

RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

IM AUFTRAGE

des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom
und des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft

IN VERBINDUNG MIT

Pius Engelbert, Paul Mikat, Konrad Repgen,
Rudolf Schieffer, Walter Nikolaus
Schumacher, Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Klaus Ganzer, Theofried Baumeister

BAND 99, HEFT 1-2



2004

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

Elan oder nahmen ihre Tätigkeit auf. Das Verhältnis zu den orthodoxen Gemeinschaften wurde beispielsweise Hauptaufgabe des Ökumenischen Zentrums S. Nicola in Bari. In Rom organisierten die Franziskaner Kurse zur ökumenischen Ausbildung in der Vereinigung „Pro Unione“. Das bereits erwähnte Sekretariat SAE, das seinen Sitz zwischenzeitlich in die Ewige Stadt verlegt hatte, führte ebenfalls seine Arbeit weiter. In Verona schließlich wurde das Institut für ökumenische Studien S. Bernardino eingerichtet, das seit 1983 die Zeitschrift „Studi ecumenici“ herausgab. Es siedelte später nach Venedig um. Die Bischofskonferenz hatte schon 1966 eine Kommission (später Sekretariat) für Ökumene errichtet, deren Geschäftsordnung am 14. Januar 1986 verabschiedet wurde. Diesem Beispiel folgten viele Diözesen mit eigenen Sekretariaten.

In den letzten Jahren erschien die italienische Ausgabe des „Dizionario del movimento ecumenico“, das 1991 vom Ökumenischen Rat der Kirchen in englischer Sprache herausgegeben und 1994 aktualisiert vom Verlag Dehoniana in italienischer Sprache vorgelegt wurde. Dieser an ökumenischen Themen stark interessierte Verlag publiziert in der Zeitschrift „Il Regno“ ein „Diario ecumenico“ mit Informationen über ökumenische Entwicklungen.

TEIL V – Katholiken in der Minderheit

1. Evangelisierung und Zeugnis der Nächstenliebe

Die politische Geschlossenheit der Katholiken war für Italien lange selbstverständlich gewesen. In den Nachkriegsjahren hatten die meisten Katholiken das befürwortet oder zumindest akzeptiert und damit nach zwei Jahrzehnten politischer Abstinenz und z. T. fragwürdiger Kompromisse zum Aufbau der demokratischen Kultur beigetragen. Mit der Zeit kam jedoch die Überzeugung auf, es handele sich bei dieser Geschlossenheit um eine geschichtlich bedingte Entscheidung, die zwar nötig gewesen sei, sich aber unter den geänderten Verhältnissen nicht mehr halten lasse. Das hatte schon in den fünfziger Jahren zu hitzigen Debatten geführt.

Die Führungsgruppe der Democrazia Cristiana kam zwar aus unterschiedlichen politischen und intellektuellen Milieus, hatte jedoch zur Gemeinsamkeit gefunden, als es darum ging, Regierungsprogramme zu entwickeln. In der Überzeugung, dass dies auch für künftige Generationen ausreiche – und dabei wurden sie von den Bischöfen durch Wahlaufufe unterstützt –, hatten sie eine kulturelle Erneuerung vernachlässigt, sich auf den politischen Alltag konzentriert und den Eindruck erweckt, sie seien vor allem am Erhalt ihrer Ämter und Positionen interessiert.

Der Tod oder Rückzug einiger Politiker, die ihr Denken und Handeln maßgeblich getragen hatten, und die ausbleibende Erneuerung der Führungsschicht ergaben das Bild einer Partei, die stets um dieselben Personen und Themen kreiste. Dabei zeigte sich eine Besorgnis erregende kulturelle Leere. Die Erwar-

tung, die Democrazia Cristiana bleibe die Partei aller Katholiken, war ein frommer Wunsch und eine Illusion. Denn zu ihr gehörten auch Gruppen und Personen, die zwar ihre politischen Entscheidungen mittrugen, jedoch nicht an religiösen Fragen interessiert waren, während sich umgekehrt zahlreiche aktive Katholiken politisch anderweitig orientierten. Dieses Phänomen gab es schon lange, aber es wurde weder ausgesprochen noch diskutiert. Die Zahl der Auscherenden nahm jedoch zu. Auch wandten sich viele Jugendliche anderen Betätigungsfeldern zu und blieben der Parteipolitik fern. Ihr Interesse verlagerte sich von der Politik auf den ehrenamtlichen sozialen Bereich. Die Zahl der Kriegsdienstverweigerer und das Interesse an Pazifismus, Umwelt und Entwicklungsländern nahmen zu. Immer breitere Schichten wandten sich gegen ein exzessives Konsumdenken.

In den achtziger Jahren entwickelte sich die Bewegung „Selig die Friedensstifter“. Sie war durch ein Manifest angestoßen worden, das den Widerspruch zwischen dem Hunger in der Welt und den zunehmenden Rüstungsausgaben anprangerte. Sie förderte die Distanz zu einer politischen Führungsschicht, der diese Probleme gleichgültig schienen. Einige Missionszeitschriften und Missionare, darunter P. Zanotelli, hatten – nicht zuletzt durch ihre Schilderung der Unterentwicklung – zu einer Nivellierung der politischen Unterschiede beigetragen; daher rückten nun Jugendliche unterschiedlicher sozialer Herkunft einander näher und fanden zu einer gemeinsamen gesellschaftskritischen Position.

Die Diskussionen vom Januar 1991 über die Kriegserklärung an den Irak zeigten, dass die Spaltung der Gesellschaft nicht mehr vertikal, sondern horizontal durch alle Klassen verlief. Sie spaltete auch die Katholiken in zwei Lager. Dies machte den Abstand zwischen Politikern und junger Generation noch deutlicher und warf die Frage auf, inwieweit man überhaupt noch von einer politischen Geschlossenheit der Katholiken sprechen könne. Völlig offen blieb auch, wie die Bischöfe zu diesen Fragen standen. Erste Antworten versuchten diese mit zwei Erklärungen zu geben, die zum Studium und zur Reflexion über eine neue politische Kultur aufriefen.

Die erste dieser Erklärungen vom 20. November 1988 plädierte für die Wiederaufnahme der Sozialen Wochen, die nie förmlich aufgehoben, aber 1970 eingestellt worden waren. „Wir stellen in der italienischen Gesellschaft eine Unsicherheit über die Zukunft fest“, hieß es darin. „Das Vertrauen in ein weiteres Wachstum sinkt, und statt dessen wachsen die Zweifel bezüglich Sinn, Bedeutung und Ausrichtung der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung“. Angesichts der komplexen Sachlage müsse die Kirche „ihr Bewusstsein für die anstehenden Fragen schärfen und einen wirksameren Beitrag zur Sozialkultur des Landes leisten“. Dem sollten die Sozialen Wochen dienen. Sie sollten alle drei Jahre stattfinden und die Ortskirchen stärker einbeziehen, auch um die Ergebnisse zu überprüfen.

Das zweite Dokument „La formazione all'impegno sociale e politico“ vom 1. Mai 1989 befasste sich mit den Ausbildungszentren für soziales und politisches Engagement. Damit wollten die Bischöfe das kulturelle Vakuum und den fehlenden Generationenwechsel thematisieren und auf das Bedürfnis vieler

Gläubigen nach einer Beteiligung am sozialen und politischen Leben eingehen. Sie hofften auf neue Mitarbeiter, vor allem auf junge Menschen, die schon Erfahrungen als Freiwillige gesammelt hatten, aber auch auf Paare, Frauen und ältere Menschen.

Ein weiteres Dokument vom Dezember 1990 fasste das alles zusammen und formulierte Orientierungspunkte für das nächste Jahrzehnt. Der Titel lautete: „Evangelizzazione e testimonianza della carità“. Es konstatierte, dass sich eine individualistische Kultur herausgebildet habe, die sich aufs Private zurückziehe oder ganz auf Profit ausgerichtet sei. Folgen seien eine „Subjektivierung“ des Glaubens und nur noch eine Teilidentifizierung mit dem Christentum. Kirche und religiöse Werte schienen der Gesellschaft gleichgültig, so dass mehr noch eine Erstevangelisierung als eine Glaubensvertiefung nötig sei.

Es sah danach aus, als bahne sich eine Situation wie nach dem Referendum über die Ehescheidung von 1974 an und es wurden zwei grundsätzlich unterschiedliche Auffassungen vertreten. Einerseits schätzten viele die italienische Gesellschaft nach wie vor als grundsätzlich christlich ein, da sie an christlichen Werten festhalte. Kritisch sei dagegen die religiöse Praxis, weshalb man eher von „Ritenverdruss“ als von Entchristlichung sprechen solle. Pastoraltheologen und Soziologen sollten dies untersuchen und Strategien für die Gewinnung der Gläubigen zur Teilnahme am Gottesdienst entwickeln. Andererseits wurde auch die Meinung vertreten, die Gesellschaft sei nicht mehr christlich und vielleicht nie wirklich christianisiert worden. Ihre Bezugswerte seien nicht mehr christlich und neue seelsorgliche Strategien reichten nicht aus zu einer Revitalisierung. Die ersten forderten eine Erneuerung der Verkündigung, die letzteren eine Erstevangelisierung.

Diesen Begriff verwandten auch die Bischöfe. Sie neigten einer weniger optimistischen Auffassung zu, erinnerten an die verblässende christliche Prägung der Gesellschaft und der Institutionen und luden zur Neuevangelisierung ein, insbesondere die Theologen, „um den Horizont unserer Zeit für die Begegnung mit dem Evangelium zu öffnen“. Ferner stellte sich wieder die Frage, ob die christliche Identität oder ob Dialog und Austausch in den Vordergrund gestellt werden sollten.

Die Bischöfe wollten beiden Seiten gerecht werden: Voraussetzung für einen Dialog sei aber der eigene feste Standpunkt. Nur von ihm aus könnten der ökumenische Dialog wie auch das Gespräch mit den Juden und den Einwanderern anderer Religionsgemeinschaften wie dem Islam geführt werden. Sie betonten ferner die Notwendigkeit eines Gedankenaustausches mit der religiös nicht gebundenen Kultur, wobei der Auftrag zur Evangelisierung nicht vergessen werden dürfe. Dies erfolge am besten durch ein verstärktes Engagement der Nächstenliebe als Zeichen und Widerhall der Liebe Gottes. Die Jugend stehe zwar unter starkem gesellschaftlichem Druck, beweise aber viel Idealismus. Die vielen religiösen Gemeinschaften, die sich im Laufe der Jahrhunderte den Armen gewidmet hätten, und nunmehr die freiwilligen Helfer zeigten, wie sehr das Evangelium die Hinwendung zum Nächsten lehre. Die Bischöfe erwähnten ferner die Süditalienproblematik, die Schwierigkeiten der Familien und der

Schulen. Den Blick in die Zukunft gerichtet, betonten sie die moralische Dimension der Politik und der gesamten Sozialstruktur. Darauf kamen sie 1991 mit dem Dokument „Educare alla legalità“ zurück; von der Kommission „Iustitia et Pax“ ausgearbeitet, wies es auf die Risiken für die Gesellschaft hin, die am Abgrund eines regelrechten „Verfalls der Legalität“ stehe.

Im Mai 1989 war jedoch die Schwierigkeit des Dialogs erneut ins Rampenlicht gerückt worden. Eine Gruppe von Gelehrten, darunter mehrere Mitglieder der Vereinigung italienischer Theologen, hatte nämlich ein offenes Schreiben an die Christen gerichtet, in dem sie diese mit einigen drängenden Problemen konfrontierten. Die Reaktionen darauf waren z. T. von größter Schärfe. Aufmerksame Leser (viele kommentierten den Text, ohne ihn gelesen zu haben) konnten aber leicht feststellen, dass in dem Schreiben eigentlich nur seit Jahren diskutierte Vorschläge wiederholt wurden. Es schien jedoch, als wollten die Unterzeichner die Gläubigen zu Diskussionen einladen, die sich die Fachleute und vor allem die Bischöfe selbst vorbehalten wollten. Die Bischofskonferenz anerkannte zwar die wichtige Rolle der Theologen im Dienst der christlichen Gemeinschaft. Diese sei jedoch verunsichert durch die wachsende Zahl von Einwanderern, die mangelnde Vertrautheit mit einer multireligiösen Kultur. Die Krise der Politik und das nunmehr endgültige Ende der politischen Geschlossenheit der Katholiken schlossen jedoch einfache Lösungen aus.

2. Krise und Erneuerung der Parteien

Die neunziger Jahre begannen mit dem Bemühen um eine Erneuerung der Parteien. 1991 änderte die Kommunistische Partei ihren Namen und wurde zum „Partito Democratico della Sinistra“ (PDS). Dem gingen heftige Debatten innerhalb der Partei voraus, die zu einer Abspaltung führten. Der Fall der Berliner Mauer im November 1989 und der immer offensichtlichere Notstand der Sowjetunion zwangen alle kommunistischen Parteien des Westens zu einer radikalen Überprüfung ihrer Grundlagen. Im Januar 1994 rückte auch die faschistische Partei von ihren traditionellen Positionen ab und wurde zur „Alleanza Nazionale“ (AN). Auch in diesem Falle gab es eine Abspaltung des rechten Parteiflügels.

Im Februar 1992 wurde dann die Aufdeckung einer eher banalen Korruptionsaffäre, in die der Sozialist Mario Chiesa verwickelt war, zum Auftakt der breit angelegten Aktion „Mani pulite“ (Saubere Hände). Auf der einen Seite standen die Richter, auf der anderen ein diffuses Bestechungssystem auf allen Ebenen der Gesellschaft, die „Korruptionopolis“.

Die echten oder angeblichen Enthüllungen, die Verwicklung hochrangiger Parteigrößen in die Gerichtsverfahren und der langsame Zusammenbruch eines ganzen Systems mit oft peinlichen Rechtfertigungsversuchen führten zu großer Politikverdrossenheit. Bei der Parlamentswahl vom April 1992 erreichte eine neue Partei, die Lega Lombarda, die als Sittenrichter über die Korruption auftrat, die aber vor allem Proteststimmen erhielt, über 9 % der Stimmen. Bei ihrem ersten Auftritt 1987 hatte sie dagegen nur 0,4 % erzielt. Die weitere Entwicklung

der Lega, vor allem in Gebieten mit starker katholischer Tradition wie dem Veneto und der Lombardei, die seit jeher ein Wählerreservoir für die Democrazia Cristiana gebildet hatten, löste auch in der Kirche Sorgen aus. Die Säkularisierung hatte zur Verblässung katholischer Werte geführt und der wachsende Wohlstand hatte die Frustration gefördert. Die Wähler fühlten sich wirtschaftlich stark, aber politisch an den Rand gedrückt. So erklärte sich der Erfolg einer Wahlpropaganda, die nur aus Protestparolen bestand und für einen Föderalismus warb, damit sich die Hauptstadt Rom nicht an den Regionen bereichere. In den Augen der Menschen vertraten die neuen „Ligen“ die regionalen Interessen, während die kränkelnde Democrazia Cristiana dazu nicht mehr in der Lage war.

Eine Namensänderung wie bei der Linken und der Rechten konnte den Notstand der Democrazia Cristiana nicht ausräumen. Im übrigen erfolgte diese erst, als die Spaltungen bereits im Gange waren. Schon im November 1990 war in Sizilien die Bewegung „La Rete“ angekündigt und dann gegründet worden, in der sich ehemalige Christdemokraten sammelten. Weitere Abspaltungen und Austritte folgten. Die Botschaft der Bischofskonferenz über „Il significato della presenza rinnovata e unita dei cristiani nella vita sociale e politica“ vermochte das nicht zu ändern.

Im Juli 1993 kündigte der Parteitag eine Namensänderung an. Sie erfolgte am 18. Januar 1994, dem Jahrestag der Gründung des Partito Popolare (1919), dessen Namen die Democrazia Cristiana nun annahm. Die Folgen waren ähnlich wie in den anderen Parteien: Ein Teil der Mitglieder akzeptierte diese Entscheidung nicht, und so entstand als Abspaltung das „Centro Cristiano Democratico“ (CCD). Etwa zur gleichen Zeit gründete der norditalienische Unternehmer Silvio Berlusconi eine neue Partei, „Forza Italia“ (FI), die bald viele Wähler an sich zog. Wenig später stand der Partito Popolare vor der Notwendigkeit, sich für die Zusammenarbeit mit einer der beiden Seiten zu entscheiden, was zur Abänderung des Wahlsystems, zur Umgestaltung der Parteienlandschaft und schließlich zur Herausbildung von zwei „Polen“ führte. Der Vorstand des Partito Popolare stellte sich auf die Seite des Mitte-links-Bündnisses, während der neue Sekretär, der den zurückgetretenen Mino Martinazzoli abgelöst hatte, sich anders orientierte. So kam es zu einer neuerlichen Spaltung und zur Gründung einer weiteren Formation mit dem Namen „Cristiani Democratici Uniti“ (CDU).

Der Konflikt zwischen dem Partito Popolare und der Neugründung über das Parteisymbol und das Parteivermögen zeigte, wie weit man sich inzwischen von religiösen Idealen entfernt hatte und wie sehr wirtschaftliche Interessen in den Vordergrund getreten waren. Die Gläubigen verstanden nur schwer das Schlusskapitel einer Partei, die lange als christlich gegolten und ihren Beitrag zur Entfaltung der Demokratie geleistet hatte und in der bedeutende Persönlichkeiten und dezidierte Christen tätig gewesen waren. Von dieser Desorientierung und den immer tieferen Spaltungen profitierten andere Parteien, die sich als Erben des demokratischen Katholizismus darstellten. Im Übrigen löste das Engagement ehemaliger führender Christdemokraten und bekannter Katholiken in beiden Gruppierungen, die später den Namen „Ulivo“ bzw. „Polo della libertà“ annahmen, bei vielen Katholiken Unsicherheit aus. Jene Zeiten, in denen man

annah, dem einen Glauben entspräche auch eine einzige politische Option, waren endgültig vorüber.

3. *Zwischen Identität und Bedeutungslosigkeit*

Die Auflösung der Democrazia Cristiana beunruhigte die Bischöfe sehr. Sie forderten immer wieder christliche Präsenz in allen öffentlichen Bereichen, mussten aber das Ende der politischen Geschlossenheit der Katholiken zur Kenntnis nehmen. Letztlich sanken die Katholiken zu politischer Bedeutungslosigkeit ab. Bei den Wahlen zwischen 1992 und 1994 fiel ihre Partei von früher stets über 30 auf 20 und später sogar auf 10 % der Stimmen zurück.

Der Papst war zwar nicht direkt in die italienische Politik verwickelt, er drängte jedoch auf die aktive Beteiligung am öffentlichen Leben. Auch Kardinal Camillo Ruini, seit 1991 Vorsitzender der Bischofskonferenz, forderte die Katholiken wiederholt dazu auf und suchte nach Möglichkeiten, politisches Terrain zurückzugewinnen, das ihnen auf Grund ihrer Geschichte und Rolle im Leben des Landes zustehe.

Es ging zunächst darum, die kirchliche Soziallehre, die Johannes Paul II. sehr am Herzen lag, zu aktualisieren und die Katholische Aktion sowie andere Initiativen mit neuem Leben zu füllen. Die Katholische Aktion zählte nunmehr etwa 500 000–600 000 Mitglieder. Sie hatte aus ihrer langen Krise herausgefunden und organisierte jetzt soziale und politische Ausbildungszentren. Auch die Familienpastoral erhielt neue Impulse. 1991 wurden ein „Familienforum“ eingerichtet und ein Jahr später Richtlinien für die Familienseelsorge veröffentlicht. Im April 1991 fand in Rom eine Soziale Woche zum Thema „I cattolici italiani e la nuova giovinezza dell'Europa“ statt. Eine zweite Soziale Woche wurde im September 1993 in Turin über „Identità nazionale, democrazia, bene comune“ organisiert. Diese Themen standen damals allgemein im Mittelpunkt. Im November 1995 fand schließlich in Palermo der Dritte Kirchentag unter dem Leitspruch „Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia“ statt. Den Teilnehmern wurden die Ergebnisse einer breit angelegten Studie (koordiniert von der Katholischen Universität Sacro Cuore) über die religiöse Praxis, die Zugehörigkeit zu verschiedenen Gruppierungen, den konkreten Glauben und das Verhältnis zu den Institutionen vorgelegt¹⁶. Wie die früheren Kirchentage, so sollte auch dieser der Einheit dienen; es war aber allen Beteiligten bewusst, dass das nicht einfach war. Zwar sollte ein Bruch innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft vermieden werden, aber es war auch nötig, sich erneut ernsthaft mit der politischen Präsenz der Katholiken zu befassen. Wie sollte man aus dem Dilemma herausfinden? Entweder man entschied sich für kirchliche Geschlossenheit, die von der politischen Einheit absah und damit die Stellung in der Politik gefährdete, oder man beharrte auf politischer Geschlossenheit und bemühte sich

¹⁶ Die Ergebnisse wurden veröffentlicht von: V. CESAREO – R. CIPRIANI – F. GARELLI – C. LANZETTI – G. ROVATI, *La religiosità in Italia* (Milano 1995).

um deren Wiederherstellung um den Preis großer Schwierigkeiten, innerer Emigrationen und schmerzlicher Kontroversen.

4. *Christliches Kulturprojekt*

War es aber überhaupt möglich, noch oder wieder von einer politischen Einheit der Katholiken zu sprechen? Nach dem Niedergang der *Democrazia Cristiana* sprach man von „politischer Einheit“ nur noch in dem Sinn, dass die Katholiken in den verschiedenen Parteien und Gruppierungen die aus ihrer Sicht wichtigen Positionen gemeinsam vertreten sollten. Es ging also um eine „Einheit der Werte“, nicht einer Partei. Aber auch das erwies sich als schwieriger als erwartet, denn wie und auf welcher Grundlage sollten diese Werte definiert werden, wenn man nicht Gefahr laufen wollte, Fundamentalismen zu fördern, indem man die religiöse begründeten Werte allen Menschen auferlegte. Es bestand die Gefahr, dass dies eine laizistische Position stärkte, die das religiöse Gewissen für unfähig hielt, sich den für eine demokratische Gesellschaft typischen Auseinandersetzungen zu stellen. Die Berufung auf Grundwerte setzt schließlich eine gemeinsame Weltsicht und ein gemeinsames Menschenbild voraus.

Auf die Diskussion über gemeinsame Werte folgte eine solche über eine neue Inkulturation des Glaubens. Ausdrücklich tat dies der Vorsitzende der Bischofskonferenz wenige Monate nach der Auflösung der *Democrazia Cristiana* und der Gründung des *Partito Popolare*. Vor dem Ständigen Rat der italienischen Bischöfe vom 19. bis 22. September 1994 in Montecassino forderte Kardinal Ruini ein „christliches Kulturprojekt“ im Hinblick auf die „Evangelisierung und Inkulturation des Glaubens als unverzichtbaren Aspekt des kirchlichen Auftrags“. Viele wünschten also eine Verbindung jener beiden pastoralen Strategien, die unter dem Begriff der „Kultur der Vermittlung“ und der „Kultur der Präsenz“ standen. Die Bischöfe erinnerten daran, dass die Begegnung mit den Kulturen Treue zur christlichen Identität und Bereitschaft zum Dialog mit allen Menschen verbinden müsse.

Das Kulturprojekt wurde auch auf dem Kirchentag in Palermo im November 1995 diskutiert. Alle Vereinigungen von Theologen fühlten sich angesprochen und es kam zu einem Gedankenaustausch über wesentliche Punkte wie die nationale und die christliche Identität, über neue Wissensbereiche, die Krise der Politik und neue Tätigkeitsfelder in und für die Gesellschaft. 1998 und 1999 fanden verschiedene Kongresse der theologischen Gesellschaften statt, und die gleichen Probleme standen auch auf der Tagesordnung der 43. Sozialen Woche vom 16. bis 20. November in Neapel zum Thema „*Quale società civile per l'Italia di domani?*“

Für den italienischen Katholizismus begann das dritte Jahrtausend also im Dialog mit einer Gesellschaft, die sich rasch änderte, und mit der politischen Klasse einer Übergangsphase. Noch schwieriger war es jedoch, die Rolle der unmittelbar politisch engagierten Christen zu beschreiben.

5. *Der missionarische Einsatz*

Pius XII. hatte in der Enzyklika „Fidei donum“ Afrika als bevorzugtes Ziel kirchlicher Zusammenarbeit benannt. Bald trat auch Lateinamerika in den Blick, was 1962 zur Entstehung des Bischöflichen Komitees für Lateinamerika (CEIAL) führte. Erster Vorsitzender war Bischof Giuseppe Carraro von Verona. Das Komitee sollte die Hilfe der italienischen Bistümer für Lateinamerika koordinieren und darüber informieren¹⁷. Später nahm es den Namen „Zentrum“ an. Gleichzeitig begann in Verona der Bau eines Seminars zur Ausbildung von Priestern, die sich gemäß „Fidei donum“ für Lateinamerika zur Verfügung stellen wollten. Es wurde 1964 eröffnet, nachdem schon 1963 entsprechende Kurse begonnen hatten. Später nahmen daran auch Ordensleute und Laien teil. 1966 wurde das „Movimento Laici per l'America Latina“ (MLAL) gegründet.

1969 erhielt die Kommission für die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen je eine Unterkommission für Lateinamerika und für Afrika sowie Asien. Die Ausbildungsgänge wurden noch mehrfach umgestaltet, ferner Kurse für jene Priester, die aus der Mission zurückkehrten, und für Missionare, die sich zur Erholung in Italien aufhielten, eingerichtet. 1972 begannen Lehrgänge für die Mission in Afrika und Asien sowie die Einrichtung eines dem CEIAL ähnlichen Zentrum unter dem Namen „Centro Ecclesiale Italiano per l'Africa e l'Asia“ (CEIAS). 1988 wurde dann das „Centro Unitario per la cooperazione missionaria tra le Chiese“ (CUM) eingerichtet, das aus Abteilungen für Lateinamerika und für Afrika, Asien und Ozeanien besteht. Das CUM wurde während der ersten Nationalen Missionstagung (12.–15. September 1990) in Verona eingeweiht.

Die Bischöfe hatten sich schon mehrfach über diese neuen Tätigkeitsbereiche geäußert, insbesondere vor den jährlichen Missionstagen. Eingehender geschah das in einem Schreiben vom 21. April 1982 über das „missionarische Engagement der italienischen Kirche“. Ihm folgte am 2. Juni 1984 ein Brief an die in den Schwesterkirchen tätigen Diözesanpriester. Er benannte die Kriterien für eine fruchtbare Arbeit, die der örtlichen Seelsorge mit Respekt begegnen müsse, da es nicht mehr nur um ein „Geben“, sondern um einen „Austausch“ gehe. Daher müsse das althergebrachte Verständnis von Mission, wie es noch bei der ersten Aussendung von Missionaren vorherrschte, überwunden werden.

Im Laufe der achtziger und neunziger Jahre kam es tatsächlich zu diesem Austausch. Er verlief jedoch anders als anfänglich erwartet. Die Zahl der in die Mission abgeordneten Priester nahm nämlich langsam ab, während umgekehrt immer mehr Priester aus den Missionsländern nach Italien kamen, um hier zu studieren; manche blieben in Italien, andere wurden sogar zum Bleiben aufgefordert, indem man auf diese Weise die Krise der Priesterberufungen in Italien

¹⁷ Die Informationen über die Entwicklung des Missionszentrums stammen aus einer Veröffentlichung zur Eröffnung des „Centro Unitario per la Cooperazione Missionaria“: *Al servizio di una Chiesa che cresce insieme alla missione*, Suppl. zum „Noticeial“ vom 16. September 1990.

mildern wollte. Dadurch drohte jedoch an Stelle eines Austauschs ein Aderlass des Klerus in den jungen Kirchen, weil gerade jene abwanderten, die dort die Zukunft gestalten sollten. Ältere Kirchen mit wenigen Berufungen, aber wirtschaftlich besserer Ausstattung versuchten also, ihre Probleme zum Nachteil der jungen Kirchen zu lösen.

Die Zahl italienischer Missionare ist immer noch erheblich. Sie liegt bei etwa 15 000 Personen, davon 6000 Ordensmänner, 6500 Ordensfrauen, fast 800 Laien und 1000 Fidei donum-Priester. Dazu kommen ein paar hundert Missionskräfte aus unterschiedlichen Organisationen oder Säkularinstituten. Die Mehrheit der Fidei donum-Priester stammt aus Norditalien. Das beleuchtet die Situation Italiens, dessen religiöse Geschichte und Praxis in den einzelnen Regionen von sehr unterschiedlichem Zuschnitt und alles andere als einheitlich ist.

Das missionarische Bewusstsein ist in ganz Italien gewachsen. 1998 fand in Bellaria eine zweite Nationale Missionstagung statt, an der Delegierte aus den meisten Diözesen teilnahmen; besonders engagiert zeigten sich jene Bistümer, in denen während der letzten Jahre das diözesane Missionszentrum gewann oder überhaupt erst eingerichtet wurde. Die Formen der Kooperation sind höchst unterschiedlich und reichen von Zeiten des Studiums, des Gebets und der Meditation – oft von den Missionaren selbst geleitet – bis zu Patenschaften. Eine wichtige Rolle spielen auch Kurzaufenthalte in den Missionsländern. Dadurch wird den Missionaren nicht nur materielle, sondern auch persönliche Unterstützung geboten, und die westlichen Christen haben die Möglichkeit zu unmittelbarem Einblick in die örtlichen Gegebenheiten.

Einige bedeutende italienische Missionare fanden große Resonanz, so der Mailänder Marcello Candia, der die Laienmission organisierte und dann bis zu seinem Tod 1983 unter Leprakranken in Amazonien wirkte. Eindrucksvoll ist auch das Zeugnis von P. Zanotelli in einem Elendsviertel Nairobis. Die italienischen Missionszeitschriften sind von hohem kulturellen Niveau und weit verbreitet. Viele konzentrieren sich zwar auf die Arbeit der jeweiligen Missionsgesellschaft, behandeln aber auch andere mit der Mission zusammenhängende Fragen.

6. Eine Kirche mit neuem Gesicht

Die vielfältigen Umbrüche der letzten Jahrzehnte hinderten keineswegs die kirchliche Entwicklung. In den achtziger Jahren begannen die Diözesen wieder mit Synoden, nachdem die nachkonziliare Aktivität auf diesem Gebiet eine Zeitlang unterbrochen worden war. Von den 227 italienischen Diözesen beriefen 94 (also etwa 40 %) bald nach dem Konzil eine Synode ein. Deren Dauer war unterschiedlich, aber sie strebten ausnahmslos eine breite Beteiligung an, indem alle Gruppierungen zur Mitarbeit herangezogen wurden¹⁸. Hinzu kam eine gro-

¹⁸ Vgl. L. PREZZI – G. SENIN ARTINA, *Sinodi postconciliari: i limiti della recezione*, in: *Chiesa in Italia – Edizione 2000*, Suppl. zu *Il Regno* vom 15. November 2000, S. 123–132. Darin ist von 227 Diözesen die Rede, weil auch das Militärbistum berücksichtigt wird. Die verschiedenen Zahlenangaben erklären sich aus der unterschiedlichen Zählung von Territorialabteien und Freien Prälaturen.

ße Zahl von Vereinigungen, die sich ehrenamtlich engagierten. In manchen Fällen übernahmen sie Aufgaben, die der Staat und die Kommunen nicht wahrnahmen, so in der Sorge um Arme und Ausgegrenzte, um Drogensüchtige und deren Wiedereingliederung in die Gesellschaft. Viele dieser Vereinigungen entstanden durch das Engagement von Priestern oder Gruppen von Katholiken. Zuweilen wurden sie bedroht, denn das organisierte Verbrechen, das die entsprechenden Märkte kontrolliert, schreckte auch vor Morden nicht zurück. So wurde Don Giuseppe Puglisi im September 1993 wegen seines Einsatzes für Drogenabhängige in Sizilien ermordet.

Ein weiteres Arbeitsfeld ist die Katechese, und nicht mehr nur mit Blick auf Kinder und Jugendliche. Diesbezüglich bildet die Tauberneuerung einen wichtigen Aspekt. Der pastoralen Denkschrift „L'iniziazione cristiana“ folgte 1997 das Dokument „Orientamenti per il catecumenato degli adulti“. Es fußte auf einem Text, den die zuständige Päpstliche Kongregation 1972 herausgegeben hatte, und zwar mit dem Blick auf Italien. Als zweiter Text erschienen 1999 „Orientamenti per l'iniziazione dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni“.

Fortschritte gelangen auch beim interreligiösen und ökumenischen Dialog. Schon die Teilnahme italienischer Delegationen an den europäischen ökumenischen Versammlungen in Basel (1989) und Graz (1997) erwies sich als zukunftsweisend; noch wichtiger war jedoch 1997 die Unterzeichnung des „Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti“.

Das neue Klima, das durch die Begegnung von Papst Johannes Paul II. und dem Rabbiner Toaff in der römischen Synagoge 1986 zustande gekommen war, führte letztlich – auch dank der Arbeit des römischen Weihbischofs Clemente Riva – dazu, den 17. Januar als jährlichen „Tag des jüdisch-christlichen Dialogs“ vorzusehen. Auch Überlegungen zur wachsenden Zahl der Muslime in Italien drängten sich auf. Derzeit sind das 35 % der rund 1 250 000 in Italien lebenden Ausländer; dazu kommen ein paar tausend zum Islam übergetretene Italiener. Deutlichstes Zeichen einer neuen Einstellung gegenüber dieser Religionsgemeinschaft war die Genehmigung zum Bau einer großen Moschee in Rom 1995. Sie ist die wichtigste von über hundert Moscheen heute in Italien.

Die neuen Herausforderungen durch die multireligiöse Entwicklung und der zunehmende Dialog mit ausländischen theologischen Instituten und Einrichtungen forderte auch die theologischen Fakultäten heraus. Diese gibt es inzwischen im ganzen Staatsgebiet, wobei die kleineren Institute meist den Hauptzentren angegliedert sind. Zu den römischen Einrichtungen und zur Fakultät in Mailand kamen nach und nach neue Institute in Neapel, Apulien, Sizilien und Sardinien hinzu. Dies bereicherte die theologische Forschung, und die Zahl der Fachtheologen nahm zu, nicht zuletzt durch religionswissenschaftliche Institute in verschiedenen Bistümern. Als Ausbildungszentren für Religionslehrer gedacht, dienen diese auch der theologischen Erwachsenenbildung.

Dennoch ist es für die italienische Kirche nicht einfach, ihre Minderheitensituation anzunehmen, nachdem sie lange von einer Wiederherstellung der christlichen Gesellschaft geträumt hatte. Es geht dabei nicht nur um Zahlen, sondern vor allem um jene Werte, die die Kirche vertritt. Denn selbst ein Teil derer, die

sich als Mitglied betrachten und regelmäßig den Gottesdienst besuchen, fühlt sich vielen ihrer Normen nicht mehr verpflichtet. Zwischen Normen und Lebenswirklichkeit klafft zum Teil ein Abgrund, den vielleicht noch nicht die Bischöfe, wohl aber die Mehrheit der Gläubigen akzeptiert. Dennoch bildet die Kirche nach wie vor einen zentralen Bezugspunkt für viele Italiener und bestimmte Ereignisse sprechen immer noch große Menschenmassen an. Zum Heiligen Jahr 2000 kam eine riesige Pilgermenge nach Rom. Dies mag kein Ausdruck eines tief empfundenen Glaubens gewesen sein, besaß aber doch eine religiöse Dimension.

Das Gleiche gilt vom Weltjugendtag im Hochsommer 2000, zu dem über eine Million Jugendliche nach Rom kam. Sie fühlten sich vom alternden Papst angezogen, suchten aber auch nach Werten und Verbindlichkeiten, die ein exzessiver Konsumismus in Frage gestellt hatte. Die meisten Teilnehmer waren dezidierte Christen und Bewunderer des Papstes, standen aber den von ihm ständig wiederholten ethischen Normen zuweilen kritisch gegenüber. Sie hörten ihm zu, trafen aber in ihrer Privatsphäre Entscheidungen, die nicht immer mit dem Gehörten übereinstimmen. Die italienische Kirche ist jedenfalls noch stark in der Gesellschaft verwurzelt und reich an Persönlichkeiten und Einrichtungen, die sie zu einem Bezugspunkt für alle gesellschaftlichen Gruppen machen.

Im Jahr 2000 wirkten in den 227 italienischen Diözesen (41 Metropolitansitze, 20 Erzbistümer ohne Suffragane, 156 Bistümer, 7 Territorialabteien, 2 Territorialprälaturen, Militärordinariat) 252 Bischöfe. Davon waren 224 Ortsbischöfe, 26 Weihbischöfe und zwei Titularbischöfe im Dienst der Bischofskonferenz. Außerdem gab es über hundert emeritierte Bischöfe. Im Dienst der 57 Millionen registrierten Katholiken (bei einer Gesamteinwohnerzahl von 59,35 Millionen), standen 34 300 Diözesan- und 21 450 Ordenspriester. Es gab 3250 Priesteramtskandidaten (Seminaristen).

Es gab 25 807 Pfarreien, davon etwa 15 % ohne dort residierenden Priester. Fast die Hälfte der Priester zählte über 65 Jahre. Die Zahl der Ständigen Diakone stieg in den letzten zwanzig Jahren von 130 auf beinahe 2595.

Lösungsversuche angesichts der geringen Priesterzahl bilden die Beauftragung Ständiger Diakone mit der Gemeindeleitung und die Errichtung von „Seelsorgeeinheiten“ aus mehreren Pfarreien mit einer in *Vita communis* lebenden Priestergruppe. Bisher gibt es solche Seelsorgeeinheiten in 84 Diözesen. Zuweilen übernehmen Laien Mitverantwortung für Katechese und Organisation, während die Priester sich auf die Spendung der Sakramente konzentrieren.

Die Zahl der italienischen Ordensschwestern belief sich auf ca. 81 000, einschließlich 650 Novizinnen und Postulantinnen. Sie lebten in über 10 000 Häusern und gehörten über 600 verschiedenen Kongregationen an. Außerdem gab es über 500 klausurierte Klöster mit etwa 7 000 Nonnen und über 300 Novizinnen. In den letzten Jahren überschritt die Zahl der in Italien lebenden ausländischen Schwestern (über 8500) die der im Ausland tätigen italienischen Ordensfrauen (8000, einschließlich derer, die nicht in den Missionen tätig sind).

In den vergangenen dreißig Jahren ging die Zahl der italienischen Ordensschwestern um 22 % zurück; noch beunruhigender ist der Rückgang der Novi-

zinnen um 50 %. Die höhere Lebenserwartung und der geringe Nachwuchs verursachen natürlich bedeutende Schwierigkeiten für die großen Sozialeinrichtungen, während viele Schwesternhäuser sich in Altenheime verwandelt haben. Diese Situation wird sich vorerst nicht ändern.

Die Kirche steht insgesamt vor einer neuen Situation, denn die Menschen haben zum großen Teil ihr Zugehörigkeitsgefühl zu ihr verloren, obwohl sie ein vages und nicht recht definierbares religiöses Empfinden behalten haben. Bisweilen gibt man tröstenden und sogar an Wunderglauben grenzenden Aspekten den Vorzug. Wie sollte man sonst die Verehrung erklären, die dem bescheidenen Ordensmann P. Pio OFM Cap schon zu Lebzeiten zuteil wurde? Er hatte die meiste Zeit seines Lebens in San Giovanni Rotondo am Monte Gargano gelebt und war seit 1918 wegen seiner Stigmata bekannt; lange wurde er von der Kirche mit Argwohn betrachtet, und zwar auch, als sein Kloster schon Ziel eines wachsenden Pilgerstroms war. Nach seinem Tod (1968) und seiner Selig- (1999) bzw. Heiligsprechung (2000) wurde er zu einer der bekanntesten und meist verehrten Persönlichkeiten. Die nach ihm benannten Gebetsgruppen haben sich inzwischen in mehreren Regionen Italiens verbreitet.

Gleichzeitig entwickelte sich bei zahlreichen Katholiken ein neues Glaubensbewusstsein und ein Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer weniger „klerikalen“ Kirche. Auch der Sinn für die Auswirkung religiöser Überzeugungen auf politische Entscheidungen ist gestiegen, obwohl der Sinn für ein verbindliches, das Leben bestimmendes religiöses Gefühl schwand. Es ist kein Zufall, dass die Bischöfe anfangen, von einer „Erstevangelisierung“ und einer Kirche zu sprechen, die wieder ganz missionarisch werden müsse.

Seit der Einigung Italiens, als man angesichts der regionalen Vielfalt mit ihren sehr unterschiedlichen Traditionen und kulturellen Mustern noch nicht von einer „italienischen Kirche“ sprechen konnte, hat sich die Situation grundlegend geändert. Die Errichtung der Bischofskonferenz, die Zentralisierung fast aller Werke und Organisationen und eine immer stärkere Bezugnahme auf päpstliche Vorgaben haben Kirche des Landes ein neues Gesicht gegeben, sodass man sie heute als italienisch bezeichnen kann, wobei ihr ein geringeres Maß an Zentralismus nicht schlecht täte.

Auch hat die italienische Kirche ihren festen Platz in der Weltkirche gefunden. Die Zeiten, in denen im Kardinalskollegium, den römischen Kongregationen und im Diplomatischen Corps Italiener dominierten, sind vorbei. Italiener sind dort zwar immer noch stark vertreten, aber die römische Kurie hält am Kurs der Internationalisierung fest. Auch einige Bewegungen haben sich ins Internationale geweitet. Manche könnten durch ihr Lebenskonzept und ihr Desinteresse am Engagement in der Welt sogar einen Richtungswechsel der italienischen Kirche herbeiführen. Andere tendieren dazu, alle erreichbaren Machtpositionen zu übernehmen.

Zahlreiche Gläubige fühlen sich von anspruchsvollen spirituellen Angeboten angezogen: Die Wiederentdeckung des Wortes Gottes und zeitweilige Klosteraufenthalte stehen nicht einfach für religiöses Elitedenken, sondern entsprechen einem Bedürfnis nach Authentizität, Gebet und Stille. So erklärt sich die wach-

sende Bedeutung einiger kleiner Gemeinschaften, die in den letzten Jahren zum Ort der Begegnung für viele Gläubige geworden sind. Das gilt z. B. für manch traditionsreiches Kloster wie Camaldoli, aber auch für Zentren und Klöster jüngerer Datums wie Spello in Umbrien, das an die Spiritualität von Charles de Foucauld anknüpft und wo Carlo Carretto viele Jahre arbeitete, das Erbe von Giuseppe Dossetti oder das Kloster von Bose in Piemont. Für die drei letztgenannten ist bezeichnend, dass ihre Gründer schon als Laien religiöse Erfahrungen sammelten, die dann in eine konkrete Gründung einmündeten.

Die Gläubigen fühlen sich vor neue Herausforderungen gestellt in einer Gesellschaft, deren religiöses Gewissen zerfranst ist, die neue Werte ins Auge fasst und religiöse Überzeugungen in Frage stellt. Solche Herausforderungen können sowohl zur Flucht nach vorn als auch zum Rückzug in das Private auf der Suche nach einem sicheren Hort und nach neuen Formen der Religiosität und Spiritualität führen. Die italienische Kirche durchlebt gegenwärtig eine interessante Phase. Eine gewisse Zunahme der Religiosität steht neben der voranschreitenden Säkularisierung. Indem sie nach außen ein stärkeres Profil zu entwickeln scheint, droht der Kirche eine innere Schwäche, was wieder viele restaurative Sehnsüchte weckt. Es gilt jedoch das oben zitierte Wort von Arturo Carlo Jemolo, wonach diese Jahrzehnte doch nur „ein kurzer Augenblick, eine kleine Begebenheit in der ewigen Geschichte der Beziehung zwischen Menschlichem und Göttlichem“ sind.

Eine neuere und umfassende Gesamtdarstellung zur italienischen Kirchengeschichte in deutscher Sprache gibt es derzeit nicht. Als Einführung ist empfehlenswert: G. Alberigo, *Italien*, in: TRE 16 (1987) 393–421.

Bibliographie: Besonders hingewiesen sei auf die Überblicksdarstellungen von G. Martina, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni* (Roma 1977) und von P. Scoppola, *La „nuova cristianità“ perduta* (Roma 1985). Reich an Informationen zur politischen Geschichte ist S. Magister, *La politica vaticana e l'Italia 1943–1978* (Roma 1979). Hilfreich ist ferner A. Acerbi, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni* (Milano 1979). Auch die letzten Bände der von A. Fliche und V. Martin begründeten *Storia della Chiesa* enthalten Beiträge zur Geschichte der Kirche in Italien. Sie sind zusammengefasst in: E. Guerriero (Hg.), *La Chiesa in Italia. Dall'unità ai nostri giorni* (Cinisello Balsamo 1996).

Jüngere Gesamtdarstellungen mit jeweils zahlreichen bibliographischen Hinweisen: *Storia dell'Italia religiosa*, Bd. III: *L'età contemporanea*, hg. v. G. De Rosa (Roma-Bari 1995), bes. 335–359 die Beiträge von A. Riccardi, *La Chiesa cattolica in Italia nel secondo dopoguerra* und A. Melloni, *Da Giovanni XXIII alle Chiese italiane del Vaticano*, Bd. II, 361–403. Eine weitere Zusammenfassung bietet A. Riccardi, *Il cattolicesimo della Repubblica*, in: *Storia d'Italia*, Bd. VI: *L'Italia contemporanea*, hg. v. G. Sabbatucci und V. Vidotto (Roma-Bari 1999) 233–319. Weitere Beiträge in den Bänden der *Storia dell'Italia repubblicana*: G. Miccoli, *La chiesa di Pio XII nella società italiana del dopoguerra*, Bd. I: *La costruzione della democrazia* (Torino 1994) 535–613; G. Verucci, *La Chiesa postconciliare*, in: Bd. II/2: *La trasformazione dell'Italia: sviluppo e squilibri* (1995) 297–382. Ebenfalls von G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II* (Roma-Bari 1988); G. Battelli, *Cattolici. Chiesa, laicato e società in Italia (1796–1996)* (Torino 1997). Reiche bibliographische Hinweise bietet G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, Bd. II: Dal

Concilio di Trento ai nostri giorni (Milano 1978). Ders., *Storia della Chiesa in Italia nell'età contemporanea*, Bd. II: 1945–1965. *Verso il Concilio Vaticano II* (Milano 1988). Von besonderem Zuschnitt ist: V. De Marco, *Le barricate invisibili. La Chiesa in Italia tra politica e società (1945–1978)* (Galatina 1994). Interessante Analysen in: F. Traniello, *Città dell'uomo. Cattolici, partito e Stato nella storia d'Italia* (Bologna 1998); S. Lanaro, *Storia dell'Italia repubblicana. Dalla fine della guerra agli anni novanta* (Venezia 1992), bes. 365–390 das Kapitel: *Lumen gentium*. Wichtig ist ferner wegen seiner reichen Bibliographie: G. Martina, *La storiografia italiana sulla Chiesa dal Vaticano I al Vaticano II*, in: *Problemi di storia della Chiesa. Dal Vaticano I al Vaticano II* (Roma 1988) 15–105.

Zu Einzelfragen mit zahlreichen bibliographischen Hinweisen: J. D. Durand, *L'Église catholique dans la crise de l'Italie (1943–1948)* (École française de Rome 1991); Cattolici, Chiesa, Resistenza, hg. v. G. De Rosa (Bologna 1997); G. Alberigo, *Santa Sede e vescovi nello Stato unitario. Verso un episcopato italiano (1958–1985)*, in: *Storia d'Italia, Annali 9, La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, hg. v. G. Chittolini und G. Miccoli (Torino 1986) 855–879; M. Casella, *Clero e politica in Italia (1942–1948)* (Galatina 1999); M. Gasco, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi* (Roma-Bari 1997); AA. VV., *La parrocchia in Italia nell'età contemporanea* (Napoli 1982); D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione* (Torino 1993); A. Majo, *La stampa cattolica in Italia. Storia e documentazione* (Casale Monferrato 1992); M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia 1965–1980* (Milano 1983).

Zu der reichen Literatur über das Konzil: *Storia del Concilio Vaticano II*, hg. v. G. Alberigo, 5 Bde. (Bologna 1995 ff.). Über die Pontificate und die Rolle der einzelnen Päpste: Pio XII, hg. v. A. Riccardi (Roma-Bari 1984); Papa Giovanni, hg. v. G. Alberigo (Roma-Bari 1987); AA. VV., *Paul VI et la modernité dans l'Église* (École française de Rome 1984). Von den zahlreichen Biographien Johannes Pauls II. siehe G. Weigel, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II, protagonista del secolo* (Milano 1999).

Über die Italienische Bischofskonferenz siehe vor allem die detaillierte Analyse von F. Sportelli, *La Conferenza Episcopale Italiana (1952–1972)* (Galatina 1994). Die Dokumente der Jahre 1954–1996 sind veröffentlicht in: *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 5 Bde. (Bologna 1985–96).

Religionssoziologische Untersuchungen über die Italiener auf der Basis von Statistiken und Umfragen: F. Garelli, *Religione e Chiesa in Italia* (Bologna 1991); Ders., *Forza della religione e debolezza della fede* (Bologna 1996); *Italia cattolica. Fede e pratica religiosa negli anni Novanta*, hg. v. G. Brunetta und A. Longo (Firenze 1991); AA. VV., *La religiosità in Italia* (Milano 1995); AA. VV., *Istituzioni e pratiche religiose*, in: *Guida all'Italia contemporanea 1861–1997*, hg. v. M. Firpo – N. Tranfaglia – P. G. Zunino (Milano 1998) 87–188. Für einen Vergleich mit früheren Jahren ist hilfreich: S. Burgalassi, *Italiani in Chiesa. Analisi sociologica del comportamento religioso* (Brescia 1967). Seit 1993 veröffentlicht die Zeitschrift *Il Regno* jährlich einen Band: *Chiesa in Italia*, der über die Analyse wichtiger Ereignisse hinaus zahlreiche statistische Daten und eine detaillierte Chronologie des kirchlichen Lebens bietet.

Über die Ortskirchen gibt es eine reiche Literatur. Wichtig sind: *Le Chiese di Pio XII*, hg. v. A. Riccardi (Roma-Bari 1986); *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella Chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, hg. v. G. Alberigo (Genova 1988).

Besonders hilfreich ist das *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, hg. v. F. Traniello und G. Campanini, bes. der erste Band in zwei Teilen: *I fatti e le idee* (Torino 1981). Über die jüngste Zeit mit neuester Literatur informiert der 1997 erschienene Band des *Dizionario: Aggiornamento 1980–1995*.