

Handelns zumindest *denken* zu können.“ (91) Im Hintergrund stehe hier die „durch Kants Kritizismus selbst eröffnete *prinzipielle* Kluft zwischen Kausalität aus Freiheit und Kausalität als Naturnotwendigkeit“ (124). D. sieht im Wandel der Theodizee-Konzeptionen Entwicklungen in Kants Freiheitsbegriff (komparativ – absolut) und in seiner Position zum Ursprung des Bösen gespiegelt (106f.).

Die beiden Begründungen des moralischen Theismus in KrV und KU provozieren in Zusammenschau mit dem Theodizee-Problem unterschiedliche theodizeekritische Einwände, mit denen Kant sich dann in AA XVIII und Theo auseinandersetzt. D. rekonstruiert für beide Schriften zunächst die von Kant skizzierten möglichen Argumente gegen die moralischen Eigenschaften Gottes, anschließend die Argumentation zur Rechtfertigung der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes. Seine Darstellung ist als synchrone Textinterpretation einer „möglichst präzisen Rekonstruktion und übersichtlichen Darstellung der Argumente“ verpflichtet (25); dazu gehört auch, dass er die Argumente jeweils in Standardform zusammenfasst. Die dadurch entstehenden Redundanzen sind dadurch zu rechtfertigen, dass Prämissen und Schlussfolgerungen klar und übersichtlich benannt werden.

Während in AA XVIII die Argumentation zur Rechtfertigung der moralischen Eigenschaften Gottes das Ziel bildet, folgt in Theo nach Darlegung der Argumente zu Theodizee-Kritik und Theodizee-Rechtfertigung das „Grundsatzurteil der Vernunft in Sachen Theodizee“ (113ff.). Beide, Ankläger wie Verteidiger, können vor dem Richterstuhl der über sich selbst aufklärten Vernunft mit ihren Argumenten nicht bestehen, weil sie gleichermaßen eine Voraussetzung machen, die nicht haltbar ist: Beide gehen davon aus, dass man „von der *Erfahrung* auf die Wahrheit oder Falschheit der Annahme, daß es einen heiligen, gütigen und gerechten Gott gibt“, schließen könne (114). Diese Prämisse jedoch bestreitet Kant in Theo damit, dass die menschliche Vernunft prinzipiell nicht in der Lage sei zu erkennen, „auf welche Art und Weise die übersinnliche Welt der Sinnenwelt zugrunde liegt“ (115); wir können nicht erkennen, „wie sich die moralische Weisheit Gottes in unserer Erfahrungswelt zeigt“ (116) bzw. zeigen müsste.

Indem Kant in Theo darstellt, dass es keinen logischen Widerspruch zwischen der Erfahrung und der Annahme eines heiligen, gütigen und gerechten Gottes geben kann, weil der Zusammenhang zwischen beidem der Vernunft nicht zugänglich ist, liefert Kant eine „rationale Rechtfertigung des moralischen Theismus“, so D. (122). Wenn Kant am Ende von Theo in einer Allegorese der bibli-

schen Hiob-Erzählung eine „authentische Theodizee“ (119) darstellt, lässt sich in D.s Begriffen festhalten, dass damit keine Theodizee gemeint ist, die Lösungen anbieten will, wie das Dasein Gottes mit der Existenz des Übels zusammenpasst. Indem Kant an der Gestalt Hiobs zeigt, wie im Bewusstsein des Nicht-Wissens und Nicht-Verstehens an der Existenz Gottes festgehalten werden kann, bewegt er sich in dem Raum, den er durch die Wiederlegung der Argumente von Theodizee-Kritikern und Theodizee-Verfechtern eröffnet hat.

D.s Dissertation überzeugt durch eine durchsichtige Struktur, durch Stringenz, präzise Analysen, klare Thesen und nicht zuletzt durch die Auswahl der Quellen und die Bezüge zwischen den Theodizee-Konzeptionen einerseits und Erkenntniskritik, praktischer Philosophie und Religionsphilosophie Kants andererseits. Dass D. immer wieder Argumente zur Beurteilung der Kantischen Argumente einfließt, regt zur Auseinandersetzung nicht nur in historischer, sondern auch in systematischer Perspektive an. Es bleibt zu hoffen, dass die Studie tatsächlich als Grundlage wahrgenommen wird, „auf der Kants Stimme [...] innerhalb der gegenwärtigen Theodizee-Debatte vernommen werden kann“ (26).

Jena

Hanna Kauhaus

Alberto Guasco/Raffaella Perin (Hg.): *Pius XI. Keywords*. International Conference Milan 2009, Münster: Lit2010 (Christianity and History 7), kt., 427 S., ISBN 978-3-643-90027-2.

Die Öffnung der vatikanischen Archive für den Pontifikat Papst Pius' XI. (1922–1939) 2006 hat zu einem Neuaufbruch der Forschung geführt. Zur deren Koordinierung wurde deshalb im Jahr 2009 ein Forschernetzwerk gegründet; eine erste von diesem veranstaltete Tagung in Mailand, die wichtige Forschungsinitiativen in verschiedenen europäischen Ländern vorstellt, wurde im selben Jahr veranstaltet. Darüber hinaus dokumentiert der vorliegende Sammelband erste Resultate zu bedeutsamen Schlüsselwörtern des Pontifikats, „Totalitarismus“, „Moraltheologie“, „Russland“, „internationale Beziehungen“.

Alberto Guasco zeigt die Mehrdeutigkeit des Begriffs „Totalitarismus“ auf. Pius XI. lehnte gegen Ende seines Pontifikats den Totalitarismus des Staates ab, da dieser dem Menschen eben nicht alles (das „Übernatürliche“) geben und deshalb auch vom Individuum nicht alles verlangen könne. Am 18.9.1938 erklärte er vor französischen christlichen Gewerkschaftern, es gebe nur einen *totalitarismo di diritto*, die Kirche. Schon zu Pontifikatsbeginn sei im

Christkönigskult die Volksverehrung zu einem Kampf gegen den modernen Laizismus instrumentalisiert worden. Ein Forschungsdesiderat sei es, die Haltung des Klerus zum italienischen Faschismus, die weitgehend zustimmend gewesen sei, näher zu erforschen. Interessant in diesem Kontext die Haltung der Kirche im spanischen Bürgerkrieg: *Feliciano Montero* berichtet über den Forschungsstand, der die alte Feindstellung der zwei Lager durch Differenzierung ein Stück weit überwunden hat. Es gab gegen die Integristen und Carlisten im spanischen Katholizismus eine auch von Nuntius Tedeschini unterstützte mächtige possibilistische Strömung, die auf Kompromisse mit der Regierung setzte und in der Katholischen Aktion die Gesellschaft rechristianisieren wollte. Durch die Anlehnung an die Diktatur Primo de Riveras (1923–1930) sei der politische Katholizismus aber unzureichend ausgebildet gewesen. Erst im Laufe des Bürgerkriegs sei der Integristismus um Gomá vorherrschend geworden; Republikaner und Katholiken hätten sich vorher durch ihre Maßnahmen gegenseitig radikalisiert. Durch die Ansprache Pius' XI. in Castelgandolfo vor spanischen Flüchtlingen am 14.9.1936 habe er nach einigem Zögern, so *Alfonso Botti*, sich schließlich auf die Seite Francos gestellt. Entscheidend sei Gomás Deutung der republikanischen Seite als Bolschewisten gewesen, die sich in Rom durchgesetzt habe. Dessen große Sorge galt dann dem Einfluss des Nationalsozialismus auf die Falange; von Franco ließ man sich aber beruhigen, er sehe im Katholizismus die nationale Tradition Spaniens liegend. Anders als im russischen und deutschen Totalitarismus sah man so im spanischen die willkommene Chance zu einer Rechristianisierung der Gesellschaft mit dem Katholizismus als Staatsreligion. Mit dem Verhältnis der Kurie Pius' XI. zu Mussolinis Äthiopienkrieg setzt sich *Lucia Ceci* auseinander. Nach einer Phase des päpstlichen Abwartens und einer indirekten Verurteilung kriegstreibender Handlungen rang sich der Papst am 27.8.1935 vor italienischen Krankenschwestern vor (einmaligen) Aussage durch, Mussolini führe in Afrika einen ungerechten Krieg; doch bereits die Veröffentlichung im *Osservatore Romano* wurde von Domenico Tardini verwässert und umgepolt. Entsetzt war der Papst über die Begeisterung der italienischen Hierarchie und des Klerus für Mussolinis Krieg. Doch sogar ein Dokument des Staatssekretariats, das Mussolinis Verbot einer Mischung der Rassen in Afrika billigte, fand Ende August 1937 die päpstliche Billigung; die Perspektive Emma Fattorinis scheint sich hier zu bestätigen, dass Pius XI. am Ende seines Pontifikats ein auch an der Kurie

isolierter und einsamer Mann war. Eine wichtiges Anliegen der vatikanischen Politik gegenüber dem faschistischen Italien war, so *Raffaella Perin*, dass der Staat protestantisches Gedankengut, das durch amerikanische Soldaten im Krieg eingebracht sei (etwa der CVJM), als unitalienisch und antinational blockiere. In den 1930er Jahren lebte auch in der italienischen Hierarchie antisemitisches Gedankengut auf, das sich mit traditionellem Antijudaismus verband. Auch hier drang der alte kranke Papst am Ende gegen die Kurie, die bei einem Bruch um den Verlust des kirchlichen Einflusses auf die italienische Gesellschaft fürchtete, mit seinen antirassistischen Impulsen kaum mehr durch.

Ein Schwerpunkt der moraltheologischen Sektion ist die Enzyklika *Casti Connubii* vom 31. Dezember 1930. In der Frage der Erlaubtheit empfängnisverhütender Mittel, so *Emmanuel Betta*, kreuzen sich die liberale Position, die ein individuelles Recht über den eigenen Körper und ein Recht der Staaten auf Bevölkerungsplanung annimmt, mit dem katholischen Diskurs über Ehe und Familie, wie er sich im 19. Jahrhundert entwickelt und verfestigt hat. Einen Überblick über den Stand der katholischen Ehe- und Familienmoral unter Papst Pius XI. gibt *Martine Sevegrand*. In Bezug auf *Casti Connubii* seien der tatsächliche Entstehungshintergrund, die Frage von Rezeption- und Nichtrezeption unter Katholiken und die auf die Enzyklika folgende Diskussion um eine etwaige Unfehlbarkeit des päpstlichen Schreibens näher zu beleuchten. Ein Stück weit die Redaktion erhellen kann bereits *Lucia Pozzi*. Neben dem an der Gregoriana lehrenden Jesuiten Arthur Vermeersch scheint der Gründungsrektor der *Cattolica* in Mailand, Agostino Gemelli, eine entscheidende Rolle gespielt zu haben, da er 1927 über Nuntius Duca zu einer Stellungnahme für ein päpstliches Lehrschreiben aufgefordert wurde. Gemelli sah hinter der Bewegung für Geburtenkontrolle nicht nur eine abzulehnende Tendenz zur Emanzipation der Frau, sondern auch ein falsches Menschenbild, nach dem Enthaltbarkeit kein gangbarer Weg sei. Vom sexuellen Akt die Fruchtbarkeit zu trennen sei in sich schlecht. Das Thema „Kirche und Frau“ wird in zwei weiteren Beiträgen berührt. *Magali della Sudda* vergleicht die Umgestaltung des weiblichen Zweigs der Katholischen Aktion in Italien und Frankreich; obwohl von unterschiedlichen organisatorischen Grundlagen ausgehend führten die päpstlichen Reformen 1931–1933 zu einer Zentralisierung mit Einschränkung des Gestaltungsspielraums der weiblichen Laien, zu Vereinheitlichung und besonders zu unmittelbarer klerikaler Kontrolle. Daneben kann *Maria Malatesta* nach-

weisen, wie trotz des traditionellen Frauenbildes des faschistischen Regimes in Italien die Zahl der weiblichen Akademikerinnen deutlich zunahm; ausgerechnet die katholische Universität in Mailand wurde in den 1930er Jahren regelrecht feminisiert, was besonders an ihren Studiengängen (v. a. Literatur, Philosophie, Sprachen, Lehramt) lag.

Der Russlandpolitik maß Achile Ratti seit seiner Zeit in Polen eine besondere Bedeutung zu. *Sergio Apruzese* gibt einen Überblick v. a. über die italienische und französische Forschung, *Eugenia Tokareva* über die russische. Dabei, so Apruzese, werde klar, dass man noch in den 1920er Jahren den Weg einer diplomatischen Verständigung und materieller Hilfe unter der Minimalbedingung der Religionsfreiheit (begleitet von großen missionarischen Hoffnungen, d'Herbigny) ging; erst in den 1930er Jahren verhärtete sich die päpstliche Position, so dass 1933 vorübergehend sogar Hitler als Staatsmann gegen die UdSSR begrüßt wurde, bis 1937 dann *Divini redemptoris* Kommunismus und Sozialismus als in sich schlecht verurteilte. Auch *Étienne Fouilloux* betont in seinem Artikel zum Forschungsstand, dass der Umbruch der päpstlichen Russlandpolitik um 1930 und der Sturz des Jesuiten Michel d'Herbigny wenig später noch viele Fragen aufwerfen. Dem Verhältnis Pius' XI. zu d'Herbigny geht *Laura Pettinaroli* nach. Der Jesuit hatte als *consulatore speciale* der *Commissio pro Russia* 1925–1933 direkten Zugang zum Papst, den er auch selbstbewusst nutzte. 1933/34 folgte seine Entfernung aus Rom, die wohl im Zusammenhang mit der Neuausrichtung der päpstlichen Russlandpolitik und finanziellen Engpässen zu erklären und vom völligen Sturz des Jesuiten 1937 in die päpstliche Ungnade mit Redeverbot zu unterscheiden ist. Letzterer bedarf noch weiterer Aufhellung, wurde aber wohl von der Ordensleitung gemeinsam mit dem Staatssekretariat verfügt. *Filippo Frangioni* kann die Neuausrichtung der Russlandpolitik anhand eines Zirkulars des Staatssekretariats vom April 1932 näher illustrieren, in dem die Nuntien weltweit wegen kommunistischer antireligiöse Propaganda befragt wurden; 1933 folgte die diplomatische Anerkennung der UdSSR durch die USA, die man in Rom äußerst negativ sah. Seither war man von einem Nexus zwischen der Moskauer antikommunistischen Propaganda, der dritten Internationale und den weltweiten Gewalttaten gegen die Kirche überzeugt. Die Jesuiten gründeten ein Sekretariat über den modernen Atheismus zur Gegenpropaganda mit Joseph Ledit SJ; in dessen Zeitschrift sah man einen Zusammenhang zwischen Judentum und Kommunismus als Grundlage der sowjetischen Religionspoli-

tik, die sich besonders gegen die katholische Kirche richte. Der Jesuitengeneral stand dann auch hinter *Divini redemptoris*. Da Pius XI. vor allem am Verhältnis zu den Ostkirchen interessiert war, wurde auch der Beitrag von *Manuela Barbolla* über die Entstehung von *Mortalium animos* dieser Sektion zugeordnet. Stand der Papst den Mecheler Gesprächen und den Tagungen in Velehrad zunächst positiv gegenüber, so beunruhigten die Kongresse in Stockholm und Lausanne (*Life and work* bzw. *faith and order*), ebenso wie die hochkirchliche Bewegung in Deutschland mit der Zeitschrift *Una sancta*. 1927 wurde gegen als falsch angesehene ökumenische Versuche eine Enzyklika beim Hl. Stuhl in Auftrag gegeben; der eben noch in Ungnade gefallene Rechtsintegrist Louis Billot trug zu dieser bei.

Eine letzte Sektion behandelt die internationalen Beziehungen des Hl. Stuhls, so mit Frankreich (*Marie Levant*), wo der schon sterbensranke Papst Ende 1937 entschied, dass das Friedensangebot der „ausgestreckten Hand“ der Linksinregierung nicht zurückgewiesen werden soll (neben doktrinellem Klarheit der Weg der Barmherzigkeit beim späten Pius XI.); zur Tschechoslowakei (*Emilia Hrabovce*), die eine säkularisierend-antikatholische Politik unter Tomáš Masaryk betrieb (Jan Hus als Symbol) und wo Pius XI. der Regierung vor allem alle staatskirchlichen Relikte nehmen und eine völlige Trennung von Kirche und Staat vermeiden wollte; mit dem seit 1918 erheblich vergrößerten Rumänien wurde 1928/29 ein Konkordat ausgehandelt wurde, bei dem der Hl. Stuhl keinesfalls das päpstliche Ernennungsrecht für Bischöfe aus der Hand geben wollte (*Mara Dissegna*). In den USA, so *Giulia d'Alessio*, zeigte Präsident Roosevelt gerade in der Wirtschaftskrise Interesse an *Quadragesimo anno*. Es kam zu einer Annäherung; Pius XI. wollte vermeiden, dass die amerikanischen Bischöfe Rom gegenüber zu unabhängig und selbstbewusst würden. Die Chinapolitik des Hl. Stuhls war in diesen Jahren, so *Elisa Giunipero*, durch die Sorge vor kommunistischem Einfluss bestimmt, der durch den japanischen Imperialismus noch gestärkt würde. Schließlich behandelt *Liliosa Azara* das durch informelle Zusammenarbeit und Konkurrenz bestimmte Verhältnis zum Völkerbund (die Kirche als wahre Gesellschaft der Nationen, Pius XI. am 23.12.1923) gekennzeichnet war. – Die Beiträge dokumentieren, wie durch internationale Zusammenarbeit in der Forschung Querverbindungen in der Politik des Hl. Stuhls deutlich werden können; zu den gewichtigen Themenkreisen des Ratti-Pontifikats sind weitere spannende Forschungsergebnisse zu erwarten.