

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

Publizisten Richard Kralik und seiner Zeitschrift *Der Gral* ein Hauptgegner des *Hochland*-Herausgebers Karl Muth im Mittelpunkt. Muth ging in seinem Bemühen um eine katholische Literatur auf dem ästhetischen Niveau der Zeit von einem kulturellen Rückstand des Katholizismus aus. Im Schatten der Modernismuskrise ist jedoch bereits der wohlwollende Blick auf die Literatur nichtkatholischer Autoren Verdächtigungen ausgesetzt gewesen (vgl. 49). Kralik und seine Mitsstreiter bekämpften den Weg des *Hochland* von Anfang an, was schließlich beinahe zu einem Verbot geführt hätte: „Sie wollten nicht nur eine Literatur von Katholiken, die sich im Bereich der Ästhetik mit den Werken von Nichtkatholiken messen konnte, sie wollten eine ‚katholische Literatur‘, für welche die katholische Kirche die letzte Norm darstellte, und zwar so sehr, dass im Zweifelsfall das katholische Dogma und die lehramtlichen Äußerungen gegenüber ästhetischen Gesichtspunkten immer den Ausschlag gaben“ (50).

Der nächste Abschnitt gilt der Haltung des *Hochland* und einiger anderer Zeitschriften zum Weltkrieg (III.). Es herrschte eine recht geschlossene Kriegsbegeisterung, die dem protestantischen Mainstream um nichts nachstand. Weiß zufolge geschah dies aus dem Wunsch heraus, sich nach dem Ende des Kulturkampfes als gute Deutsche zu erweisen (70).

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt sodann auf dem katholischen Kulturdiskurs der Weimarer Jahre (IV.). Weiß zeichnet nach, wie der Zusammenbruch des Deutschen Reiches den Katholiken zu neuem Selbstbewusstsein verhalf. Anhand der Debatte um die von Peter Wust beschworene „Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil“ zeigt der Autor, dass in dieser Parole zwar eine gewisse Grundstimmung der gebildeten Katholiken zum Ausdruck kam. Dahinter verbarg sich jedoch keineswegs ein Konsens in der Sache (124–132). Das zeigte sich schon bei der Frage, wer für das vermeintliche Exil verantwortlich war. Hatten sich die Katholiken durch Abschottung und ultramontanen Gehorsam selbst dorthin begeben oder war es die protestantisch grundierte, dekadente Kultur der Moderne, die den Katholizismus marginalisiert hatte und sich nun durch den Zusammenbruch von 1918 geschlagen geben musste? Dementsprechend klafften auch die Ansichten darüber, was eine neue Wirksamkeit des Katholizismus auf politischem Gebiet bedeuten sollte, weit auseinander.

Die Kapitel V.–VII. ergänzen und vertiefen dieses Bild. Weiß spürt der Bedeutung des Begriffs „katholische Kultur“ bei vier wirkmächtigen Exponenten der katholischen Kulturbewegung nach (V.): Neben Romano Guardini, kommen noch einmal Richard Kralik, der *Hochland*-Autor und Konvertit Theodor Haecker sowie der heute vergessene österreichische Soziologie Franz Zach zur Sprache. Auch hier wird deutlich, dass an die neue kulturelle Wirksamkeit des Katholizismus höchst unterschiedliche Erwartungen geknüpft waren. Während Kralik seine romantische Idealwelt direkt aus dem katholischen Glauben ableitet, erstrahlt eine romanisch-germanische Variante bei Zach auch ohne großes theologisches Fundament. Demgegenüber traten sowohl Guardini als auch Haecker für eine stärkere Differenzierung von Christentum und „weltlicher“ Kultur ein.

Einen Exkurs in den Wissenschaftsbetrieb bietet der Blick auf die Kontroverse zwischen der Görres-Gesellschaft und dem Katholischen Akademikerverband (VI.). Auch hier entzündete sich der Streit an der Frage nach der Unabhängigkeit in diesem Falle der „Wissenschaftskultur“ von kirchlichen Vorgaben. Während die Görres-Gesellschaft im Geiste ihres Nestors Georg von Hertling darauf drängte, Katholiken vor allem zu guten Wissenschaftlern auszubilden, die aufgrund ihrer Qualifikation gleichberechtigt am Wissenschaftsbetrieb teilhaben sollten, liebäugelte der Akademikerverband mit einem katholischen Wissenschaftsbegriff und entwickelte Pläne für eine katholische Reichsuniversität in Salzburg (vgl. 162–165).

Anhand weiterer Zeitschriften – darunter bekanntere wie die *Stimmen der Zeit* und die *Schildgenossen* und vergessene wie *Die Seele* oder *Das Heilige Feuer* – erweitert Weiß noch einmal das bunte Spektrum des katholischen Kulturdiskurses (VII.). Sein Fazit: „Von einer geschlossenen Phalanx kann nicht die Rede sein, wohl aber von einer Anzahl von Mikromilieus, die in Austausch und Verbindung mit anderen (nichtkatholischen) Milieus standen und eine weite Bandbreite aufweisen, die politisch von weit rechts bis links, kulturell von retardierend bis modern reichten“ (173).

Das vorletzte Kapitel (VIII.) verhandelt unter dem Titel „Die Krisen der katholischen Bewegung“ dann recht knapp und schlaglichtartig das Auseinanderbrechen einer – wohl

nur rhetorisch beschworenen – katholischen Kulturfront gegen Ende der Weimarer Jahre. Ein weiteres Mal marschieren die Antipoden Muth und Kralik auf (es ging um die Festschrift für den *Hochland*-Herausgeber, deren Titel *Wiederbegegnung zwischen Kirche und Kultur in Deutschland* bereits die These von der selbstverschuldeten Inferiorität des Katholizismus anzuhaften schien). Schließlich werden noch katholische Zugänge zum Nationalsozialismus angerissen; im Blick steht insbesondere das Milieu des Katholischen Akademikerverbandes (234–236).

Den Schluss des Bandes bildet ein „Ausblick“ (IX.), der bilanziert, ob und inwiefern die deutschen Katholiken zwischen 1900 und 1933 tatsächlich in der deutschen Kultur „angekommen“ sind. Weiß' Fazit ist zurückhaltend: Von den katholischen Literaten und Theologen jener Zeit würden sich heute nur wenige in einer Privatbibliothek finden (238). Die Bemühungen des *Hochland* um eine katholische Literatur lassen in der Rückschau nur bescheidene Erfolge erkennen. Auch stelle sich die Frage, in welcher Kultur die Katholiken eigentlich angekommen seien. In diesem Zusammenhang vermerkt Weiß, dass es nicht selten die Reformen der Zwischenkriegszeit waren, die sich der nationalsozialistischen Versuchung gegenüber anfällig zeigten (242).

Auch wenn die Kapitel des Bandes eher locker komponierte Episoden darstellen und ein systematisches Fazit fehlt, gewinnt der katholische Kulturdiskurs durch Weiß' Darstellung plastische Konturen. Die in systematischer Hinsicht neuralgischen Punkte des katholischen Kulturdiskurses werden eher beiläufig angesprochen. So dreht sich der Streit immer wieder um die Frage nach einer legitimen Autonomie der „weltlichen“ Kultur von den Vorgaben des Glaubens. Dies gilt für den Wissenschaftsbetrieb genauso wie für Literatur und Politik. Dabei sind sich die meisten Stimmen, die Weiß dokumentiert, darin einig, dass es eine spezifisch christliche Kultur gibt, die sich von der säkularen Kultur der Moderne abzusetzen habe. Die Frage, was diese Kultur selbst dem Christentum zu sagen hat, kommt in jener Zeit allenfalls zaghaft zur Sprache.

Solche Grenzen werden vom Autor ebenso wenig verschwiegen wie die Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit des katholischen Kulturdiskurses bis 1933. Gerade deshalb wundert man sich über die im „Ausblick“ geäußerte Einschätzung, dass im Untersuchungszeitraum von einer „grundsätzlich“ (241) gelungenen Ankunft der deutschen Katholiken in der Kultur auszugehen ist. Dieses Urteil scheint eher im Nachhinein, vom konstruktiven Verhältnis der deutschen Katholiken zur westdeutschen Bundesrepublik aus, gefällt zu sein. Zugleich gilt Weiß' erkennbare Sympathie dem *Hochland*-Milieu und seinem Versuch, durch die Überwindung des Antimodernismus der katholischen Selbstmarginalisierung ein Ende zu setzen. Das *Hochland*-Programm muss so als Wegbereiter eines Durchbruchs nach dem Zweiten Weltkrieg erscheinen.

Gegenläufig zur Differenziertheit der Darstellung im Einzelnen entsteht so immer wieder der Eindruck, als sei der Weg der deutschen Katholiken letztlich doch eine lineare Erfolgsgeschichte. Die Perspektive des Nachgeborenen, die die Rückkehr-These *ex post* beglaubigt, provoziert dabei nicht nur die Rückfrage, ob diese These auch unabhängig vom Quellenmaterial Geltung beanspruchen kann. Sie kann auch zu anachronistischen Urteilen verführen, die den Horizont der untersuchten Akteure sprengen.

Dieser Eindruck stellt sich vor allem angesichts der vielen starken Wertungen ein, die die Untersuchung durchziehen. So ist die Rede vom „erhabenen elitären Kurs“ Przywaras (217), vom „auf Kirche und Dogma fixierten“ Guardini (ebd.), von Erik Peterson, dessen Konversion im Kontext integralistischer Bestrebungen gesehen werden müsse (99), und immer wieder vom Muth-Antipoden Richard Kralik, der an Selbstüberschätzung leide (51) und dessen Kritik an Muth zum Teil „peinlicher nicht sein“ könne (225). Einem Katholiken, der sich auf die Autonomie der Kunst, der Wissenschaft und des Politischen eingelassen hat, scheinen solche Wertungen nachvollziehbar. Dies ist jedoch, wie Weiß selbst zeigt, in dem von ihm untersuchten Zeitraum – auch im *Hochland*-Milieu! – nur sehr bedingt der Fall.

Die Verschmelzung einer Nachkriegsperspektive mit einer „*Hochland*-Optik“ führt schließlich im Falle der österreichischen Katholiken zu übermäßig harten Urteilen. Aus welchem Exil sollte ein österreichischer Katholik, zumal vor 1918, heimkehren wollen? Warum sollte ihm der römische Antimodernismus als „Selbst-Ghettoisierung“ des Katholizismus erscheinen? Will man das von Weiß eingehend dargestellte Trommelfeuer des

Kreises um Richard Kralik gegen das *Hochland* verstehen, dürfen solche Fragen nicht ausgeblendet werden. Sie zeigen an, dass der katholische Weg in die Moderne verschlungen und über zahlreiche Brechungen verlief.

CH. STOLL

3. Systematische Theologie

HÜNERMANN, PETER, *Sprache des Glaubens – Sprache des Lehramts – Sprache der Theologie*. Eine geschichtliche Orientierung (Quaestiones disputatae; 274). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016. 167 S., ISBN 978–3–451–02274–6.

Zur Sprache des Glaubens wie des kirchlichen Lehramtes und der Theologie stellt Peter Hünermann (= H.) differenzierte Überlegungen an. Er berücksichtigt die Beziehung zu primär sprachphilosophischen Ansätzen, in enger Verbundenheit mit Bernhard Weltes Arbeiten, die wiederum die Denkwege Martin Heideggers resonanzvoll aufnehmen. In kirchen- und diskursgeschichtlichen Werken zum Zweiten Vatikanischen Konzil wird die Forderung nach einer neuen Verständlichkeit der Sprache der Verkündigung gelegentlich untersucht, eine umfassende Studie hierzu bleibt aber ein Forschungsdesiderat. H. zeigt die sprachlichen Bedeutungsverschiebungen anschaulich am Beispiel der Sprachgeschmeidigkeit durch anschauungslose Begriffe, mit der heute päpstliche Impulse eher eingeebnet als aufgenommen werden. Die verschleiern bürokratische Begriffsfigur „Kirche im Aufbruch“ wird in der deutschen Fassung von „Evangeliū gaudium“ als Übersetzung für „salida misionera“ verwendet, doch dieses „Allerweltswort“ meine den „hundsgemeinen Ausgang auf die Straße, in die Begegnung mit den anderen Menschen, mit ihren Ängsten, Nöten und Freuden“, somit „eine Begegnung, in der sich die Sendung, die Christen und die Kirche haben, allein realisieren kann“ (167, Anm. 5). Die abschließende Frage lautet: „Wird die Wende, die das II. Vatikanische Konzil vollzogen hat, so zur ‚salida misionera‘? – oder zu einer biederen ‚Kirche im Aufbruch‘ (167)?“

H. beschreibt die möglicherweise unausweichliche Gestrigkeit eines kirchlichen Sprachgebrauchs, der zwar auf die „Lebenswelt der modernen Menschen“ (15) bezogen ist, aber in wortreicher Umständlichkeit fade bleibt. Dazu referiert er philosophische Theorien von der frühen Aufklärung bis zur Gegenwart, geleitet von der Annahme, die „Geschichtlichkeit der Glaubenssprache“ (17) bedürfe nicht einer zeitgemäßen Anpassung, aber einer zeitgebundenen Erneuerung. Die theologische Sprache steht vor der Aufgabe, wie H. mit Bezug auf Welte erläutert, die Rede vom Reich Gottes aufzugreifen: „Es ist diese Hoffnung auf das Reich Gottes, die in Jesus Christus, in seiner Botschaft, in seinem Lebensvollzug in der Stunde seines Todes begründet wird. In Jesus ist jene personale Begegnung gegeben, in seinem Tod jener entscheidende Augenblick, das Zeichen der göttlichen Gnade, dass die Hoffnung auf das Reich Gottes nicht von Menschen ausgedacht ist, nicht wahnhaft und leer bleibt, sondern eine eschatologische, d. h. schlechthin transzendierende Erfüllung findet“ (32). H. verweist auf Johannes XXIII. (41–43) und die maßgeblich mit ihm verbundene Hoffnung auf eine neue Sprache des Glaubens. Artikuliert hat sich dies bereits in der Abweisung der „nach neuscholastischen Prinzipien erarbeiteten Entwürfe für die Konzilsschemata“ (43) durch die Konzilsväter und in neuen Formen der Kommunikation (vgl. 44): „Das konziliare Tun ist Mitvollzug der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, wie die Weitergabe des Glaubens, die vom ganzen Volk Gottes mitvollzogen wird“ (48). So gehe es nicht darum, Termini der Tradition zu ersetzen durch neue Sprachformeln, sondern um eine neue Form des theologischen Sprechens, in einer „pastoralen Weise“ (62). Ob aber die Bezugnahme auf Kants Gottesbegriff, die regulative Idee, die im moralischen Handeln objektive Realität, also vorgestellte Wirklichkeit gewinnt, von H. als das „regulative Ideal“ (63) begrifflich bestimmt, hierzu dienlich ist, bleibt diskutabel. Die Orientierung an Heideggers Denkanstößen erscheint hilfreich, weil hier ernsthaft die Abwendung von einem bloß „oberflächlichen Gerede“ (64) vorgenommen wird: „Damit begegnen sich Menschen aber nicht mehr als sie selbst, sie kommunizieren miteinander nur noch in der Form von anonymen, keine Eigennamen tragenden Personen. Sie sind auswechselbare, statistische Größen. Im Gerede wird so