

schichte in Asien, am interreligiösen Dialog, an Fragen der Inkulturation und der lokalen Kirchen, an den Missionsmethoden der Franziskaner und Jesuiten interessiert ist, wird in diesem interdisziplinär bedeutsamen Sammelbd. neue Zugänge und Einsichten finden.

M. SIEVERNICH S. J.

ELM, VEIT, *Die Moderne und der Kirchenstaat*. Aufklärung und römisch-katholische Staatlichkeit im Urteil der Geschichtsschreibung vom 18. Jahrhundert bis zur Postmoderne (Historische Forschungen; 72). Berlin: Duncker & Humblot 2001. 317 S., ISBN 3-428-10344-0.

Der Titel des Buches könnte leicht über den Inhalt täuschen. Es geht hier nicht oder nur am Rande um die Diskussion über den Kirchenstaat im 19. Jhd. Der Gegenstand ist viel enger. Es geht um die Behandlung des Kirchenstaats speziell in der Zeit der Aufklärung des 18. Jhdts. in der (vor allem, aber nicht ausschließlich) italienischen Geschichtsschreibung von da an bis heute. Dieser Gegenstand ist für den Autor insofern von besonderem methodologischem Interesse, als er in die Geschichte der „Revisionen der Modernisierungstheorie“ einführt. Denn die Modernisierungstheorie, im Grunde aufklärerischen Ursprungs, speziell jedoch seit den 70er Jahren des 20. Jhdts. gegen die verschiedenen Formen des Historismus durchgesetzt, deutet die Geschichte als gesetzmäßigen Fortschritt der Überwindung der Mythen und zur wissenschaftlichen Aufklärung. In Frage gestellt wird sie von der Postmoderne und von historischen Entwicklungen der heutigen Zeit, aber im Grunde schon des 19. Jhdts.; denn die Geschichte der katholischen Staatlichkeit verlief anders, als die aufklärerische Modernisierungstheorie gedacht hatte: Die Auflösung der alten Verflechtung von Kirche und Staat führte zum Ultramontanismus; und das speziell katholische Christentum erwies religiös und gesellschaftlich eine größere Kraft der Selbstbehauptung, als die Aufklärer gemeint hatten.

Für die aufklärerische und ebenso die protestantische Geschichtsschreibung des ausgehenden 18. Jhdts. sind Kirche und Kirchenstaat Machtinstrument der Päpste, beide im Grunde unausweichlich zum Untergang bestimmt, wenngleich (so Bourgoing) noch einmal durch reformfeindliche päpstliche Politik selbstverschuldet und beschleunigt, während katholische Autoren durchweg zwischen dem Papst als Kirchenoberhaupt und (an anderen Herrschern zu messendem) weltlichem Herrscher unterscheiden (erst im 19. Jhd., unter Gregor XVI. und Pius IX., kommt es hier zur Ideologisierung). – Ganz neue und mehr positive Akzente bringen dann die Geschichtsentwürfe des Risorgimento, speziell neo-guelfischer Färbung (Botta, Balbo, Gioberti). Maßstab und Ideal der Geschichte ist hier nicht mehr das radikale Säkularisierungskonzept, sondern die Verbindung von Tradition und Fortschritt in der durch religiöse Tradition legitimierten und zugleich Fortschritt ermöglichenden Monarchie. In dieser Perspektive werden die „Reform-Päpste“ des 18. Jhdts. Benedikt XIV., Clemens XIV. und Pius VI. zu Innovatoren, darüber hinaus jedoch in einer Freiheitsgeschichte, die den Bogen weit zurück bis in die *Libertas ecclesiae* der gregorianischen Zeit spannt, Papsttum und Kirchenstaat zum Motor der Freiheit und speziell einer national-italienischen Fortschrittstradition (Balbo, Gioberti). – Nach 1870 gewinnt die päpstliche Wirtschaftspolitik des 18. Jhdts. im Rahmen der aktuellen Auseinandersetzung zwischen Wirtschaftsliberalismus und Schutzzollpolitik neues und oft positives Interesse. Werner Sombart (1888) würdigt die päpstliche Interventionspolitik mit ihrem protektionistischen Schutz der ärmeren Schichten als Vorbild für den Kampf gegen einen wilden Kapitalismus, während Cesare de Cupis in dem Schutz der Kleinbauern vor den „Baronen“ eine Konstante römischer Geschichte von der Antike bis hin zu Pius VI. und Pius VII. sieht. Katholische Autoren glorifizierten dann nicht selten je nach Bedarf manchmal protektionistisch-konservative, manchmal liberal-reformerische Momente päpstlicher Wirtschaftspolitik. „Während die einen liberale Päpste wie Benedikt XIV. und Pius VI. zu Vorreitern der aufklärerischen Reformbewegung stilisierten und deren freihändlerische Reformen zum Beweis für die Kompatibilität von Katholizismus und Marktwirtschaft anführten, lobten die anderen den Widerstand, den die Päpste zur Verteidigung einer spezifisch katholischen Form des „Volks-, Wohlfahrts- oder Sozialstaates“ gegen Aufklärung und Kapitalismus leisteten“ (138). – Diese sehr unterschiedlichen Tendenzen setzten sich in der

Zeit des Faschismus fort. Nimmt Federico Marconcini (1931) die Päpste, vor allem Pius VI., für eine „personalistische“ Wirtschaftsethik mit mehr liberalen Akzenten in Anspruch, akzentuiert Ettore Rotta im Gegensatz zu den Päpsten den aus „Volk“ und „Gesellschaft“ hervorgegangenen römischen Jansenismus als genuin „italienische“ Form der Aufklärung, so werten von marxistischer Grundlage aus Dal Pane und Gramsci die Päpste des 18. Jhdts. als Promotoren des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus. – Im Zeitalter von *Democrazia Cristiana* und kapitalistischer Industrialisierung nach dem 2. Weltkrieg findet einerseits die päpstliche Wirtschaftspolitik wegen ihrer „pragmatischen“ Orientierung Sympathien (so bei Franchini, der den „modernisierenden“ Charakter päpstlicher Wirtschaftspolitik seit dem 16. Jhd. und speziell seit Sixtus V. hervorhebt und die Abkehr vom „Thomismus“ und den „pragmatischen“ Umgang mit der „anti-ökonomischen Sozialutopie des Evangeliums“ betont; ferner bei La Marca, andererseits scharfe Kritik bei kommunistenfreundlicher (Piscitelli) oder linkskatholischer Seite (Giuntella, der freilich von merkwürdig anachronistischen Erwartungen ausgeht), während Venturi einen entscheidenden Bruch nach dem Tode Benedikts XIV. 1758 sieht, nach welchem die früh-aufklärerischen Ansätze päpstlicher Reformpolitik zwischen neuer anti-metaphysischer Aufklärung und Reaktion zerrieben worden seien.

Es folgt die „narratologische“ Untersuchung der „Geschichten von Papsttum und Moderne“ (212–242), in welcher der Verf. aufzuzeigen sucht, daß dabei bestimmte Grundmuster von „Fortschritts-Geschichten“ jeweils aufklärerischer oder christlicher Art wiederkehren. Dies wird im Schlußkap. („Mythische Erzählmodelle in Politik und Geschichtsschreibung“, 243–252) weiter reflektiert. Im Grunde bringt es, in manchmal unnötig komplizierter Sprache, ein Ergebnis, das eigentlich von vornherein zu erwarten ist: daß die verschiedenen Interpretationen der Geschichte von Papsttum und Aufklärung in Funktion zu aktuellen Interessen bzw. zur beanspruchten oder bekämpften Rolle von Kirche und Religion in der Gesellschaft der Gegenwart steht. Ob man dagegen, wie der Autor es versucht (244–246), die „Erzählmodelle“ einfach auf die drei Grundmuster der jüdischen, christlichen und antiken „Mythologie“ zurückführen kann, scheint mir sehr fraglich und in dieser Form zu schematisch. – Daß Geschichtsschreibung es immer mit „Mythen“ bzw. mythischen Erzählmustern zu tun hat, scheint mir ebenso selbstverständlich wie daß sie sich dieser Gefährdung bewußt bleiben und diese immer kritisch zu hinterfragen hat. In welcher Richtung geschieht jedoch diese kritische Hinterfragung? Der Autor unterstreicht als Ergebnis seiner Untersuchung, „daß die aus der Aufklärung hervorgegangene Geschichtsschreibung ihr Verhältnis zum Katholizismus kontinuierlich revidiert hat“, und zwar in der Weise, „daß die jeweils aktuellen Transformationen von Katholizismus und Moderne in die Vergangenheit zurückprojiziert wurden“ (243 f.). Dies liefe aber nur noch auf Geschichtskonstruktion aus der Perspektive der jeweils sich wandelnden Gegenwart hinaus. Die Frage bleibt der Autor schuldig (wenngleich die Behandlung der Autoren in den einzelnen Kap. dazu manches Material liefern würde): In welchem Maße trug und trägt nicht nur der Wandel der Gegenwart, sondern auch die Beschäftigung mit den Quellen zu dieser Revision und generell zur Korrektur von „Mythen“ bei? KL. SCHATZ S. J.

KOCK, ERICH, *Johann Wolfgang von Goethe. Zwei Studien* (Edition Cardo; Band 68). Köln: Patristisches Zentrum Koinonia – Oriens e. V. 2001. 40 S., ISBN 3-933001-65-X.

Das schmale Heft enthält zwei Aufsätze, die Goethe mit dem Katholizismus (5–23) bzw. mit Jean-Baptiste Vianney (als „eine Anfrage an die Gegenwart“: 24–35) konfrontieren. Kock (= K.) verfolgt die Spuren christlicher Spiritualität in einem Goethe, der sich nicht nur als Reisender, sondern als *anima naturaliter catholica* (P. Wust) in kirchlichen Kreisen und Formen bewegt, ohne dabei eine entschiedene Konfession zu verraten (ob aus „Verkleidung“ oder anderen Gründen, läßt K. offen: 11). K. verabschiedet „Bildungshumanismus und [...] Kulturprotestantismus“ (ebd.), die sich Goethes als Alibi bedienten, und skizziert die weitgehend unbekannte katholische Goethe-Rezeption, die wesentlich von Jesuiten getragen wurde (u. a. im Kulturkampf in den *Stimmen aus Maria Laach*, später *Stimmen der Zeit*, durch A. Baumgartner, durch den frühen H. U. v. Balthasar, durch E. Przywara und vor allem F. Muckermann mit seinem richtungswei-