der Welt des Protestantismus, aber sie gewinnt auch Anhänger in römisch-katholischen Kreisen. Die Päpste hatten zwar ein „unionistisches“ Engagement zugelassen und ermutigt, das diejenigen, die sich entfernt hatten, um in Irrtum zu verfallen, zur „Rückkehr“ in ein väterlich und wohlwollend gewordenes Rom bewegen sollte. Ihre Einstellung zu einer Auffassung von Einheit, die den theologischen Sinn der unterschiedlichen Vielfalt von Christen zu erkennen suchte, war jedoch hart³⁴; hart gegen die belgischen Versuche in den zwanziger Jahren, die Begriffe Einheit, Union und Absorption im Dialog zu artikulieren; hart gegen die nachfolgende Beteiligung katholischer Christen an der Bewegung als solcher: Über sie bricht 1928 die unbeugsame Verurteilung durch die Enzyklika *Mortalium animos* herein; besonders hart gegen jene Theologen wie z.B. Yves Congar, die versuchen, Grundsätze eines „katholischen Ökumenismus“ zu formulieren, um zu verhindern, dass die römische Kirche diesen *kairós* verschlafe.³⁵

Dieser summarischen Liste könnte man noch die Namen von Bewegungen minderer internationaler oder interkonfessioneller Ausdehnung zufügen, angefangen von den Slawophilen der russischen Orthodoxie bis hin zu den griechischen Onomatomachen, von den Bewegungen zur Weckung der Verantwortung katholischer Laien bis hin zu den Bewegungen politischer Art. Aber die in dieser ersten Annäherung an unser Thema genannten Namen könnten schon einen Umkreis umschreiben, in dem wir mit diesem Heft für die aktuelle Geschichtsschreibung nichts Neues leisten können.

IV. Mobilisierungsbewegungen

Das Entstehen von katholischen Vereinigungen erscheint schon im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts als eine „christlich-soziale Bewegung“, die Massen von Gläubigen zusammenführt und ihnen einen organisatorischen Rahmen bietet.³⁶ Im Blick auf andere kulturelle Welten genügt es, an die Erweckungsbewegung der Pfingstler in den Vereinigten Staaten von Amerika zu denken. Derartige Formen werden *sectarian* genannt, nicht um sie abzuwerten, sondern um ihre innere Organisation und ihre Beziehungen zu den etablierten Kirchen zu beschreiben. In den katholischen Teilen Europas dagegen verschmilzt die Art, wie von Bewegung geredet wird, mit dem Vokabular der katholischen Aktion, des neuen Rahmens, in den die Päpste die Mobilisierung der Laien einordnen. Die katholische Bewegung (der Begriff „Bewegung“ ist übrigens nach dem Ersten Weltkrieg stark belastet dadurch, dass der Faschismus und der Nationalsozialismus ihn mit ihrer Selbstdarstellung „besetzen“) beschreibt die historische Erfahrung: Die katholische Aktion, die Millionen Menschen umfasst, wird jedoch von oben geschützt, anders als gleichzeitig entstehende autonom organisierte politische Unternehmungen wie etwa die 1926 verurteilte *Action Française*.³⁷ Innerhalb der katholischen Aktion konkurrieren zwei Organisationstheorien: das italienische Modell der *Azione cattolica* mit Gruppierungen, die nach Geschlecht und Alter aufgeteilt sind, und das französisch-belgische Modell der auf soziale Milieus und Berufsstände spezialisierten Ausrichtung; aber die konkret verwirklichten Organisationsformen³⁸ sind sehr vielfältig: In einigen Ländern bleibt die Organisationsstruktur der katholischen Aktion vorherrschend und gewinnt an Raum auf Kosten der alten bruderschaftlichen Netzwerke; in anderen Ländern werden der katholischen Aktion im weiteren Sinne bereits bestehende und autonome Vereinigungen (wie der *Quickborn* oder die *Großdeutsche Jugend*) eingegliedert; dasselbe gilt für Vereinigungen unter Kontrolle der Bischöfe (wie den 1919 vom Kölner Kardinal Hartmann gegründeten *Bund Neudeutschland* für die studierende Jugend, der von den Bischöfen ernannte geistliche Leiter hat); oder Gruppen, die Kulturen entsprechen, die von den in Europa üblichen Modellen für den Kampf gegen die Säkularisierung weit entfernt sind (wie die von Dorothy Day in Amerika gegründete kommunitaristische Bewegung).³⁹ Innerhalb der katholischen Massenbewegung, auf die eine totalitäre politische

Macht starken Druck ausüben kann⁴⁰, entsteht dann die Idee, dass gerade im Blick auf die Rückeroberung der Gesellschaft für Christus die Schaffung einer „neuen christlichen Kavallerie“⁴¹, also einer schnellen und schlagfertigen Eingreiftruppe, nötig und nützlich sei, als deren Rekrutenschule die katholische Aktion dienen könnte. Von der Massenbewegung unterscheiden sich tatsächlich Experimente, die eine weitere Vervollkommnung versuchen, sei es in der intellektuellen Verfeinerung, in der Ausbildung einer katholischen Führungselite⁴², in der theoretischen Aufarbeitung von Erfahrungen großer spiritueller Strenge, in einer bisher ungekannten Verbindung von Heiligkeitsstreben und Leben im Laienstand oder auch einer bekannteren Verknüpfung von Weihepriestertum und militanter Vereinigung.⁴³

Pius XII. fällt die schwierige Aufgabe zu, alle diese Impulse zusammenzuhalten und ihnen die Richtung zu weisen. Einerseits verschafft er der entstehenden „Kavallerie“ einen juristischen Rahmen: Es ist Papst Pacelli, der den Weg zur Bildung von Säkularinstituten öffnet und verschiedenen von ihnen die päpstliche Anerkennung gewährt. Andererseits bemüht er sich, die Organisationsstrukturen der Laienschaft, was Rechte, Pflichten und Abhängigkeitsverhältnisse betrifft, gedanklich im Rahmen der katholischen Aktion anzusiedeln. Sein gedanklicher Ansatz ist eine Konzeption, in der die gesamte Kirche eine Bewegung *ist*: Man kann sagen, dass die langsame Entfaltung dieser These, die eine Antwort auf die Analyse des Niedergangs der Kirche und auf die Notwendigkeit der Festschreibung einer Theologie des Laienstandes sein will, ein Reifestadium erreicht hat, als Pius XII. 1951 auf dem Weltkongress für das Apostolat der Laien sagt: „Die Kirche dafür sorgen zu lassen, mit ihren eigenen Mitteln ihre Aktion zu gewährleisten: [...] Das war der Ursprung dessen, was man die katholischen Bewegungen nennt, die unter der Leitung von Priestern und Laien, die, stark durch ihre festgefügte Organisation und ihre aufrichtige Treue, die große Masse der Gläubigen mitreißen zum Kampf und zum Sieg.“ In dieser Kirche-als-Bewegung wird der unsichere und schüchterne Fürst Pacelli zum Propheten, in dessen Vision schon der Augenblick bevorsteht, „in dem man die Massen von überall her auf dem riesigen Platz vor Sankt Peter zusammenströmen sieht, um seinen Segen zu empfangen und sein Wort zu hören“.⁴⁴

V. Bewegungen, in denen die „Kirche-als-Bewegung“ Gestalt annimmt

Dieses von einer visionären und erregten Stimmung erfüllte Klima kennzeichnet mit aller Wucht die katholische Aktion selbst, die sich aufreißt in einem exzessiv kämpferischen Geist.⁴⁵ Aber gerade in diesem Klima entstehen viele Initiativen, die sich gegen Ende des 20. Jahrhunderts im Westen den Namen „Bewegung“ zu eigen machen werden. So z.B. die aus mystischen Erlebnissen hervorgegangene Bewegung von José M. Escrivá, der 1928 eine Gemeinschaft gründet, die er kurz und bündig *Obra de Dios* (lat. *Opus Dei*) nennt⁴⁶; oder unter extremen Bedingun-

gen entstandene Bewegungen, wie z.B. die Bewegung von Priestern, die sich in der Nachfolge von Marcial Maciel zu „Legionären Christi“ proklamieren. Diese Bewegungen wollen etwas mehr, als vom Papst nur als eine Absplittterung von der katholischen Aktion anerkannt zu werden.⁴⁷ So wie schon das machtvolle Netzwerk der Bewegung „Per un mondo migliore“ („Für eine bessere Welt“), die von dem Jesuitenpater Riccardo Lombardi im Anschluss an eine Ansprache Pius' XII. gegründet wurde⁴⁸, beschränken sich diese Bewegungen nicht darauf, sich des Vereinsrechtes zu bedienen. Viele von ihnen – aber nicht z.B. die *Focolari*⁴⁹ – erben von der katholischen Aktion die Fähigkeit, in den politischen Raum auszustrahlen; von den Erneuerungsbewegungen entlehnen sie die Fähigkeit, einen Dialog zu führen und gleichzeitig eine Institution herauszufordern, die ihr gegenüber misstrauisch, wenn nicht gar feindselig gesonnen ist. Vor allem aber kehren sie die Vorstellung von der Deckungsgleichheit zwischen Kirche und Bewegung, wie sie im Zentrum der Vision Pius' XII. stand, um: Aus der Kirche-als-Bewegung wird so die Vision einer Bewegung-als-Kirche. So werden diese in einer konkreten Erfahrung enthaltenen Züge von der neuen Vision radikalisiert. Die Befehlskette verläuft nun von oben nach unten, vom Gründer zur Basis hin. Die Weihe wird zum Sakrament des Aktivismus, was auch Konsequenzen für die Verheirateten hat. Das Thema Rückeroberung der Gesellschaft wird zum Ziel, das sowohl die Praxis der Geheimhaltung als auch die äußerste Sichtbarkeit der Bewegung in der Gesellschaft rechtfertigt. Schließlich und endlich wird trotz allen bereits bei Maurras sichtbar gewordenen Risiken die direkte Aktion der langsam wirkenden Kultur der Vermittlung und Planung vorgezogen.⁵⁰

Diese mit dem Charisma eines Gründers verbundenen geistlichen Erfahrungen, die nicht kleiner sind als in den Ordensgemeinschaften, die aber offen sind für Männer und Frauen *degentes in saeculo*, die also in weltlichen Verhältnissen leben, bedienen sich der verfügbaren geistlichen und kirchenrechtlichen Materialien: Wenn Pater Lombardi sofort die Rechtsfigur der Bewegung wählt, so beschreiben sich die anderen als fromme Vereinigungen, Kongregationen, Werke, Säkularinstitute, als Gemeinschaften, die aus ihrer Bezugskultur Mentalität und Stilelemente mitbringen. Es ist tatsächlich typisch für die dreißiger Jahre, vor allem für Escrivás *Obra de Dios*, zu glauben, dass eine kleine Falange von Agitatoren die Welt verändern könne. Und noch typischer für das römische Gewebe, in dem die alten marianischen Kongregationen (die zwischen den beiden Kriegen zu „Gemeinschaften christlichen Lebens“ werden und von Pius XII. als ein „Typ“ der katholischen Aktion anerkannt werden⁵¹) ist die starke Verzahnung mit der Welt des Politischen. So wäre es nicht angebracht, andere Erfahrungen, die innerhalb der katholischen Aktion oder gegen sie gemacht wurden, rückwirkend in demselben Licht zu betrachten: z.B. das Modell der *Cursillos de Cristiandad*⁵², die Familiengruppen, die das durch die sexistische Geschlechtertrennung der katholischen Aktion entstandene Vakuum füllen⁵³, die *Focolari*, die Bewegung *Pro sanctitate*, die sich in Rom um Bischof Giaquinta sammelt⁵⁴, und nicht zuletzt die Studentenvereinigungen wie die *Gioventù studentesca*, die sich in Mailand um Pater Turollo und Don Luigi Giussani formiert hat.⁵⁵

VI. Die konziliare Wende und die Revision des Vokabulars

Die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil kommende Wende verändert die Sprachstile der Ekklesiologie und die historisch-politischen Horizonte, innerhalb deren alle jene Welten gedacht und definiert worden waren.

Einerseits sehen die Erneuerungsbewegungen, dass alle ihre eigenen Anliegen durchgesickert waren und aufgenommen wurden.⁵⁶ Andererseits muss die katholische Aktion sich neu denken, weil der universalistische Anspruch und die direkte Abhängigkeit vom Papst in dem Augenblick zur Diskussion gestellt wird, in dem der Laie vom Beauftragten für die Rechristianisierung der Gesellschaft zum Mitglied des Volkes Gottes befördert wird, das zur Heiligkeit des Taufstandes berufen und handelndes Subjekt der geschwisterlichen Menschheitsfamilie ist.⁵⁷ Schließlich müssen die mit Pius XII. entstandenen Bewegungen-als-Kirche ihren Ort in einer Kirche überdenken, die ihr Selbstverständnis als Bewegung der Bewegungen abgelegt hat und sich nun als die *Communio ecclesiarum* sieht.⁵⁸ Hinsichtlich des innerkirchlichen Vergemeinschaftungsprinzips dominiert die hohe Bewertung des Gründungsscharismas, das dem Papst zu einer Beurteilung dargelegt wird, die mehr einer Heiligsprechungsbulle ähnelt als der empirischen Betrachtung der alten Einrichtung der rechtlichen Anerkennung.⁵⁹ Und die Person des Papstes schützt vor dem Misstrauen der Bischöfe oder der Kurie: So lässt die Tatsache, dass die *Legionäre* 1965, die Mitglieder der *Neokatechumenalen Bewegung* 1974 und die Mitglieder von *Comunione e liberazione* leibhaftig vor dem Papst erscheinen dürfen, sie aus dem „Limbus“ hervortreten.⁶⁰

Während in allen Ecken der katholischen Kirche die „Agonie der Pfarrgemeinden“ verkündet wird und die Rezeption der Ekklesiologie der Ortskirche trotz allen Hindernissen voranschreitet, sind die letztgenannten Erfahrungen Antworten auf die Krisen und die Zeichen von Ungeduld. Die Jugend ist nicht der einzige Faktor, aber sie spielt doch die Hauptrolle in dieser Phase von Neugründungen und des überaus schnellen Verschwindens von Altem: Es ist allgemeine Überzeugung, das Klima der Nachkonzilszeit als solches sei „prophetisch“ und mache Experimente, Erkundungen und Abenteuer mit dem „Geruch des Utopischen“ zur Pflicht. Der Geschichten gibt es viele und unterschiedliche: so unterschiedlich wie die Rhythmen des Wachstums sind, die Salden von Austritten und Neueintritten, die Beziehungen zur lokalen und römischen kirchlichen Autorität, die Einwurzelung auf Ortsebene, die Aktionsformen, die internen Hierarchien, die Aufteilung der Zuständigkeiten zwischen Klerikern und Laien, die Rolle des Gründers, das politische Engagement, das Zahlenverhältnis, in dem die verschiedenen Generationen vertreten sind, die internationale Ausdehnung, das Verhalten zu den anderen Kirchen, die Strukturen zur Sicherung der materiellen Existenz, die Einstellung bezüglich der Berufung zum Ordensstand oder ehelichen Leben ...

Unter dem Blickwinkel der Ereignisse gesehen, gibt es nichts Neues. Aber etwas Neues ist zu vermelden, was die Proportionen betrifft, wie sich dieser Ozean von unterschiedlichsten Erscheinungen, die bei allen oft härtesten Antagonismen den

gemeinsamen Namen „Bewegungen“ tragen, darbietet. Gewiss spielen zugunsten dieser nicht bloß verbalen Homologie einige Ereignisse mit, welche die Veränderungen verschiedener Verhältnisse in der Zeit zwischen dem Montini-Pontifikat und der Nachkonzilszeit kennzeichnen: Man denke nur an die Entscheidung der *Legionäre*, sich in Rom niederzulassen, an die Erhebung des *Opus Dei* zur *Praelatura nullius*, an die Unterstützung der *Legio Mariae* und der charismatischen Bewegung durch Kardinal Suenens, an die Erfolge der *Neokatechumenalen Bewegung* bei der Nachwuchswerbung in einer Zeit des Personal Mangels.⁶¹

Vor allem aber ist es Johannes Paul II., der in dieser Pluralität eine einigende und für die Kirche nötige Kraft erkennt, deren Elemente - mehr in ihrer Praxis als in ihrer Theologie - dazu bestimmt sind, sich zu vermischen. Dies ist ein Prozess, der in einer Phase, in der Bewegungen und Institute sich noch als verschieden voneinander empfanden, 1981 mit dem Treffen in Rocca di Papa begann.⁶² Aus diesem Treffen entsteht eine Reihe von Gesprächen, die in den nachfolgenden Jahren veranstaltet wurden⁶³ und die in die lebhafteste Debatte auf der Bischofssynode im Jahre 1987 mündeten. Diese Synode war dem Thema „Die Laien in der Kirche“ gewidmet.⁶⁴ Tatsächlich macht gerade der Nachdruck, mit dem von oben her auf diese Gruppen hingewiesen wird, den Bischöfen die Beziehung zu ihnen schwierig - auch wenn diese nicht in jener Sonderform auftreten, wie sie den Traditionalisten eigen sind.⁶⁵ Das Thema wird dann auf dem Kongress für das Kanonische Recht 1989 diskutiert werden⁶⁶, aber nunmehr ist nicht mehr die Zeit der Analyse, sondern die Zeit der Polemik, in der auch die Diskussion über die mit Heiligssprechungen verfolgte Politik nicht fehlt.⁶⁷

Und in der Polemik versäumt Johannes Paul II. nicht, die Bewegungen als Protagonisten vieler Mobilisierungsiniciativen zu stützen, vor allem bei jener Zeremonie an Pfingsten 1998, bei der der Papst den Gründern der größten und repräsentativsten Bewegungen, die zum Kongress in Rom zusammengekommen sind, feierlich seinen Dank abstattet: Der Papst versteht sie als Hebel der „neuen“ Evangelisierung und als Frucht des Konzils.⁶⁸ Bei all ihrer Verschiedenheit und ihren offenkundigen Antagonismen akzeptieren die Bewegungen diese gegenseitige Anerkennung, die ihnen die Gewähr gibt, dass sie gesehen werden, dass sie Kraft und Schutz daraus beziehen können.

Das Thema weckt aber weiterhin lebhafteste Polemik: Unter den Kirchenrechtlern, von denen einige sich zögernd verhalten gegenüber einer Weise, das Recht der Gläubigen, Vereinigungen zu bilden, als ein Privileg zu beschreiben, das den „einfachen“ getauften Christen diskriminiere⁶⁹; unter den Theologen, die nicht immer bereit sind, autobiographische Schilderungen als *raison d'être* für (heute nicht mehr so häufige) Schikanen und für Privilegien gelten zu lassen⁷⁰; unter den Soziologen, die über die Tatsache diskutieren, dass die Bewegungen nicht in den Raster der Kategorien Kirche/Sekte oder in den verfeinerten Raster des vermehrten Angebotes an religiösen Produkten auf dem katholischen „Supermarkt“ eingeordnet werden können⁷¹; unter den Bischöfen und Priestern, die sich angezogen und zugleich bedroht fühlen von einem Protagonismus, der ein wenig Erfahrung als Angebot für alle ausgewählt hat⁷²; unter den Aktivisten der

Bewegungen selbst, die zu Koalitionen mit oftmals sehr ungleichartigen Wirklichkeiten gezwungen werden und verantwortlich gemacht werden für all das, was dieser unnatürlichen Agglomeration zugeschrieben wird.

VII. Eine Zukunft anderer Art

Was sich aus diesem soeben skizzierten Bild, das den Leser und die Leserin nur in die gesamte von den Autoren und Autorinnen dieses Heftes geleistete Arbeit einführen will, ergibt, ist also die Einsicht, dass das Panorama nicht stabil ist, dass es nicht auf einen einzigen Nenner zu bringen ist.

Auf Seiten der Bewegungen gilt, dass der größte Teil von denen, die heute den Anspruch erheben, sichtbar zu werden und Kraft entfalten zu können, noch den Übergang zu einer zweiten Generation führender Persönlichkeiten vor sich hat. Von ihnen kann man nur schwierig voraussagen, wie sie kommende Belastungen überleben werden. Trotz dem lebenswürdigen Entgegenkommen der Webmasters vieler Bewegungen und des Päpstlichen Rates für die Laien war es unmöglich, ein Bild zustande zu bringen, mit dem Vergleiche angestellt werden könnten bezüglich der Personalanwerbung, der Ausbreitung und des Durchschnittsalters der Organisationen: Es handelt sich hier jedenfalls um Zahlen, die blass bleiben im Vergleich mit den Zahlen der Mailänder katholischen Aktion der dreißiger Jahre, wovon aber drei Dutzend Jahre später nur noch wenig übriggeblieben war ... Abgesehen von der Frage der Quantität und von physiologisch bedingten Zufällen bleibt es jedenfalls ein ungelöstes Problem, wer auf welche Weise das Nebeneinander von Bewegungen regeln wird, die so verschieden sind aufgrund von Stil und spirituellen Einflüssen, auf welche ihre - in Qualität so unterschiedlichen und offenkundig von so vielen unterschiedlichen Ekklesiologien zeugenden - Statuten naturgemäß keinen Zugriff ermöglichen.⁷³

Andererseits macht auch auf Seiten des territorial geprägten Katholizismus die Mobilität der Menschen die *cura pastoralis* zu einem Unternehmen, das durch viel Zufälliges bedingt ist, zu einem Unternehmen, das nicht nur keine starren Grenzen hat, sondern es auch mit der Kultur des Klerus und den Bezugsmodellen aufnehmen muss, die es in der päpstlich verfassten Kirche und in der Gesellschaft vorfindet. Und neue Bewegungen, die quer zu den konfessionellen oder kulturellen Trennungslinien verlaufen - der pazifistische Radikalismus, die Ökologiebewegung, der Feminismus, der Archipel der Globalisierungsgegner - erheben von neuem in Bereichen, in denen es um ganz unterschiedliche Ideen geht, den vorrangigen Anspruch, sichtbar zu werden.

Selbst wenn es also eine Gefahr der Sektenbildung⁷⁴ gibt, selbst wenn die Mutterrolle der Kirche sich darbietet als Grund für den Wettkampf zwischen ihren Kindern und Stiefkindern und wenn den Bewegungen in dieser Zerreißprobe eine heikle Rolle zukommt, so ist das Problem, das ihre historische Dynamik in den Vordergrund rückt, viel umfangreicher: Der gesamte Katholizismus muss sich entscheiden, ob nach Überschreiten der Schwelle zum neuen Jahrhundert und

vierzig Jahre (ein biblisches Zeitmaß!) nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Entfaltung seiner Identität zu einem großen Netzwerk von geschützten Räumen führen soll, die einer Klientel eingetragener Mitglieder vorbehalten sind, oder aber zu einem offenen, menschenfreundlichen, gastlichen „Wallfahrtsort“, der – wie es in einem alten eucharistischen Hochgebet heißt – „jeden mit seiner besonderen Begabung, jeden mit seiner besonderen Last“ willkommen heißt.

¹ P. Ringault, *Renouveau et l'Eglise: les communautés nouvelles*, Paris 1989; Gérard Cholvy, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France (XIXe-XXe siècle)* Paris 1999.

² Alberto Melloni, *Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart*, Freiburg 2002 (*Il conclave. Storia di una istituzione*, Bologna 2001).

³ A. Favale (Hg.), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologo-spirituali ed apostoliche*, Rom 1982; aus einem sehr italienischen Blickwinkel: A. Giolo/B. Salvarani, *I cattolici sono tutti uguali? Una mappa dei movimenti della Chiesa*, Genua 1992.

⁴ Bruno Secondin, *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella chiesa*, Mailand 1991.

⁵ J. Beckford, *Religious Organization: a Survey of Some Recent Publications*, in: Archives des sciences sociales des religions (1984/19) 83–102; als Gegenposition dazu beachte man das Engagement der *Alleanza cattolica*, einer Organisation, die ultrakonservative Positionen vertritt. Sie schlägt Alarm gegen die Aktivitäten der Sekten, wobei der Advokat M. Introvigne sie unterstützt mittels der Hilfen, die er zu den Aktivitäten von Cesnur („Centro Studi sulle Nuove Religioni“ in Turin) beisteuert. Näheres darüber bei www.cesnur.it.

⁶ Zur Verwendung als Synonym für Aufruhr vgl. Johann Balthasar Schuppius, *Lehrreiche Schriften* (1684) 722, zit. von J. Freese in: PhW; als Lexikonartikel erscheint der deutsche Begriff *Bewegung* bei Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der deutschen Mundart*, 2. verm. u. verbesserte Ausgabe, Leipzig 1793–1801; in der Ausgabe von 1811: 965.

⁷ Carl Philipp Gottlieb von Clausewitz, *Umtriebe*, in: *Politische Schriften und Briefe*, herausgegeben von Hans Rothfels, München 1922.

⁸ J. Freese verweist auf den Stichwortartikel *Bewegung und Reaktion* in: *Conversations-Lexikon der neuesten Zeit und Literatur* 2 (1832) 245–248. Auch Hegel spricht von Bewegung in seinen Erwägungen zur Julirevolution. François Goguel, *La politique des partis sous la 3e République*, Paris 1948; ders., *La politique en France*, Paris 1981; Goguel bemerkt, dass eine solche Dichotomie nicht aufrechterhalten werden konnte, als im 20. Jahrhundert der Widerstand eine positive Wertung erfuhr.

⁹ Owen Chadwick, *The Spirit of the Oxford Movement*, Cambridge 1990.

¹⁰ Auguste Comte, *Le traité général du progrès humain*, Paris 1853 (zu Kapitel I); Auf das Buch von L. Stein, *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreich. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, 1842, verweisen O. Brunner/W. Conze/R. Kosseleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1972–1984.

¹¹ Alfred Fouillée, *Le mouvement et la conception sociologique du monde*, Paris 1896.

¹² Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, erschienen 1933; heute in: ders., *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995.

¹³ Eric J. Hobsbawm, *Social-Rebellen. Archaische Sozial-Bewegungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Erstausgabe 1962, auch in: Sammlung Luchterhand Nr. 2197.

¹⁴ Von der mediaevistischen Geschichtsschreibung, wie sie vertreten wird von E. Demolins, *Le mouvement communal et municipal au Moyen Age*, Paris 1875, bis hin zur Rezeption in der erzählenden Darstellung der Lehrentwicklung in Joseph de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris 1914.

¹⁵ Gerade Bernard Plongeron, *L'abbé Grégoire et la République des savants*, Paris 2001, weist hin auf Grégoires *Histoire des sectes religieuses*; das Werk, das 1814 in 2 Bänden erschienen und unverzüglich von der Polizei Napoleons beschlagnahmt worden war, erschien 1828 in einer Neuauflage von 5 Bänden. Es enthielt nahezu 100 Seiten *Prolegomènes*, auf denen der gelehrte Priester nicht weniger als 70 mehr oder weniger aus dem Christentum hervorgegangene Sekten aufführte

¹⁶ Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie*, Paris 1967; weitere Elemente in: Liberté - Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité, Paris 1988.

¹⁷ Ernesto Vercesi, *Il movimento cattolico in Italia (1870-1922)*, Florenz 1923, bildet den Anfang einer Reihe, die auch ein umfangreiches Lexikon herausgebracht hat: Giorgio Campanini/Francesco Traniello (Hg.), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, 3 Bd., Bologna 1980-1997. Für Frankreich siehe: Y. Tranvouez, *Catholique d'abord: approches du mouvement catholique en France (XIXe-XXe siècle)*, Paris 1990.

¹⁸ Guido Verucci, *Félicité Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Bologna 1977.

¹⁹ Gérard Cholvy (Hg.), *Mouvements de jeunesse chrétienne et juifs. Société juvénile dans un cadre européen, 1799-1868*, Paris 1985; aus italienischem Blickwinkel: Danilo Veneruso, *La Gioventù Cattolica e i problemi della società civile e politica italiana dall'Unità al Fascismo (1867-1922)*, in: La „Gioventù Cattolica“ dopo l'Unità 1866-1968, Rom 1972, 1-137.

²⁰ Vgl. Rudolf Lill/Francesco Traniello (Hg.), *Il Kulturkampf in Italia e nei paesi di lingua tedesca*, Bologna 1992.

²¹ Zur Auflösung der *Opera dei congressi* im Jahre 1904 und dem Entstehen der drei *Unioni* (Volksunion, Wählerunion und wirtschaftlich-soziale Union) infolge von *Il fermo proposito* von 1905 vgl. Liliana Ferrari, *Una storia dell'Azione cattolica: gli ordinamenti statutari da Pio IX a Pio XII*, Genua 1988.

²² Gegen das (zu einem möglichen Gegenbegriff werdende) Establishment gerichtet ist das Entstehen von Bewegungen pfingstlerischen Typs und von neuen Kirchen wie denen der afrikanischen Propheten. Vgl. dazu: Adrian Hastings, *A History of African Christianity 1950-1975*, Cambridge² 1986.

²³ Andrea Riccardi, *Intransigenza e modernità. La chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Rom/Bari 1996.

²⁴ Walter Lacqueur, *Die deutsche Jugendbewegung: Eine historische Studie*, Köln 1983; *La „Gioventù Cattolica“ dopo l'Unità*, aaO., vgl. Anm. 19; für Frankreich: Gérard Cholvy, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France (XIXe-XXe siècle)*, Paris 1999. Für die Pfadfinderbewegung vgl. Carine Charbier, *L'adoption du scoutisme par l'Église catholique en France pendant l'entre-deux-guerres: pour des Scouts catholiques ou des Catholiques scouts?* M.M. Sorbonne 1995.

²⁵ Zur Idee von Gerd Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München 1977, vgl. den Aufsatz von Claudio Gianotto in diesem Heft.

²⁶ Etienne Fouilloux, *Une église en quête de liberté: la pensée catholique française entre modernisme et Vatican II*, Paris 1998; ders., *Au cœur du XXe siècle religieux*, Paris 1993.

²⁷ Guy-Marie Oury, *Dom Guéranger. Moine au coeur de l'Église*, Sablé-sur-Sarthe 2000.

²⁸ Vgl. Maria Paiano, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Rom 2000.

²⁹ Étienne Fouilloux, *La collection „Sources Chrétiennes“*. *Éditer les Pères de l'Église au XXe siècle*, Paris 1995.

³⁰ Vgl. Marie-Dominique Chenu, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, hg. von Giuseppe Alberigo, Genua 1982.

³¹ Vgl. Giuseppe Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Löwen/Mainz, Bd. 1: 1997; Bd. 2: 2000. Bd. 3: 2003. Bd. 4 und 5 sind in Vorbereitung.

³² Pierre Colin, *L'audace et le soupçon: la crise dans le catholicisme français 1893-1914*, Paris 1997.

³³ Mauro Pesce, *Dalla enciclica biblica di Leone XIII „Providentissimus Deus“ (1893) a quella di Pio XII „Divino Afflante Spiritu“ (1943)*, in: C. M. Martini/G. Ghiberti/M. Pesce (Hg.), *Cento anni di cammino biblico*, Vita e Pensiero, Mailand 1995, 39-100.

³⁴ Vgl. Étienne Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982.

³⁵ Vgl. Raymond Loonbeck/Jacques Mortiau, *Un pionnier, dom Lambert Beauduin (1873-1960). Liturgie et Unité des chrétiens*, Louvain-la-Neuve 2001; André Vauchez (Hg.), *Cardinal Yves Congar (1904-1995)*, Paris 1999.

³⁶ Vgl. Tiziano Veggian, *Il movimento sociale cristiano nella seconda metà di questo secolo*, Vicenza 1899.

³⁷ Jacques Prévotat, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation (1899-1939)*, Paris 2001.

³⁸ 1924 gründete Cardijn in Belgien die *Jeunesse Ouvrière Chrétienne*, worauf bald die Gründung der Zwillingsorganisation in Frankreich folgt und dann auch die Gründung in Spanien. Vgl. M. A. Walckiers, *Sources inédites relatives aux débuts de la Joc en Espagne. Le rôle de Valladolid*, in: Gérard Cholvy (Hg.), *Mouvements de jeunesse chrétienne et juifs*, aaO. 269-288. Die J.O.C. wird die einzige Bewegung der Arbeiterjugend innerhalb der *Association catholique de la Jeunesse Française* und der entsprechenden Organisation in Belgien bleiben. Aber hier ist auch die Initialzündung für die berufsständische Spezialisierung in der katholischen Aktion geschehen: Es entstehen die *Jeunesse Agricole Catholique* (1929) und die *Jeunesse Étudiante Chrétienne* (1930), jeweils eine Sektion für die Seefahrer und die Selbständigen, in den Jahren 1935-1939 die Ligen katholischer Arbeiterinnen und Arbeiter (*Locf* und *Loc*), aus denen 1942 das *Mouvement Populaire de Familles* entsteht, dem schon 1946 der kirchliche Auftrag entzogen und das 1949 als kommunistenfreundliche Befreiungsbewegung und außerhalb der Kirche stehend erklärt wird. Auch in Spanien führt das Entstehen der *Hermandades de Obreros de Acción Católica* (Hoac = Arbeiterbruderschaften der Katholischen Aktion) zu Spannungen mit den Bischöfen, insbesondere nachdem die Hoac Ende der vierziger Jahre und Anfang der fünfziger Jahre eine entschieden antikapitalistische Einstellung annehmen. In Deutschland entsteht 1949 in Essen der deutsche Zweig der J.O.C., die Christliche Arbeiterjugend, aber unter ganz anderen Vorzeichen.

³⁹ 1933 gründen Dorothy Day und Peter Maurin das *Catholic Worker Movement*, das eine innerliche Bekehrung zugunsten der kommunitaristischen Revolution predigt. Vgl. Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience. History from Colonial Times to the Present*, Garden City 1985, 419-417.

⁴⁰ Das nationalsozialistische Regime schiebt dies alles in die Pfarrgemeinde ab und ermöglicht es so den Bischöfen, 1945 anstelle des Verbandsprinzips das Pfarrprinzip zur verpflichtenden Norm zu machen, das die nationalen Strukturen zu einer Föderation von Vereinigungen macht, die auf der Ebene der Pfarrgemeinden tätig sind.

⁴¹ J.-M. Mayeur, *Forme di organizzazione del laicato cattolico*, in: E. Guerriero/F. Traniello (Hg.), *I cattolici nel mondo contemporaneo 1922-1958*. Storia della chiesa XIII, Mailand 1991, 485.

⁴² Renato Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Bologna 1979; ders., *La Storiografia sulla Fuci [= Federazione universitaria cattolica italiana]: bilancio e prospettive*, in: *Alla ricerca delle storie della Fuci*, in: *Ricerca* 13 (1997/10-12) 25-28.

⁴³ Jerzy Kwiatkowski, *Gli Istituti Secolari nei documenti precodicali e nella legislazione canonica attuale*, Rom 1994. Später nimmt Pius XII. mit *Provida Mater* die Vorschläge auf, die ihm P. Agostino Gemelli - der Gründer der Katholischen Universität Mailand - hatte zukommen lassen: Er öffnet diesen Organisationen die Türen.

⁴⁴ Andrea Riccardi, *La chiesa di Pio XII educatrice di uomini e di popoli tra certezze e crisi*, in: *Chiesa e progetto educativo nell'Italia del secondo dopoguerra*, Brescia 1988, 9-36; das Zitat ist entnommen aus *Discorsi e Radiomessaggi* 13 (1951) 293-301; für die Rede im Französischen Fernsehen vom 17. April 1959: *Discorsi e Radiomessaggi* 11 (1949) 45-47. Der Eindruck von Schüchternheit im Tagebuch von Botschafter F. Charles-Roux, *Huit ans en Vatican. 1932-1940*, Paris 1947, 72.

⁴⁵ In Italien ist die Symbolfigur dafür Luigi Gedda. Dazu s. Giuseppe Alberigo, *Gedda ieri ... e anche oggi?* in: *Cristianesimo nella storia* 21 (2000) 687-694.

⁴⁶ Johannes Paul II. an das Opus Dei, 11. August 1979. Josemaria Esquivá de Balaguer, 1902 in Aragón geboren, hat im Jahre 1928 eine Vision von einer Bewegung „zur Heiligung der gewöhnlichen Dinge“. Das Werk erhält erst 1930 seinen Namen, als der weibliche Zweig entsteht. Im Februar 1943 wird die Priestergesellschaft vom Heiligen Kreuz gegründet. Sie trifft am 8. Dezember in Rom ein. 1946 kommt auch Esquivá nach Rom. 1947 erhält das Werk das *decretum laudis*, 1950 die endgültige Approbation.

⁴⁷ In: *Dizionario degli Istituti di perfezione*, 5 Bde., Rom 1978 s.v.; auch in: *New Catholic Encyclopedia - Jubilee Volume*, Detroit 2001, s.v.

⁴⁸ Vgl. Giancarlo Zizola, *Il microfono di Dio. Pio XII, P. Lombardi e i cattolici italiani*, Mailand 1990.

⁴⁹ Das autobiographische Zeugnis in F. Zamboni, *Chiara Lubich: l'avventura dell'Unità*, Alba 1991 (in 15 Sprachen übersetzt).

⁵⁰ Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain: une génération intellectuelle catholique*, Paris 1999.

⁵¹ Die gegen 1563 von Jean Leunis im Collegio Romano gegründete Marianische Kongregation wurde von Gregor XIII. als „congregatio primaria“ anerkannt. Als im Jahre 1773 der Jesuitenorden aufgelöst wurde, sorgte Clemens XIV. durch einen Erlass für das Überleben der Kongregation. Erst 1922 richtet der Generalobere der Gesellschaft Jesu ein Zentralsekretariat ein, das am 27. September 1948 durch das Schreiben *Bis saeculari* bestätigt wird. Nach dem Laienkongress im Jahre 1950 arbeitete man an neuen Statuten, die nach einigen Jahren (1953 durch den Papst) bestätigt wurden. Mit den von den „Gemeinschaften christlichen Lebens“ geschaffenen *Principia generalia*, die 1968 und 1971 von Paul VI. bestätigt wurden, fand die Bitte um eine einzige gemeinsame Regel Gehör. Vgl. F. Botta, *Le comunità di vita cristiana*, in: A. Favale (Hg.), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, Rom ²1982, 115-129. E. Villaret, *Les Congrégations Mariales*, Paris 1947.

⁵² Der Cursillo entstand 1942 und reifte 1948-1949 in den Kreisen der katholischen Aktion von Mallorca heran. Er versteht sich als Antwort auf einen Aufruf Pius' XII. Auch hier ist es ein Bischof, Juan Hervás y Benet, der nach einer Wallfahrt von 100.000 jungen Leuten nach Santiago die Gründung des ersten Cursillo anregt. Seit 1953 finden die Cursillos weitere Verbreitung.

⁵³ Die Familienbewegungen, *Domus christianae*, gegründet 1939 von Don Giovanni Rossi;

Gruppi di spiritualità familiare, 1961 von Msgr. Carlo Colombo gegründet; die *Équipes Notre-Dame*, 1939 von Henri Caffarel gegründet; das *Movimento Familiar cristiano*, 1948 von dem Ehepaar Llorente und dem Passionistenpater Pedro Rihards in Buenos Aires initiiert; das *Movimento di Rinascita cristiana*, 1943 in Rom von Albert Dauchy gegründet; vgl. T. Bertone, *Movimenti di spiritualità e apostolato familiare*, in: A. Favale (Hg.), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, aaO., 132–152.

⁵⁴ *Movimento Pro sanctitate*, 1947 in Rom von Guglielmo Giaquinta, Bischof von Tivoli, gegründet.

⁵⁵ Eine an der nachfolgenden Entstehung der Bewegung orientierte Rekonstruktion findet sich in: Massimo Camisasca, *Comunione e Liberazione. Le origini (1954–1968)*, Mailand 2001.

⁵⁶ Etienne Fouilloux, *Mouvements théologico-spirituels et concile (1959–1962)*, in: Mathijs Lamberigts/Cl. Soetens (Hg.), *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le Catholicisme oriental*, Leuven 1992, 185–199.

⁵⁷ Joseph Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Mailand 1975.

⁵⁸ Die reichhaltigste und umfassendste Reflexion findet sich in den beiden Bänden von Eugenio Corecco, *Ius et communio. Scritti di diritto canonico*, Asti 1997.

⁵⁹ Ebenfalls von Eugenio Corecco: *Profili istituzionali dei movimenti nella chiesa degli anni 80. Atti del I convegno internazionale*, Mailand 1982, 203–234; für Corecco ist die Bewegung Ausdruck eines Charismas, während die Kirche Ausdruck der Institution ist. Weniger eindeutig: Libero Gerosa, *Le charisme originaire. Pour une justification théologique du droit d'association dans l'Église*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 112 (1990) 224–235.

⁶⁰ Über die Protestbewegung vgl. Sidney G. Tarrow, *Democrazia e disordine. Movimenti di protesta e politica in Italia 1963–1975*, Bari 1990. Der Autor widmet dem Dissens in der katholischen Kirche umfangreichen Raum.

⁶¹ Peter Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen. Theologie - Spiritualität - Anstöße zum Gespräch*, Göttingen 2001.

⁶² Der Päpstliche Rat für die Laien, *Première rencontre des mouvements qui promeuvent la vie spirituelle des laïcs*, Rocca di Papa, 14–18 avril 1980, Città del Vaticano 1981. Zu den Unterschieden: A. Gilberto, *Movimenti ecclesiali e istituti secolari: una realtà da ascoltare*, in: *Presbyteri* 1980, 406–413. Außerdem: D. Grasso, *I movimenti carismatici e gli istituti secolari*, in: *Carisma e istituzione. Lo Spirito interroga i religiosi*, Rom 1983, 203–215. In jenem Jahr beginnt man von Seiten Roms auch das Modell der Jugendtreffen zu übernehmen, die von der Kommunität von Taizé in Burgund veranstaltet werden, die aber immer große Sorgfalt darauf verwandt hat, nicht zu einer Bewegung zu werden.

⁶³ Zum ersten Treffen in Rom (23.–27. September 1981): Massimo Camisasca (Hg.), *I movimenti nella chiesa degli anni 80. Atti del I convegno internazionale*, Mailand 1982. Eine ausgewogene Ansicht dazu findet sich im Editorial des Heftes zum Thema „I Movimenti nella chiesa oggi“ der Zeitschrift „La Civiltà Cattolica“ 132 (1981/3), 417–428. Das zweite Kolloquium fand vom 28. Februar bis zum 4. März 1987 in Rocca di Papa statt; ein Bericht darüber: *I movimenti nella chiesa. Atti del II Colloquio internazionale. Vocazione e missione dei laici nella Chiesa oggi*, Mailand 1987; das dritte Treffen fand vom 1. bis zum 4. April 1991 in Bratislava statt. Anstelle des vierten Kolloquiums kam es zur Einberufung des Pfingsttreffens von 1998.

⁶⁴ P. Vanzan, *Le grandi linee del dibattito sinodale sui laici nella Chiesa e nel mondo*, in: *La Civiltà Cattolica* 138 (1987/1) 40–50.

⁶⁵ Michael W. Cuneo, *The Smoke of Satan. Conservative and Traditionalist dissent in Contemporary America*, New York/Oxford 1997; zu den Vereinbarungen mit den Lefebvrianern: William Dinges, *Roman Catholic Traditionalism*, in: M. E. Marty/R. S. Appleby, *Fundamentalism observed*, Bd. 1, Chicago 1991, 66–101.

⁶⁶ Winfried Aymanns/Karl-Theodor Geringer/H. Schmitz (Hg.), *Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht*, München, 14.-19. September 1989, St. Ottilien 1989; insbesondere J.H. Provost, *The Realization of Ecclesiastical Purposes through and in Associations of Secular Law*, in: *Das konsoziative Element in der Kirche*, aaO. 751-769; J. Miras, *Carismas y estructuras activas: ¿un binomio necesario? Algunas reflexiones en torno a la institucionalización de los carismas*, in: *Das konsoziative Element in der Kirche*, aaO. 149-156; Eugenio Correco, *Istituzione e carisma in riferimento alle strutture associative*, in: *Das konsoziative Element in der Kirche*, aaO. 79-98.

⁶⁷ Eine Zeitung der Bewegung „Comunione e Liberazione“ veröffentlichte eine harte Attacke gegen Giuseppe Lazzati, den jüngst verstorbenen ehemaligen Präsidenten der Katholischen Aktion von Mailand und ehemaligen Rektor der Katholischen Universität dortselbst. Vgl. Daniele Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Turin 1993, 232-263; außerdem: A. Parola, *Giuseppe Lazzati un laico nell'Italia repubblicana*, im Druck. Derzeit wird das Thema der Eigenart der Bewegungen auch angesprochen in der Autobiographie von Maria del Carmen Tapia, *Beyond the Threshold. A life in Opus Dei*, New York 1987 (übersetzt in fünf Sprachen); hier wird aus dem Blickwinkel einer ehemaligen Führungskraft der Bewegung über das Leben innerhalb des Opus Dei berichtet; ebenso in dem auf denselben Ton gestimmten Buch von Gordon Urquhart, *Im Namen des Papstes: Die verschwiegene Truppe des Vatikans*, München 1977; [vgl. auch das ebenfalls Zeugnisse ehemaliger Opus-Dei-Mitglieder enthaltende Buch von Harald Schützeichel (Hg.), *Opus Dei. Ziele, Anspruch und Einfluss*, Düsseldorf 1992. Anm. des Übersetzers.]

⁶⁸ Päpstlicher Rat für die Laien, *I movimenti nella chiesa. Atti del convegno mondiale dei movimenti ecclesiali, Rom, 27.-29. Mai 1998*, Città del Vaticano 1999 (mit der Ansprache Papst Johannes Pauls II. an die Versammlung an Pfingsten 1998, 217-224). Dazu eine apologetische Interpretation in Christoph Hegge, *Il Vaticano II e i movimenti ecclesiali. Una ricezione carismatica*, Rom 2001.

⁶⁹ Zur Debatte vgl. J. Hendricks, *Consociationum fidelium approbatio et statuta*, in: *Periodica* 73 (1984) 173-190; Luis Martínez Sistach, *Las asociaciones de fieles*, Barcelona ³1994, worin auch ein Artikel über die für die überdiözesanen Vereinigungen zuständige kirchliche Autorität enthalten ist: Eugenio Correco u.a., *I diritti e i doveri del cristiano nella Chiesa e nella società*, Mailand 1981, 595-610.

⁷⁰ Päpstlicher Rat für die Laien, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, Rom 2000. Interessant ist auch, dass Kardinal Joseph Ratzinger in seinem Buch *Dialogo*, 227f., erklärt, die Bewegungen garantierten gleiche Würde, Gemeinschaft und wechselseitige Kommunikation.

⁷¹ Jean-Pierre Chantin (Hg.), *Les marges du christianisme: „sectes“, dissidences, ésotérisme*, Paris 2001.

⁷² Karl Lehmann, *I nuovi movimenti ecclesiali: motivazioni e finalità*, in: *Il Regno-Documents* (1987/1) 27-31. Bruno Secondin, *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella Chiesa*, Mailand 1991.

⁷³ Barbara Zadra, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti*, Rom 1997; auf den Seiten 143-160: Verzeichnis der Statuten und der Anerkennungsschreiben; es fehlt jedoch eine Analyse des anomalen - wenngleich von römischen Juristen bemängelten - Tatbestandes, dass in den Statuten der *Focolari* die aufschlussreiche Einschränkung festgeschrieben ist, welche die Nachfolge von Chiara Lubich in der Leitung des Werkes der *Focolari* einer Frau vorbehält.

⁷⁴ Bekannt sind die von den Parlamenten Frankreichs (1995) und Belgiens (1997) veranlassten Untersuchungen zu diesem Thema.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht