

20. Jhd. vor allem in den Werken Adolf von Harnacks und Emmanuel Hirschs vertreten. Die Interventionen Leo Baecks, Franz Rosenzweigs, Martin Bubers und anderer jüdischer Persönlichkeiten waren nicht zuletzt Reaktionen darauf. Sie galten dem Bestreben, dem Jüdischen einen Raum der unbehinderten Entfaltung wiederzugewinnen.

Die meisten Essays bieten Analysen und Reflexionen, die sich in direkter oder indirekter Weise auf Franz Rosenzweigs „Die Schrift und Luther“ beziehen. Das ist möglich und hat Sinn; denn in ihr kommt in hochdifferenzierter Weise eine Selbstverortung des jüngeren Judentums in der neueren Geschichte zur Sprache. Einige lassen dabei jüdische Perspektiven zum Zuge kommen – so z. B. *Micha Brumlik* und *Walter Homolka* und *Elisa Klapheck*. Andere tragen Gedanken aus der Perspektive der protestantischen Theologie bei – so z. B. *Klaus Wengst* und *Gesine Palmer* und *Christian Wiese*. Wieder andere zählt man sinnvollerweise zum Kreis der Religions- und Geisteswissenschaftler – so z. B. *Irmela von der Lübe* und *Christoph Kasten*.

Die Beiträge dieses Buches sind hochanspruchsvoll und setzen beim Leser nicht wenige historische und theologische Vorkenntnisse voraus. Aufs Ganze gesehen sind sie gleichzeitig sehr aktuell; denn sie sind in dem Jahr erschienen, in dem der Ereignisse gedacht wird, die vor 500 Jahren die Reformation ausmachten. Und da gilt es ja auch, das Erbe Martin Luthers und der ihm folgenden Kirche, das mit der Geringschätzung, ja Verfolgung der Juden zu tun hat, aufrichtig anzuschauen und zu überprüfen. Daher ist es nicht unpassend, dass das Buch durch ein Geleitwort von *Margot Käßmann* eröffnet wird. Sie bringt in ihm als „Botschafterin des Rates der EKD für das Reformationsjubiläum 2017“ die längst fällige und inzwischen auch vollzogene Distanzierung ihrer Kirche von den judenfeindlichen Äußerungen des Reformators Martin Luther zum Ausdruck. Dem Leser der vorliegenden Essay-Sammlung wird auffallen, dass die hier entfalteten Reflexionen ganz und gar auf die Beziehungen zwischen dem neuzeitlichen Judentum und der protestantischen Kirche sowie den durch sie bestimmten Kulturräumen begrenzt bleiben. Es wäre gleichwohl von Interesse gewesen, wenn der Blick auf die katholische Welt und ihre Beziehungen zum Judentum nicht gänzlich ausgespart worden wäre. W. LÖSER SJ

FLORIE, RAINER, *Paul Laymann*. Ein Jesuit im Spannungsfeld von Wissenschaft und Politik (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 165). Münster: Aschendorff 2017. X/379 S., ISBN 978-3-402-11591-6.

Der Jesuit Paul Laymann (1574–1635) (= L.), Moraltheologe in München, dann seit 1625 Inhaber des neugegründeten Lehrstuhls für kanonisches Recht in Dillingen, hat sich sowohl durch sein Lehrbuch für Moraltheologie wie durch einige Stellungnahmen zu aktuellen Fragen und Kontroversen einen Namen gemacht. Die Dissertation von Florie, im Sommersemester 2016 an der Katholisch-Theologischen Fakultät Augsburg angenommen, bietet eine gute Analyse seiner nicht immer leicht zu interpretierenden und untereinander nicht immer widerspruchsfreien Positionen, wobei jeweils auch die historische Gesamtsituation ausführlich rekapituliert wird. Auf eine Rekonstruktion seiner Biographie (7–32) folgt die Untersuchung seines moraltheologischen Ansatzes mit dem Gewissenstraktat als Kern (33–107) und dann seiner Position zu zwei damals hochaktuellen Themen: der Hexenfrage (109–186) und dem Reichs-Restitutions-Edikt bzw. der Interpretation des Augsburger Religionsfriedens (187–311).

Neu bei L. ist, dass er den Gewissenstraktat an die erste Stelle seiner Moraltheologie rückt (79 f.). Ob man freilich mit dem Verfasser als Hintergrund eine „krisenhafte Unübersichtlichkeit des Lebens an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, die Ungewissheit, Zweifel und Angst zu alltäglichen Phänomenen werden ließ“ (80), ausmachen kann, scheint zweifelhaft, da so etwas irgendwie von allen Epochen der Menschheitsgeschichte gesagt werden kann. Zutreffend ist aber zweifellos die Verwurzelung in einer Seelsorge, die, vom Konzept einer umfassenden inneren Missionierung ausgehend, stärker auf den Einzelnen und seine Probleme zuzug (80–85). Aber diese Vorrangstellung des Gewissens hebt L. „von seinen Zeitgenossen ab und betont den Aspekt im frühneuzeitlichen Spannungsgefüge, dem die Zukunft gehören wird. Zwischen der klassischen Unterscheidung eines ‚Gewissens der Folgsamkeit‘ und eines ‚autonomen Gewissens‘ stellt der Gewissensansatz

Laymanns eine vermittelnde Entwicklungsstufe dar, die man als ein ‚Gewissen gebundener Autonomie‘ bezeichnen könnte“ (85).

Unstritten ist die Deutung der Position L.s in der Hexenfrage: Die einen sehen ihn als fanatischen Anstachler zur Hexenverfolgung, die andern als kritische Stimme auf der Linie von Tanner. Die erstere Position stützt sich jedoch auf den „Processus juridicus contra sagas et veneficos“ von 1629, für den zuerst Duhr und dann die nachfolgende Forschung nachgewiesen hat, dass L. nicht sein Verfasser ist. In der ersten Auflage seiner Moraltheologie von 1625 ist der Zugang fast ausschließlich seelsorglich und durch den Willen der strikten Scheidung von *forum internum* und *externum* bestimmt, was freilich „zu manch kasuistischer Grenzziehung, die als Vertröstung oder Härte erscheinen kann“, führt (143). Erst in der dritten Auflage von 1630 geht er, wohl vor allem durch Tanner sensibilisiert, ausführlicher auf die Aufgaben des Richters ein. Bei den „Besagungen“ (Angaben angeblicher „Hexen“, andere auf dem „Hexensabbat“ gesehen zu haben) findet sich bei ihm die Tendenz kritischer Wertung (146–153), ebenso bei der Gewichtung von Aussagen unter Folter (153–155). Entscheidender als diese vielen Differenzierungen von „Wenn“ und „Aber“ ist jedoch, dass er in der grundsätzlichen Frage nach einem eher vorsichtigen oder in Anbetracht der Ungeheuerlichkeit des Verbrechens forschenden Vorgehen (qu. 13) für die Vorsicht optiert, und zwar aus dem Prinzip heraus, eher Straflosigkeit der Schuldigen als Tod von Unschuldigen in Kauf zu nehmen (157–160). Sicher ist L. entfernt von der Radikalität Spees; man findet bei ihm weder Kritik am dämonologischen Hexenbegriff noch an Hexensabbat und Hexenflug; auch fehlt ihm die persönliche Erfahrung mit der Realität der Hexenprozesse (182). Aber durch die Unschuldsvermutung und den Vorrang der Rettung der Unschuldigen, biblisch untermauert durch das Gleichnis vom Unkraut im Weizen, ist er eher der vorsichtig kritischen Linie eines Tanner als der Front der fanatischen Hexenjäger, etwa eines Binsfeld und Delrio, zuzurechnen.

Das Kapitel über L. als „Akteur im politisch-konfessionellen Kontext seiner Zeit“ führt in die Geschehnisse der ersten Phase des 30-jährigen Krieges, der katholischen Siege und den Versuch, im „Reichs-Restitutions-Edikt“ (RRE) von 1629 die katholische Interpretation des „Augsburger Religionsfriedens“ (ARF) konsequent durchzusetzen. Die Bühne der politischen Auseinandersetzung betrat L. durch seine „Pacis Compositio“ (PC) desselben Jahres, die „zur halboffiziellen Apologie“ des RRE wurde (219). Die PC geht von einem konsequent kanonistischen Standpunkt aus, nach dem das Kirchenrecht überall dort gilt, wo nicht auf seine konkrete Anwendung ausdrücklich verzichtet wird. Entsprechend kann es keine anerkannte rechtliche Gleichheit der Konfessionen geben: Die „Confessio Augustana“ wird bloß geduldet, und dies auch nur dann, wenn sie bereits vor 1555 herrschend war. In diesem sowie in anderen Punkten geht die PC selbst über das RRE hinaus. Nicht nur müssen unter Berufung auf das „Reservatum Ecclesiasticum“ des ARF alle seitdem erfolgten Säkularisationen geistlicher Stifte rückgängig gemacht werden, wie das RRE vorsah: Auch die vor 1552 (Passauer Vertrag) eingezogenen geistlichen Güter müssen restituiert werden (244–249). Und wo die katholische Konfession bis 1555 herrschend war, auch in weltlichen Territorien, muss sie wiederhergestellt werden; denn ein zukünftiges landesherrliches Reformationsrecht gebe es nach dem ARF nicht, könne es nicht geben, nur eine Tolerierung bisheriger Reformationen. Durch diese weitergehenden Forderungen trug die PC dazu bei, die Befürchtung gemäßigt-protestantischer Reichsstände (Kursachsen, Brandenburg) zu nähren, es gehe letzten Endes nicht nur um eine einseitige Interpretation des ARF, sondern um seine Beseitigung und um die Vernichtung des Protestantismus. – Liegt die PC in ihren materialen Forderungen auf einer intransigent-katholischen Linie, so enthielt sie andererseits ein Formalprinzip, das in der katholischen Partei von Anfang an auf Widerspruch stieß. Dies war das Verständnis des ARF nicht als „Gesetz“, sondern als „Vertrag“, welcher die Vertragspartner binde und auch gegenüber Häretikern verpflichtend bleibe. Hintergrund waren für L. lokale Augsburger Verhältnisse: Um Augsburg aufgrund des seinerzeitigen Protests durch Kardinal Truchseß vom ARF auszunehmen, interpretierte er ihn als Vertrag, der nur die Vertragsschließenden binde (218). Aber dass ein Vertrag, auch gegenüber Häretikern, grundsätzlich bindet und die geleisteten Eide selbst durch päpstliche Dispens nicht einfach aufgehoben werden können (oder zumindest nicht sollten), ist für ihn auch eine Frage der grundsätzlichen Glaubwürdigkeit der Kirche, da sonst, wie er ausführt, „bei den Ungläubigen der Name Gottes gelästert und die katholische

Religion verspottet (würde), wenn man sagen würde, dass wir mit Zustimmung des Papstes öffentliche Verträge gegen das Völkerrecht verletzen. Dies aber ist ein viel größeres Übel als das, was vielleicht für die katholische Kirche aus der Beobachtung des Vertrages zu befürchten ist“ (260, 314).

Auch nachher war L. durch Gutachten im innerkatholischen Ringen zwischen Militanten und Moderaten aktiv (279, 280–283), und zwar durchweg auf der Seite der Militanten. Wie seine Ordensbrüder Lamormaini und Contzen, die Beichtväter Kaiser Ferdinands II. und des Kurfürsten Maximilian I. von Bayern, interpretierte er die katholischen Siege als eindeutigen göttlichen Auftrag zur unnachgiebigen Durchsetzung katholischer Maximalforderungen, während die Moderaten, welche warnten, den Bogen nicht zu überspannen, zumindest Kleingläubige seien (282 f., 307). Aber wer sollte die restituierten Güter bekommen? Die z. T. gar nicht mehr existenten Klöster oder neue Einrichtungen, die geeigneter waren, die katholische Gegenreformation voranzutreiben? Damit war der Streit zwischen den Jesuiten und den alten Orden vorprogrammiert, in welchen L. durch seine „Justa defensio“ von 1630/31 auf Seiten seines Ordens eingriff (295–300; zur folgenden Polemik 300–303).

Viele der Positionen L.s tragen ein Doppelgesicht oder enthalten, wenigstens im nachhinein, Konsequenzen, denen er selbst niemals zugestimmt hätte. Seine materialen Positionen in der Frage des ARF und des RRE sind an Intransigenz kaum zu überbieten; und doch führt seine Vertragstheorie in ihrer logischen Konsequenz zu Parität und Gleichheit der Konfessionen (309–311, 314). In der Hexenfrage weist er den „supra-naturalistischen“ Rekurs auf Gottes Eingreifen, der die Unschuldigen schützen würde, ab und nagelt die Richter auf ihre unabsehbare menschliche Verantwortung fest; in der Frage des RRE jedoch beruft er sich auf eindeutige göttliche Zeichen. Hier zeige sich eine „Ungleichzeitigkeit“: „Auf individuaethischer Ebene stärkt er das Gewissen, er tritt ein für eine Verrechtlichung, die im Dienst des Humanen steht und den Einzelnen vor Willkür schützen soll. Auf sozialer, staatsrechtlicher oder kirchlicher Ebene betont er dagegen die objektiv gegebene Ordnung, zu deren Erhaltung Recht und Politik dienen muss und für die zugleich Gott selbst durch sein geschichtliches Eingreifen Sorge trägt“ (322). Vielleicht ist dies das Dilemma nicht nur von L., sondern für die meisten Autoren der alten (und bis ins 20. Jhd. hinein auch noch der neuen) Gesellschaft Jesu!

KL. SCHATZ SJ

TRANIELLO, FRANCESCO, *Katholizismus und politische Kultur in Italien*. Übersetzt von Christiane Liermann. Münster: Aschendorff 2016. 320 S., ISBN 978–3–402–13149–7.

Der vorliegende Band vereint Aufsätze des italienischen Historikers Francesco Traniello (* 1936), die zwischen 1988 und 2013 entstanden sind. Der Autor, einer der profiliertesten Kenner der modernen Geschichte Italiens, hat zunächst Kirchengeschichte, dann Neueste Geschichte und Zeitgeschichte an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Turin gelehrt. Seine Forschungen kreisen um den politischen Katholizismus Italiens und um das Verhältnis von Staat und Kirche im 19. und 20. Jhd.

Den einzelnen Artikeln hat *Martin Baumeister*, Direktor des Deutschen Historischen Instituts in Rom, eine Einführung beigegeben (7–13). Religion hat derzeit als Forschungsthema in den Profanwissenschaften Hochkonjunktur. Während man sich lange Zeit mit dem Staat-Kirche-Verhältnis auf einen Teilaspekt beschränkt habe, gehe es nun darum, zu untersuchen, wie die „Kirchen auf die gemeinsamen Herausforderungen der Moderne reagierten“ (8). Baumeister diagnostiziert einen „Bedarf an transnationalen und vergleichenden Studien“, um „nationalgeschichtliche Fixierungen“ zu überwinden (ebd.). Für letztere steht die Kommission für Zeitgeschichte, die sich komplett „in den Bahnen der Nationalgeschichte“ (9) bewegt. Diese Beobachtung trifft zweifellos zu. Die Kommission hätte weitaus größere Relevanz, wenn man die „germanozentrische“ Perspektive aufgeben und wirklich international komparatistisch arbeiten würde.

Traniello widmet sich zunächst überblicksartig dem Konzept der „katholischen Nation“ (21–63). Der italienische Nationalstaat war 1870 durch die Zerschlagung des Kirchenstaates im Antagonismus zum Vatikan entstanden. Doch trotz aller Kampfesrhetorik wegen des „Raubes“ des Kirchenstaates kam es zu pragmatischen Formen der Kooperation. Das lag auch daran, dass sich der Katholizismus in Italien nicht gegen eine protestanti-