

# Katholische Glaubens- gemeinschaften und Bewegungen seit dem 20. Jahrhundert

Herausforderungen für das kanonische Recht

Jean-Paul Durand

## I. Protest oder Integration, Protest und Integration

Zeugen manche der im 20. Jahrhundert gegründeten katholischen Bewegungen und Gemeinschaften von christlicher Prophetie<sup>1</sup> oder eher von Rigorismus<sup>2</sup>? Jedenfalls hatte Paul VI. unter dem Ruf gelitten, dem katholischen Neu-Pfingstertum kritisch gegenüberzustehen, während Johannes Paul II. manchmal noch dafür kritisiert wird, sich zu sehr für die „überterritorialen“ und verschiedenen Lebensformen umfassenden Initiativen und Vereinigungen in der römisch-katholischen Kirche begeistert zu haben. Es bleibt den Historikern überlassen, einmal ein Urteil über diese Haltungen zu fällen. Aufgabe der Kirchenrechtler aber ist es schon jetzt, mit allen interessierten Partnern – seien sie kirchlich oder weltlich – das institutionelle Gewicht dieser Initiativen zu bewerten. In religiöser Hinsicht sind diese spirituellen Neuerungen interessant, weil ihre geistlichen Grundlagen alle christlichen Kirchen und alle Religionen dieser Welt<sup>3</sup> in Frage stellen – dieser Welt, die kulturell noch sehr differenziert ist<sup>4</sup>, die jedoch, wie man sagt, fast ein großes Dorf geworden ist. In zivilgesellschaftlicher und politischer Hinsicht sind diese spirituellen Bewegungen für die Instanzen der öffentlichen Ordnung<sup>5</sup>, des Gesundheitswesens und der öffentlichen Sicherheit von Interesse, da sie klären müssen, ob diesen neuen Formen der Religiosität nicht Tendenzen zum Sektierertum<sup>6</sup> oder zur Proselytenmacherei<sup>7</sup> innewohnen, oder auch, ob sie neue Herausforderungen unkontrollierbarer Macht<sup>8</sup> darstellen, oder, schließlich positiver, ob sie als neue Fermente der Humanisierung<sup>9</sup> dienen können. Mitten in einer der abgründigsten Situationen des Leids – Weltkriege und regionale Konflikte, Shoah, Gulag, Armenier-Völkermord, Welthunger, Aids usw. – entstand noch im 20. Jahrhundert eine christliche Mystik, deren politischer Einfluss genaueren Beobachtern nicht entgangen ist.<sup>10</sup>

In der Geschichte der Kirche Christi kommen immer wieder Strömungen auf, die sowohl mit einer starken Protestenergie als auch mit einer großen Integrationskraft ausgestattet sind, um der Welt das Reich Gottes zu bringen. Unausweichlich beginnen diese Bewegungen jeweils mit zaghaften Schritten<sup>11</sup> und sind oft nicht sofort in der Lage, Ungeschicklichkeiten zu vermeiden: Es sind junge

Triebe, die eine Schicht des Konformismus durchbrechen und laut und deutlich ausrufen, dass die Kirche nicht christlich genug, nicht genug auf das Evangelium ausgerichtet und nicht menschlich genug sei! Diese Strömungen resignieren auch nicht angesichts einer Menschheit, die meint, sich seit dem 19. Jahrhundert<sup>12</sup> von Gott losgemacht zu haben, einer Menschheit, die meint, die Religion als bloß philosophisches Problem behandeln zu können.<sup>13</sup>

Jedenfalls stampfen diese Gruppierungen mit dem Fuß auf und erschüttern das Kirchengebäude, als wäre dieser große Leib von Überzeugungen<sup>14</sup> und Ritualen<sup>15</sup> nicht recht dazu geeignet, den Herausforderungen dieser Zeit zu begegnen: den Herausforderungen der Mystik<sup>16</sup>, des Rechts<sup>17</sup>, der Ökologie<sup>18</sup>, der Biologie<sup>19</sup> und Anthropologie<sup>20</sup>, der Apologetik<sup>21</sup>, der Freundschaft<sup>22</sup>, der Mundialisierung<sup>23</sup> und der Utopie.<sup>24</sup>

## **1. Mystik oder Politik?**

Wir wissen, dass die im 20. Jahrhundert entstandenen katholischen Gruppierungen in Bezug auf ihre Ursprünge und Profile in keiner Weise ein homogenes Phänomen darstellen. Ich werde mich aber nicht an einer Einordnung der theologischen und pastoralen Positionen versuchen und etwa zwischen Fortschrittlichen und Konservativen oder zwischen Modernisten und Traditionalisten unterscheiden. Nicht weil diese Einschätzungen inhaltslos wären, sondern weil manche Verhaltensweisen komplexer sind. Traditionalisten etwa können mit gewissen Zügen des Modernismus daherkommen: So hat beispielsweise Lefèbvres integralistische Vereinigung „St. Pius X.“ nicht gezögert, sich zur Verteidigung ihrer Auffassung von Wahrheit und Autorität auf den Zivilstatus der kirchlichen Vereinigungen von 1905 zu berufen, obwohl dieser den Katholiken von Pius X. untersagt worden war. Was die Einordnung der im 20. Jahrhundert entstandenen katholischen Bewegungen und Gemeinschaften in das politische Spektrum angeht, so muss man die jeweiligen Länder und Zeitumstände berücksichtigen; zentrale Anliegen trennen manchmal die Glieder ein und derselben Gemeinschaft aufs tiefste. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts, insbesondere in Frankreich, gelingt es dem Katholizismus und seinen engagiertesten Gruppierungen nicht, eine homogene politische Strömung hervorzubringen, doch die Bischofskonferenzen, die katholischen Bewegungen und natürlich der Papst sind überzeugt, dass die geistlichen und moralischen Autoritäten in den politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Debatten<sup>25</sup> einen Platz haben.

Allerdings besagt eine These des amerikanischen Historikers Dale K. Van Kley neuerdings, dass Revolutionen immer religiös seien.<sup>26</sup> Bis gestern hatte der Jansenismus aufgrund seiner pessimistischen Gnadentheologie als eine Art Ersatz für den Protestantismus gegolten; doch der Jansenismus unterschied sich von diesem durch seinen Sinn für die Kirche als Mittlerautorität und als eine das individuelle Gewissen übersteigende Gemeinschaft.<sup>27</sup> Van Kley bietet deshalb für Frankreich eine neue Sicht der religiösen Wurzeln der Revolution von 1789: Sein Ansatz beschränkt sich nicht darauf, daran zu erinnern, dass der niedere Klerus die ersten Schritte dieser Revolution unterstützt hatte, sondern er zeigt, dass das

revolutionäre Projekt in seinen antimonarchischen und sogar antireligiösen Zügen weniger dem Rationalismus der Aufklärung verpflichtet war als vielmehr den evangelischen und jansenistischen Dissidenten, die im 17. und 18. Jahrhundert so sehr vom Königshaus bekämpft wurden.

Zumindest in Frankreich hat „die Trennung“ - im Sinne einer Unterscheidung der Bereiche des Politischen und des Konfessionellen - nunmehr ihren festen Platz im katholischen Bewusstsein gefunden, doch dazu kam es nicht ohne Schmerzen: Man denke nur daran, dass die Mehrheit der französischen Katholiken sie abgelehnt hatte, bevor Papst Leo XIII. im Jahre 1892 zu ihrer Anerkennung aufrief in der Hoffnung, die Katholiken würden sich aus Bürgersinn hinter die Republik stellen, hinter eine politische Herrschaftsform, die zur legitimen Regierungsform Frankreichs geworden war. Jedoch sahen bereits Persönlichkeiten wie der selige Frédéric Ozanam (1813-1853) das beste theologale Motiv dafür in der sozialen Betätigung, jenseits der Grenzen des konterrevolutionären Ressentiments.<sup>28</sup> In Wirklichkeit wollten die in den Jahren 1880-1890 in Frankreich, Belgien und der Schweiz geborenen katholischen Intellektuellen sich zuerst gleichzeitig im Gefolge von Thomas von Aquin und Maurras sehen, und dies in einem doppelten Kontext: dem des französischen Sieges von 1918 und dem der geistlichen Krise, welche für die Folgezeit des Ersten Weltkrieges bezeichnend war. 1926 ist das Jahr der pontificalen Verurteilung der *Action française*: Viele jener Katholiken mussten sich zu diesem Zeitpunkt zwischen der Treue zu Rom und der zu Maurras entscheiden, zwischen zwei Loyalitäten, die bisher als völlig komplementär verstanden worden waren und die durch die Verurteilung zu Gegensätzen wurden. Man müsste auch von den gemeinsamen Wurzeln sprechen, die zwischen dem Sillon und den Gründern der *Action catholique ouvrière* bestanden (christliche Arbeiterjugend - J.O.C.).

Insbesondere in Frankreich sind die Bewegungen und Gemeinschaften der katholischen Gläubigen sowie die Priestergemeinschaften des 20. Jahrhunderts auf der Suche nach einer Neuordnung in der Beziehung zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte: Diese Suche bewegt auch die Diözesankirchen und ihren Klerus, für die säkulare Leben und apostolisches Wesen ebenfalls nach einer erneuerten Symbiose rufen.<sup>29</sup>

## 2. Gegensätzliche Aufrufe zu einer neuen Reform des Katholizismus?

Ein Meister der thomistischen Philosophie wie Jacques Maritain hat zweifellos über die französischsprachige Kultur hinaus eine weiträumige Denkbewegung ausgelöst, die zur Schaffung von Wegen christlich-zeitlicher Hoffnung führt, welche den Vorrang des Geistlichen anerkennen. Das machte es möglich, die Evangeliumsbotschaft gegenüber der westlichen Zivilisation als transzendent zu betrachten, was wiederum auch die Einsicht in die Notwendigkeit eröffnete, die politische Aktion den Ansprüchen der Moral unterzuordnen.<sup>30</sup> So begaben sich zahlreiche Katholiken auf die Suche nach einer Erneuerung des bürger-schaftlichen Engagements, im Namen der Ansprüche der christlichen Moral.

Diese Etappen sollten dann Auswirkungen insbesondere auf die französische Gesellschaft<sup>31</sup> sowie auf den Beitrag ihrer Kultur für die Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Entwicklung des Katholizismus haben.

Das Erblühen kleiner Gemeinschaften - insbesondere neu-pfingstlerischer Prägung - in Frankreich<sup>32</sup> nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat meines Erachtens die wesentlichen Eckpunkte jener Beziehung nicht verändert, die der französische Katholizismus - wenn auch immer gelockterter - mit der Zivilgesellschaft unterhält. Sie wurde zwischen 1914 und dem Ende des Algerienkrieges erneuert und wird nunmehr in der Begrifflichkeit der Trennung zwischen Staatsrecht und konfessionellem Recht gedacht und gelebt.<sup>33</sup>

Das 20. Jahrhundert hat in der ganzen Welt die Gründung traditioneller Formen von Gemeinschaften geweihten Lebens und von Laienbewegungen für Spiritualität und Apostolat erlebt. Zu allen Zeiten galt es dabei, ein Gleichgewicht herzustellen mit dem Territorialprinzip, welchem von der Tradition der Primat über Gemeinwesen hierarchischer Natur mit apostolischem Auftrag zuerkannt worden ist, ein Primat, wie ich meine, über die nicht-territorialen kirchlichen Formen: ein Territorialprinzip, das auf dem Kolloquium der Weltvereinigung der Kanonisten im September 2001 in Budapest diskutiert wurde.<sup>34</sup>

## II. Territoriale und nicht-territoriale Organisationsformen

Zugleich hat das 20. Jahrhundert auch unerwartete Formen des Lebens nach dem Evangelium und des christlichen Lebens hervorgebracht: So sehen sich die verschiedenen kanonischen Lebensformen manchmal dazu gerufen, in einer Gemeinschaft - dem kommunitären Leben - zu koexistieren. Dies schließt sogar in manchen Situationen die Verbindung Getaufter und Ungetaufter mit ein. Ich beschreibe nicht alle Situationen und kann auch keine umfassende Typologie der Bewegungen und Gemeinschaften zeichnen, die im 20. Jahrhundert entstanden sind. Ich stelle jedoch die Existenz eines Prinzips fest, das oft verwirklicht oder doch wenigstens angestrebt wird, nämlich das Prinzip der Gemeinschaft von Menschen unterschiedlicher kanonischer Lebensformen oder sogar kanonisch nicht vorgesehener oder problematischer kirchlicher Verhältnisse.

So kommt es vor, dass Katechumenen und nichtgeweihte Ehelose verschiedenen Alters zusammenarbeiten - wobei sich Fragen nach dem Statut und der Freiheit

### Der Autor

Jean-Paul Durand OP ist Professor am Institut Catholique in Paris, Redaktionsleiter der „Revue d'éthique et de théologie morale“ bei den Editions du Cerf, Kanonist und Moraltheologe, Doktor in französischem Recht, Doktor in kanonischem Recht, Dekan der kirchenrechtlichen Fakultät des ICP 1992–2001; Gründer des internationalen Konsortiums „Kanonisches Recht und Kultur“ (ICP) und Co-Direktor des Zentrums für Recht und religiöse Gesellschaften seit 1992. Verfasser zahlreicher Arbeiten zu französischem Recht und Kirchenrecht, zuletzt eines Bandes der Reihe „Que-sais-je?“ *Les institutions religieuses* (1999). E-Mail-Adresse: [jp.durand@editionsducerf.fr](mailto:jp.durand@editionsducerf.fr).

der Minderjährigen stellen -; auch Ordensleute beteiligen sich daran und gelegentlich, seltener, Zusammenschlüsse von Schwulen und Lesben. Ebenfalls sind manchmal außereheliche Paare präsent, häufig zivil und/oder kirchlich getraute Paare, kanonisch rechtmäßig getrennte Ehepartner, verlassene Ehepartner, nicht wiederverheiratete Geschiedene, wiederverheiratete Geschiedene, Witwer und Witwen; außerdem haben in verschiedener Intensität Säkularpriester daran Anteil; und schließlich können ebenfalls Exkommunizierte beteiligt sein. Die Exkommunikation ist ja eine Kirchenstrafe, bei welcher der bzw. die Getaufte eine Zeitlang von den Sakramenten ausgeschlossen ist, um einen Schritt der Buße, der existentiellen und spirituellen Suche zu vollziehen, mit dem fest von der Kirche geforderten Vorsatz, die Büsser mögen sich baldmöglichst persönlich bessern und ihr Gewissen reinigen, vor Gott und vor der Kirche. Den Vereinigungen katholischer Gläubiger, die manchmal ein gemeinsames Leben führen, können sich somit auch getaufte Nichtkatholiken oder gar Gläubige anderer Religionen und sogar Nichtgläubige auf einer geistlichen, philosophischen, ethischen oder ästhetischen Suche anschließen.

Solche nicht-gemeindegebundenen Formen der Suche nach dem Evangelium - seien sie kanonisch anerkannt oder nicht, oder in unterschiedlichem Maße - haben zu allen Zeiten die Geschichte der Kirchen und die ihrer großen territorialen Einrichtungen begleitet, welche Kirchen *sui iuris*<sup>35</sup> sind: die kirchlichen Provinzen, die städtischen Erzdiözesen, die Diözesen<sup>36</sup> wie die Prälaturen und territorialen Abteien, die Gemeinden und Sonderpfarrämter. Die Geschichte des Christentums ist ebenfalls von der Suche nach einem Gleichgewicht zwischen Amtspriestertum und dem Priestertum aller Gläubigen durchzogen. Wurde die Geschichte der Kirche nicht auch - besonders in der Folge der Aufbruchsbewegungen des 12. Jahrhunderts und mehr noch seit der Krise der evangelischen Reformation ab dem 16. Jahrhundert - geprägt von der Suche nach einem Gleichgewicht zwischen den verschiedenen kanonischen Lebensformen und den nicht kanonischen Existenzformen der Gläubigen?

Ich ziehe es vor, den Begriff der „Neuen Gemeinschaften“ zu vermeiden; er erscheint mir zu ungenau und zu vorläufig. Die Kanonisten arbeiten an ihrem kirchenrechtlichen Status.<sup>37</sup> Manchen dieser Bewegungen und Vereinigungen gemeinsamen Lebens fällt es nicht schwer, im zivil- und kirchenrechtlichen Bereich eine Rechtsform auf Vereinsbasis zu finden. Es existieren dafür kirchlich kodifizierte Regelungen für Vereinigungen privat-kirchenrechtlicher Natur.<sup>38</sup>

## 1. Vereinigungen kanonischen Rechts?

Manchmal wird die Frage nach dem Zugang dieser Vereinigungen zum öffentlichen-kirchenrechtlichen Vereinsstatus gestellt, sei es vom Ordinariat der Diözese, von der Bischofskonferenz oder dem Heiligen Stuhl, sei es durch die Bewegungen und Gemeinschaften selbst. Wir wissen, dass ein solcher Status der Kirchenleitung mehr Einfluss auf die Verwaltung und die Güter dieser religiösen Vereinigungen gewährt. Die kanonische Tradition verlangt, auf jeden Fall jene Gemeinschaften zu juristischen Personen des öffentlich-kanonischen Rechts zu

machen, deren Tätigkeiten *in nomine Ecclesiae* geschehen: Es handelt sich dabei um sensible Angelegenheiten wie die Verkündigung des Wortes Gottes, die Liturgie, die Katechese, aber auch die Armenfürsorge, das katholische Erziehungswesen sowie andere Werke von allgemeinem kulturellem und humanitärem Interesse, denen von Seiten der zuständigen kanonischen Autorität eigenständiger konfessionell katholischer Charakter zuerkannt worden ist.

Manche dieser religiösen Vereinigungen wollen sich der Ausbildung zukünftiger Geistlicher widmen, was komplizierte Probleme mit sich bringt. Die klassische Institution der Priesterseminare, die aus dem Trienter Konzil hervorgegangen ist, bezeugt die Schwierigkeit der Aufgabe, um die sich gewisse Laiengemeinschaften nunmehr auch kümmern möchten. Einige religiöse Vereinigungen streben danach, Geistliche in ihrem Amt zu begleiten. Die Gemeinschaft des *Neokatechumats* hat lange mit Rom nach einem kanonischen Status gesucht, in dem Wissen, dass möglicherweise Diözesen und Gemeinden unter einigen ihrer ersten Schritte gelitten haben. Wie kann man es vermeiden, dass es innerhalb der Gemeinden oder im Leben der ganzen Diözese zu parallelen Strukturen kommt?

## 2. Die Laienbewegungen

Einige religiöse Bewegungen, deren Mitglieder zum Teil in Gemeinschaften leben, wollen weder als eine Form des geweihten Lebens gelten, noch von einem Diakon, einem Priester oder einem Prälaten geführte Laien sein. Diese Bewegungen verstehen sich ihrer Berufung nach als Laienbewegungen und halten sich verfügbar, um individuell oder als Gemeinschaft ihre Dienste anbieten zu können, sowohl für humanitäre Aufgaben als auch für das Apostolat: So können die *Fondations du monde nouveau* beispielsweise innerhalb und außerhalb Frankreichs mit dieser oder jener Diözese oder Bischofskonferenz und mit dem Päpstlichen Rat für die Laien Kooperationsabkommen über ihr Laienapostolat abschließen.

Innerhalb von Laienbewegungen und -gemeinschaften können Lebensformen von unterschiedlichem kanonischen Status nebeneinander existieren, auf mehr oder weniger getrennte und institutionalisierte Weise - wie etwa in der charismatischen Gemeinschaft des *Chemin Neuf*.<sup>39</sup> Während ein Teil ihrer Mitglieder - verheiratete oder unverheiratete Laien, einige Ordensleute usw. - ein gemeinsames Leben führt, leben andere in einem religiösen Institut für Männer, das vom Metropolitanerzbischof eingerichtet wurde. Im Zivilrecht hat jener Teil der Gemeinschaft des *Chemin Neuf*, der ein Gemeinschaftsleben führt - ein Zusammenleben *largo sensu* -, den in Frankreich staatlich anerkannten Status einer religiösen Vereinigung beantragt und erhalten, während die Männergemeinschaft dies nicht vom Staat verlangt hat.<sup>40</sup>

## 3. „Neue Formen geweihten Lebens“

Einige religiöse Gemeinschaften erhalten die kirchenrechtliche Anerkennung „neuer Formen geweihten Lebens“, die vom Canon 605 des CIC von 1983 vorgesehen sind.<sup>41</sup> Erstmals sieht seither ein umfassender Kirchenrechtskanon zukünftige Formen geweihten Lebens vor, und wir wissen, dass Johannes Paul II.

damit die Aufmerksamkeit der Diözesanbischöfe auf mögliche Gründungen von Gemeinschaften geweihten Lebens nach lateinischem oder ostkirchlichen Recht lenken wollte (für die Ostkirchen: Canon 571 CCEO von 1990). Anscheinend wurden bisher nur zwei Gemeinschaften päpstlichen Rechtes gemäß can. 605 anerkannt. Was ist an diesen Instituten neuartig? Aus der Untersuchung des Falls der *Société du Christ Seigneur* in Montreal geht beispielsweise hervor, dass dort die Ordensfrauen und -männer in einem einzigen religiösen Institut mit einem einzigen Ordensoberen („leitender Moderator“) eingeschrieben sind. Wenn Glaubensvereinigungen aus Laien und Priestern bestehen, so will die kanonische Tradition, dass der Obere nach dem Kirchenrecht ein Priester ist. Die kanonische Tradition will bisher ebenfalls, dass eine Vereinigung, deren Männer und Frauen alle private Gelübde der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ablegen, nicht das Recht besitzt, sich als ein gemeinsames Institut geweihten Lebens zu organisieren, auch wenn die Leitung für die Männer und Frauen derselben Gemeinschaft identisch ist.

Dies ist der Fall bei der missionarischen Vereinigung *Redemptor hominis*, die von einem römischen Pfarrer und Missionswissenschaftler gegründet und von einem holländischen Diözesanbischof als kanonische Glaubensvereinigung anerkannt wurde. Sie richtete das Grundausbildungszentrum ihrer Mitglieder - durch private Gelübde geweihte Männer und Frauen - schließlich in einer Diözese in Kamerun ein. Alle diese Stationen drücken die Suche nach einem Zusammenleben auch jener Männer und Frauen aus, die jeweils private Gelübde der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen abgelegt haben. Inzwischen wird diese Suche nach zölibatärem Leben in gemischten Gemeinschaften aber wohlwollender aufgenommen.

Im Mittelalter gab es gelegentlich den Fall der Aufsicht einer Äbtissin über ein Männerkloster. Ebenso gibt es auch manchmal die institutionelle Nachbarschaft zwischen Klöstern von Männern und von Frauen, die zur gleichen geistlichen Familie oder Ordensgemeinschaft gehören.

Glaubensbewegungen haben auch danach gesucht, soziales Engagement - auch auf internationaler Ebene - mit einer Gemeinschaft geweihten Lebens und christlichem Laienleben zu verbinden; ich überlasse es aber den italienischen Spezialisten, von *Comunione e liberazione*<sup>42</sup> sowie von der Gemeinschaft *Sant'Egidio* zu sprechen.<sup>43</sup> Diese Gemeinschaften wissen, dass ihre Berufung nicht darin besteht, an die Stelle des traditionellen Lebens der Diözesen noch an diejenige der Nuntiatoren zu treten; diese großen Gemeinschaften oder Bewegungen unterstützen vielmehr die Kirche auf besondere Weise dabei, ihren Auftrag angesichts der großen Herausforderungen der Zeit mit der nötigen Beweglichkeit<sup>44</sup> zu erfüllen.

Andere Gründungen mussten im Laufe der Geschichte ihre kirchenrechtliche Identität präzisieren, indem sie klärten, ob sie gleichzeitig Klöster und Ortskirchen waren, wie etwa die gefreiten Abteien. Die Kirche fand dafür die Formel der Prälatur gesucht und wählte unter den Einzelkirchen diejenige der Territorialprälatur. Und dies, während der Codex Iuris Canonici von 1983 dem *Opus*

*Dei*, das seinerseits den Status einer Ortskirche beansprucht, die Sonderregelung einer Personalprälatur zuerkannt hat, ohne es formal in der Aufstellung der verschiedenen Ortskirchen aufzuführen.

### III. Die Herausforderungen der Neuzeit

Die Gemeinschaftsgründungen des 20. Jahrhunderts, deren Kontext in diesem Artikel beschrieben wurde, drücken ihre Ungeduld angesichts der Herausforderungen der Neuzeit und ihrer Krisen, angesichts der teils sehr esoterischen religiösen Nachfrage und angesichts der – gewiss – tiefen Zerwürfnisse im Katholizismus bezüglich der notwendigen Reformen und zu bewahrenden Prinzipien auf die ihnen eigene Weise und – ich wiederhole – sehr unterschiedlich aus. Gewisse katholische Strömungen erwarten sehr viel von einem neuen ökumenischen Konzil; andere bieten sich geradezu als alternative Formen kirchlichen Lebens an, da sie den traditionellen territorialen Strukturen enthoben sind, die als zu schwerfällig und unbeweglich angesehen werden. Doch die Kirchenrechtler wissen, dass die radikalisierte Form der Personalkirchen immer als zu kommunitär oder als zu ideologisiert betrachtet wurde. Gewiss hat die territoriale Option von den Kirchen schwierige Transaktionen verlangt, insbesondere im Verhältnis zu den jeweiligen Staaten.<sup>45</sup>

Jedenfalls gibt es auch innerhalb der Gründungen von Laiengemeinschaften des 20. Jahrhunderts keinen Mangel an Schwierigkeiten, Unzulänglichkeiten oder Niederlagen.<sup>46</sup> Was die traditionellen Vereinigungen gemeinsamen Lebens der apostolischen und kontemplativen religiösen Institute angeht, so haben nicht wenige mit ihren Nachwuchs- und Umstrukturierungskrisen große Mühe. Die Säkularinstitute haben einige Aufbrüche versucht.<sup>47</sup> Auf Seiten der territorialen Einrichtungen fragt sich, ob die Öffnungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und auch die vom lateinischen wie vom ostkirchlichen Codex kanonischen Rechts angebotenen Mitbestimmungsformen ausreichend angenommen wurden. Derartige Defizite können den Dialog und die Zusammenarbeit zwischen jungen Gründungen und etablierten Institutionen hemmen. Die Gelegenheiten zum Dialog bleiben dann toter Buchstabe, wie etwa das kanonische Sonderrecht zur Initiative der Diözesen und Bischofskonferenzen; solche Gelegenheiten zur Dynamisierung sind bisher nur auf recht rachitische Weise wahrgenommen worden, während das kirchenrechtliche Bemühen um Anpassung und Inkulturation immens ist! Ebenso kann man das fast völlige Fehlen von Regionalkonzilien festhalten, was die bischöfliche Leitung vom Rest der Regionalkirche, von gewissen Neugründungen und der Zivilgesellschaft abzukoppeln droht. Andere Zwischeninstanzen existieren, aber erleben wir nicht eine Ermüdung gewisser diözesaner Synodalprozesse, denen es manchmal an ausreichender Entscheidungskapazität fehlt? Muss man nicht trotz einiger Anstrengungen die Seltenheit diözesaner Katechismen beklagen? Und dies, obwohl ein Wort der Seelsorge und Glaubensunterweisung aus der eigenen Region das Gebet, die Anbetung in der Wahrheit und die Gesten der

Barmherzigkeit und Brüderlichkeit angesichts der gegenwärtigen ethischen Herausforderungen unterstützen sollte! Übrigens: Steht die Vorbereitung gewisser junger Priester - von denen es nur wenige gibt, die aber manchmal sehr klerikal sind - nicht im Gegensatz zur Aufteilung der pastoralen Verantwortlichkeiten, die viele von ihnen erwarten? Und ist außerdem nicht der weiterhin zu ängstliche Dialog mit den westlich geprägten Frauen im Bereich der Freiheit und Verantwortlichkeit<sup>48</sup>, in den Medien, der Kultur und den Familienstrukturen zu beklagen? Immer mehr „Parallelkirchen“ entstehen aus einem Mangel an kirchlich genügend institutionalisierten Diskussionsmöglichkeiten.

<sup>1</sup> Jean Séguy, *Conflit et utopie ou réformer l'Eglise, parcours wébérien en douze essais*, Paris 1999.

<sup>2</sup> Jean-Louis Quantin, *Le rigorisme chrétien*, Paris 2001, 163.

<sup>3</sup> René Simon (Hg.), *Ethique et mystique* (I, II), in: Revue d'éthique et de théologie morale/Supplément (diese Zeitschrift wird im Folgenden abgekürzt als RETM) Nr. 212, März/April 2000, 5-44 und Nr. 214, September 2000, 9-120; Bruno Duffé (Hg.), *Le dialogue interreligieux: une provocation à la réflexion éthique et théologique?* in: RETM Nr. 217, Juni/Juli 2001, 7-214.

<sup>4</sup> Michel Istas, *Les morales selon Max Weber*, Paris 1986.

<sup>5</sup> Autorenkollektiv, *L'ordre public* (Travaux de l'association Henri Capitant, Journées libanaises, Bd. XLIX), Paris 1998.

<sup>6</sup> Wie zahlreiche Soziologen und Juristen versuche ich, nicht in den ideologischen Gebrauch des Wortes „Sekte“ abzugleiten, dessen Moralismus die Auseinandersetzung nicht erleichtert, die ein aufgeklärter Kampf gegen die Angriffe voraussetzt, die von bestimmten Gruppierungen gegen Menschen und ihre Würde ausgehen können. Vgl. Francis Messner (Hg.), *Les „sectes“ et le droit en France*, Paris 1999; Consortium européen pour l'étude des relations Eglises-Etat, *Les nouveaux mouvements religieux et le droit dans l'Union européenne*, Mailand 1999; Jean-Paul Durand, *La loi du 12 juin 2001 de prévention et de répression des „mouvements sectaires“*, in: L'année canonique 41 (2001) 309-322; Françoise Champion, *Sectes et démocratie?*, Colloque international Droits de l'homme et liberté de religion: pratiques en Europe occidentale? (II), in: Conscience et liberté Nr. 62 (2001) 163-168. Anstatt von Sekten zu sprechen, um Minderheiten zu beschreiben, sollten die weniger bekannten Konfessionen sich auf eine nicht-diskriminierende öffentliche Ordnung stützen können: Jean Seguy, *Menno Simons, réformateur du XVIIe siècle*, in: Menno Simons, Actes du colloque du 12 octobre 1996 à Hautefeuille, Saint Maurice 1997, 3-28.

<sup>7</sup> Eine Arbeit zum Begriff des Proselytismus von Philippe Greiner ist in Paris in Arbeit.

<sup>8</sup> François Champion/Martine Cohen (Hg.), *Sectes et démocratie*, Paris 1999.

<sup>9</sup> Xavier Thévenot, *Compter sur Dieu, études de théologie morale*, Paris 1993.

<sup>10</sup> Bertrand Saint-Sernin, *L'action politique selon Simone Weil*, Paris 1988.

<sup>11</sup> Jean-Paul Durand (Hg.), *Communautés nouvelles et nouveaux mouvements religieux dans l'Eglise catholique d'aujourd'hui*, in: L'année canonique 36 (1993) 13-130; ATEM (Hg.), *Une communauté charismatique dialogue avec des théologiens moralistes*, in: RETM Nr. 165, Juni 1988, 5-47.

<sup>12</sup> Pierre Viaud, *Une humanité affranchie de Dieu au XIX siècle, recherche d'un ordre universel*, Paris 1994.

<sup>13</sup> Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison, l'invention de la philosophie de la religion*, Bd. 1: Héritages et héritiers du XIX siècle, Paris 2002.

<sup>14</sup> Peter Huizing/William Basset (Hg.), *Glauben auf Befehl?*, in: Concilium 14 (1976) Heft 8/9; Bernard Sesboüé, *Le magistère à l'épreuve*, Paris 2001; Xavier Lacroix/Jean-Paul Durand (Hg.),

*La notion de Magistère ordinaire et universel*, in: RETM Nr. 319, Dezember 2001, 11-66; Jean-Paul Durand (Hg.), *Adhérer aux enseignements d'Eglise*, in: RETM Nr. 216, März/April 2001, 5-54.

<sup>15</sup> Bernard Kaempf (Hg.), *Rites et ritualités*, Paris 2000.

<sup>16</sup> Guy Michelat, *L'essor des croyances parallèles*, in: Futuribles Nr. 260, Januar 2001, 61-72; Roland Maisonneuve, *Les mystiques chrétiens et leurs visions de Dieu un et trine*, Paris 2000.

<sup>17</sup> Siehe die postkommunistischen Diskussionen einerseits und die zur Entwicklung des Gedankenguts bei John Rawls, beispielsweise sein Werk *Das Recht der Völker*, Berlin/New York 2002 (*The Law of Peoples*, Harvard 1999). Ich kann nicht genug auf die Botschaft von Madeleine Debrêl hinweisen: Jean-Paul Durand/Jean Gueguen (Hg.), *Les communistes et les chrétiens, alliance ou dialogue? Madeleine Debrêl (1904-1933-1964)*, in: RETM Nr. 173, Juni 1990; Jean Gueguen (Hg.), *Madeleine Debrêl, la justice à l'épreuve*, in: RETM Nr. 198, 1996.

<sup>18</sup> Francis Rollin (Hg.), *Environnement, création, éthique*, in: RETM Nr. 169, Juni 1989.

<sup>19</sup> Autorenkollektiv, *La vie humaine sur le marché*, in: Les petites affiches Nr. 243, 5. Dezember 2002.

<sup>20</sup> Geneviève Delaisi de Parseval, *Le roman familial d'Isadora D.*, Paris 2002.

<sup>21</sup> Pierre M. Gallois, *Le devoir de vérité*, Paris 2002.

<sup>22</sup> Jean-Marie Gueullette (Hg.), *Accompagner l'autre. Quelles évolutions? Quels repères éthiques?* in: RETM Nr. 222, September 2002 21-298.

<sup>23</sup> Autorenkollektiv, *Mondialistes autrement*, in: Spiritus Nr. 166, März 2002.

<sup>24</sup> Gilles Curien, *Aujourd'hui la fin des temps*, Paris 2000.

<sup>25</sup> Brigitte Vassort-Rousset, *Les évêques de France en politique*, Paris 1986; Dominique Greiner, *La parole des Eglises dans le champ de l'économie*, in: RETM Nr. 210, September 1999, 151-172; Paul-J Fitzgerald, *Quand la doctrine sociale catholique rencontre la religion civile nord-américaine sur l'économique* (1986), in: RETM Nr. 220, März 2002, 79-100; Edouard Bonnefous/Patrick Valdrini (Hg.), *La société dans les encycliques de Jean Paul II*, Paris 2000; Philippe Levillain, *La Papauté entre guerres et paix*, in: Edouard Bonnefous/Joël Benoît d'Onorio/Jean Foyer (Hg.), *La Papauté au XX siècle*, Paris 1999.

<sup>26</sup> Jacqueline Lalouette, *La République anticléricale XIX-XX siècle*, Paris 2002.

<sup>27</sup> Kommentar von André Burguière zum Werk von Dale K. Van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution française. 1560-1791*, Paris 2002.s

<sup>28</sup> Bernard Barbiche (Hg.), *Frédéric Ozanam, intellectuel catholique*, in: Revue d'histoire de l'Eglise de France 85 (Januar/Juni 1999).

<sup>29</sup> Nathalie Viet-Depaule (Hg.), *La mission de Paris, cinq prêtres-ouvriers insoumis témoignent*, Paris 2002.

<sup>30</sup> Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain, une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris 1999.

<sup>31</sup> Jean-Yves Calvez, *Chrétiens penseurs du social. Maritain, Mounier, Fessard, Teilhard de Chardin, de Lubac*, Paris 2002.

<sup>32</sup> Jean-René Bouchet/Henri Caffarel, *Le Renouveau charismatique interpellé, études et documents*, Paris 1976; Juan-Miguel Garrigues u.a., *Présence du Renouveau charismatique*, Paris 1979.

<sup>33</sup> René Rémond, *Une mémoire française, entretiens avec Marc Leboucher*, Paris 2002.

<sup>34</sup> Erscheint in Kürze.

<sup>35</sup> Elias Sleman, „De ‚Ritus‘ à ‚ecclesia sui iuris‘“ dans le Code des canons des Eglises orientales, in: L'année canonique 41 (1999) 253-278.

<sup>36</sup> Gérald Chaix (Hg.), *Le diocèse, espaces, représentations, pouvoirs, France, XV-XX siècle*, Paris 2002; Richard Kulimushi Mutarushwa, *La charge pastorale, droit universel et droit local*, Paris 1999.

<sup>37</sup> Giorgio Feliciani, *Quel statut canonique pour les nouvelles communautés?*, in: *L'année canonique* 42 (2000) 151-166.

<sup>38</sup> Lius Nararro, *Les sujets nés de l'initiative des fidèles et de la personnalité juridique privée*, in: *L'année canonique* 41 (1999) 201-228.

<sup>39</sup> Siehe die Arbeiten von Juan Echeverria, Institut catholique de Paris und Gregoriana in Rom, 1999.

<sup>40</sup> Jean-Paul Durand, *La liberté religieuse des congrégations religieuses en France*, 3 Bde., Paris 1999.

<sup>41</sup> Marie Aleth Trapet, *Le ministère de discernement de l'évêque face aux recherches nouvelles de vie consacrée, interprétation et réception du canon 605 du Code de droit canonique*, unveröff. Arbeit, Paris, 1986.

<sup>42</sup> Salvatore Abbruzzese, *Comunione e liberazione, identità cattolica et disqualification du monde*, Paris 1998.

<sup>43</sup> Ihre Ausstrahlung schlägt sich notwendigerweise auf der Titelseite der großen Zeitungen nieder, auch um ihren Einfluss zu unterstreichen; Andrea Riccardi, *Rome est un lieu idéal pour se rencontrer*, Dossier: Comment le Vatican pèse sur les affaires du monde, in: *Le Monde*, 26. 12. 2002, 2.

<sup>44</sup> Vincent Hanicotte, *Le caractère religieux d'une activité par nature professionnelle, exercée dans le cadre d'un engagement cultuel: lien communautaire et droit du travail dans les collectivités religieuses*, unveröff. Examensarbeit, Institut catholique de Paris/Université Paris XI 1999.

<sup>45</sup> Jean-Paul Durand, *Colloque sur les Eglises nationales*, in: *L'année canonique* 43 (2001) 4-118.

<sup>46</sup> Man erlaube mir, hier all der gescheiterten Versuche christlichen Gemeinschaftslebens zu gedenken: Olivier Braconnier, *Radiographie d'une secte au-dessus de tout soupçon ou l'histoire mouvementée du groupe de Saint-Erme*, Paris 1982.

<sup>47</sup> Marie-Antoinette Perret, *Une vocation paradoxale, les instituts séculiers féminins en France (XIX-XX siècles)*, Paris 2000.

<sup>48</sup> Jean-Marie Aubert, *L'exil féminin, antiféminisme et christianisme*, Paris 1988.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht