

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 individualetischer 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-

sche Übermacht definieren musste, wie es in Deutschland der Fall war. Die 1929 mit den Lateranverträgen formell besiegelte Eintracht von Staat und Kirche erwies sich jedoch schnell als illusorisch, da der Faschismus und der Katholizismus für zwei unterschiedliche Gesellschaftsmodelle standen. „Die Quellen belegen hinreichend, daß Mussolinis Bündnis mit Hitler bei einem großen Teil der italienischen Katholiken Unbehagen auslöste, was sich im Verlauf des Krieges noch verstärkte und erheblich dazu beitrug, daß sie sich dem Regime des ‚Duce‘ entfremdeten“ (47). An die Tradition des katholischen Liberalismus wurde dann nach 1945 durch Alcide De Gasperi angeknüpft und endgültig die Versöhnung der Katholiken mit dem demokratischen System besiegelt. Paul VI. musste angesichts der Debatten der 1970er Jahre über Ehescheidung und Abtreibung einsehen, dass Italien keine „katholische Nation“ mehr ist. Er zog daraus den Schluss, dass es eine „tiefgreifende Erneuerung des religiösen Lebens“ brauche.

In einem weiteren Artikel wird die Rolle der Religion im *Risorgimento*, der italienischen Einheitsbewegung vor 1870, beleuchtet (65–114). Im zeitgenössischen Katholizismus gab es sehr wohl Strömungen, die einen geeinten Nationalstaat begrüßten. Dem stand entgegen, dass für Pius IX. die Frage der weltlichen Herrschaft des Papstes religiös aufgeladen war. Die Einführung einer konstitutionellen Herrschaft im Kirchenstaat kam für ihn nicht in Frage, da er dadurch seine Souveränität und die Freiheit in der Ausübung der Kirchenleitung in Frage gestellt sah.

Um 1848 gab es auch einen gewichtigen katholischen Beitrag zur Staatstheorie. Traniello nimmt in diesem Zusammenhang mit Vincenzo Gioberti, Cesare Balbo und Antonio Rosmini drei Vertreter des liberalen Katholizismus in den Blick (115–142). Sie wollten die italienische Einheit im Rahmen einer Staatenkonföderation verwirklicht sehen, deren Repräsentant ein konstitutioneller Monarch sein sollte. Im geeinten Italien spielten solche Vorstellungen kaum noch eine Rolle (143–160). Folge der Staatsgründung war eine Scheidung zwischen dem vermeintlich „echten Italien“ der Piemontesen und der „katholischen Welt“ (160), die sich mehrheitlich der Mitarbeit in dem neuen Staatswesen verweigerte (und aufgrund des päpstlichen Politikverbotes von 1874 auch verweigern musste).

Unter der Überschrift „Katholische Kultur im geeinten Italien“ (161–181) zeigt der Autor auf, dass es aber auch nach 1870 neben intransigenten Kreisen, die sich jeder Zusammenarbeit mit den „Räubern des Kirchenstaates“ verweigerten, versöhnungs- und kompromissbereite Katholiken gab, namentlich im Umkreis von Don Giovanni Bosco sowie von Romolo Murri und Luigi Sturzo, den Gründervätern der italienischen Christdemokratie (Bosco, Sturzo und Alcide De Gasperi sind eigene biographische Artikel gewidmet).

In dem Artikel „Das katholische Italien in der Zeit des Faschismus“ (183–223) von 1995 wurde zwar neuere Literatur nachgetragen, David I. Kertzers umstrittenes Werk *The Pope and Mussolini: The Secret History of Pius XI and the Rise of Fascism in Europe* (New York 2014) und die Diskussionen, die das Buch ausgelöst hat, werden aber nicht thematisiert. Aufschlussreich sind Traniellos Ausführungen über die Lage des Katholizismus nach den Lateranverträgen. Allgemein erwartete man nun eine Rekatholisierung der italienischen Nation, sei es im Umkreis der Mailänder Katholischen Universität oder bei den katholischen Studierenden und Akademikern. Männer wie Giovanni Battista Montini, der spätere Paul VI., suchten hier den Anschluss an den kulturell hochstehenden deutschen und französischen Katholizismus (Montini wurde übrigens als Studentenseelsorger nicht wegen seiner Nähe zur Liturgischen Bewegung abgelöst, sondern weil die Faschisten auf eine Ablösung drangen, vgl. 217). Was den Abessinienkrieg (219–221) angeht, sollte man erwähnen, dass es unter Katholiken – bei aller patriotischen Begeisterung – nicht nur Zustimmung gab. Aber erst die Ablehnung der deutsch-italienischen Allianz und der Rassengesetze durch Pius XI. sollte die Fronten zwischen Regime und Kirche klären und ein Ende des kurzen Friedens einläuten.

Von außen betrachtet erscheint Italien als katholische Nation, die in – bisweilen kritischer – Loyalität zum Papsttum steht. Der italienische Katholizismus stellt sich dagegen für Traniello alles andere als monolithisch dar. In der Auseinandersetzung mit verschiedenen politischen Systemen ist er das geworden, was er heute ist, wie die Beiträge dieses Bandes eindrucksvoll zeigen. Für den deutschen Leser wäre es spannend, zu erfahren, wie sich das Verhältnis der italienischen Katholiken zum Staat nach dem Untergang der Christdemokratie in den frühen 1990er Jahren weiter gewandelt hat. Denn trotz der

anderslautenden Diagnose Pauls VI. wird Italien doch immer noch als „katholische Nation“ wahrgenommen. J. ERNESTI

WEISS, OTTO, *Kulturkatholizismus*. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933. Regensburg: Friedrich Pustet 2014. 312 S., ISBN 978–3–7917–2615–1.

Es gehört zu den historischen Leiterzählungen des deutschen Katholizismus, das 20. Jhd. als eine Rückkehr in die deutsche Mehrheitskultur zu verstehen: Der in Schüben verlaufende Prozess begann mit dem Ausbruch aus einem ultramontanen, spätbarocken Ghetto zu Beginn des Jahrhunderts, beschleunigte sich in der Zwischenkriegszeit und kam schließlich im Katholizismus der Bundesrepublik kulturell und politisch, im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils theologisch zum Durchbruch. Obwohl dieser Vorgang das historische Bewusstsein des deutschen Katholizismus prägt, ist er nicht durchgängig gut erforscht und damit auch kritischer Beurteilung zugänglich. Schwerpunkte der Forschung sind vor allem das Konzil, seine im engeren Sinne theologische Vorgeschichte sowie der politische Katholizismus.

Was es aber für gebildete Katholiken – abgesehen von akademischen Theologen und Zentrumspolitikern – bedeutete, in neuer Weise an „der“ Kultur teilzuhaben, liegt zu nicht geringen Teilen noch im Dunkeln. Das von Otto Weiß († 2017) vorgelegte Buch versucht Licht in dieses Dunkel zu bringen. Der Titel scheint zunächst Anspruch auf eine Gesamtdarstellung zu erheben; dies wird allerdings in der Einleitung zurückgewiesen (18). Lässt sich der Leser auf dieses Dementi und den besonderen Fokus des Buches ein, wird er nicht enttäuscht.

Weiß, der die Erforschung des deutschen Katholizismus in den vergangenen Jahrzehnten wesentlich mitgeprägt hat, nähert sich dem Verhältnis der deutschen Katholiken zur Kultur über das *katholische Zeitschriftenwesen*. Dieser Zugang ist nicht beliebig, denn dort lässt sich auf direktem Wege etwas über das kulturelle Selbstverständnis der deutschen Katholiken erfahren. Dennoch hat dieser Zugang auch Grenzen, da er in erster Linie die *Kulturdiskurse* gebildeter Katholiken in den Blick nimmt. Ob, wo und wie Katholiken nach dem „Kulturkampf“ tatsächlich am Kultur- und Wissenschaftsbetrieb teilhatten, lässt sich so kaum beurteilen. Ebenfalls ausgeklammert bleibt die sozialhistorische Frage, in welchem Umfang sich im wilhelminischen Deutschland überhaupt ein katholisches Bürgertum entwickelte und welche alltägliche „Innensicht“ es auf seine Teilhabe am kulturellen Leben des Deutschen Reiches hatte.

Hinzu kommt eine weitere Einschränkung: Weiß untersucht den in den katholischen Zeitschriften geführten Kulturdiskurs vor allem anhand der Debatten über eine *katholische Literatur*. Damit knüpft er an die von Maria Cristina Giacomini vorgelegte Dissertation *Zwischen katholischem Milieu und Nation. Literatur und Literaturkritik im Hochland (1903–1918)* (Paderborn 2009) an, geht jedoch darüber hinaus, indem er den Fokus auf andere Zeitschriften hin sowie zeitlich erweitert. Wie Giacomini schließt Weiß dabei die Frage nach der politischen Selbstverortung katholischer Intellektueller ein. Obwohl dieser Fokus mit Blick auf die Gesamtfragestellung immer noch vergleichsweise eng ist, führt er einen wichtigen Ausschnitt des kulturellen Aufbruchs deutscher Katholiken im ersten Drittel des Jahrhunderts plastisch vor Augen.

In insgesamt neun Kapiteln, die nach Auskunft des Autors auch als „abschließende Zusammenfassung“ (15) älterer, schwer zugänglicher Veröffentlichungen dienen, entwirft Weiß ein facettenreiches Bild des katholischen Kulturdiskurses von der Jahrhundertwende bis zur Machtergreifung der Nationalsozialisten. Viele, zum Teil vergessene katholische Kulturzeitschriften werden ausgewertet und eingeordnet, noch unzureichend erforschte Akteure wie Herrmann Platz, Heinrich Finke und Friedrich Muckermann gewinnen in Exkursen Profil. Im Zentrum der Darstellung stehen jedoch das *Hochland* und seine Redakteure.

Nach knappen Vorbemerkungen zum Kulturbegriff und der Inferioritätsstellung der Katholiken im Deutschen Reich (I.) setzt die Untersuchung mit der Vorgeschichte der *Hochland*-Gründung ein und entfaltet von dort aus das Spektrum der Auseinandersetzung um eine „katholische Literatur“, wie sie nach dem Ende des Kulturkampfes im wilhelminischen Kaiserreich aufbrach (II.). Neben dem *Hochland* steht mit dem österreichischen