

Mario Perniola

Vom katholischen Fühlen

Die kulturelle Form einer
universellen Religion

Aus dem Italienischen
von Sabine Schneider



Matthes & Seitz Berlin

Inhalt

Vorbemerkung | 7

Erster Teil

WARUM ICH MICH NICHT ANDERS ALS »KATHOLIK« NENNEN KANN

I Ein Katholizismus ohne Orthodoxie | 11

II Ein Glaube ohne Dogma | 27

III Hoffnung ohne Aberglauben | 38

IV Nächstenliebe ohne Demütigung | 44

V Katholizismus, Humanismus und Differenz | 59

VI Das rituelle Fühlen | 65

Zweiter Teil

DAS KATHOLISCHE FÜHLEN UND DIE DIFFERENZ DER WELT

VII Der Begriff der Differenz bei Francesco Guicciardini | 79

VIII Die Wahl der Differenz bei Íñigo López de Loyola | 100

Schluss

KATHOLIZISMUS UND ÄSTHETIK | 141

Anhang

Anmerkungen | 167

Vorbemerkung

Als ich das Buch »Del sentire« (Über das Fühlen) veröffentlichte, machte mich mein Freund Giorgio Tagini, mit dem ich mich seit Kindheitszeiten über den Katholizismus unterhalte, darauf aufmerksam, dass ich sämtliche Formen des antiken und modernen Fühlens der westlichen Welt abhandelte, alle außer der einen, der christlichen. Zu einem Teil nun fülle ich diese Lücke und widme meinem Freund Tagini die vorliegende Arbeit. Allerdings möchte ich ihn damit natürlich keinesfalls in diese – seiner Einschätzung nach vermutlich sehr waghalsige – Unternehmung hineinziehen. Mutig in meinen Augen erschien mir dagegen immer seine Ansicht, wonach uns allein das Erbe der klassischen Antike dazu ver helfe, den Fanatismus ebenso wie den Geist von Splittergruppensein und Sektenwesen zu überwinden, die heutzutage anscheinend auf die gesamte Gesellschaft übergreifen und dort auch selbst noch persönlichste und vertrauteste Beziehungen beeinträchtigen. Herauszufinden, wer anders denkt und fühlt, ergibt sich überdies wie nebenbei als nicht unerhebliche Konsequenz aus dem tiefgründigen Zusammenhang zwischen Philosophie und Freundschaft.

Erster Teil

Warum ich mich nicht anders als
»Katholik« nennen kann

I

Ein Katholizismus ohne Orthodoxie

Kann man sich als Katholik fühlen, ohne an den sakramentalen Charakter der Ehe zu glauben? Oder sich als Katholik fühlen, ohne Glauben an die Unfehlbarkeit des Papstes? Oder sich als Katholik fühlen, ohne an die Göttlichkeit von Jesus Christus zu glauben? Diese Fragen sind nur solange unsinnig, als man von vornherein eine unauflösliche Beziehung zwischen Katholizismus und dem Einverständnis mit den Doktrinen voraussetzt. Die Doktrinen wiederum gibt die Kirche als von Gott und der Form nach als Offenbarung erhaltene und insofern als nicht reformierbar aus. Wer gegenüber einem solchen Standpunkt die Doktrinen in Zweifel zieht oder ablehnt, begibt sich sozusagen umstandslos aus der katholischen Kirche hinaus und muss als ein Häretiker angesehen werden. Und wer die auf dogmatischem oder moralischem Feld liegenden Doktrinen ablehnt, etwa weil sie formal nicht als Offenbarung erhalten, sondern vom Papst oder dem Konzil des versammelten Bischofskollegiums feierlich beschlossen sind, kann gleichfalls ebenso wenig in voller Glaubensgemeinschaft mit der katholischen Kirche gesehen werden.¹

Lässt sich nun aber der Katholizismus schlechthin mit dem identifizieren, was die Kirche über sich selbst aussagt? Ist diese Konzeption nicht zu dürftig, nicht zu beschränkt für ein immenses kulturelles und geistiges Erbe, das auf das Mittelalter zurückgeht und in der Antike wurzelt? Geht bei der Identifikation von Katholizismus und Selbstausslegungen der katholischen Kirche nicht et-

was Wesentliches für die Natur selbst des katholischen Fühlens verloren? Mir scheint es in der Tat einer Verarmung der Katholizität als solcher gleichzukommen, das Katholischsein davon abhängig zu machen, dass jemand einer Orthodoxie, einem als unfehlbar ausgegebenen, doktrinären System anhängt; und insofern neige ich doch eher dazu, den Wesenskern der Katholizität weniger im Glauben, als vielmehr im Fühlen, nicht im Einverständnis mit der Doktrin, sondern in der Möglichkeit einer spezifischen, durchaus universalisierbaren Erfahrung auszumachen.

Dabei ist es gewiss nichts Neues, den Wesenskern einer Religion ins Fühlen zu verlegen: Ende des 18. Jahrhunderts hat der Theologe Schleiermacher sogar den Wesenskern von Religion an sich im Fühlen und nicht im Denken noch im Handeln gesehen. Er ging bei seiner radikalen Bedeutungsabwertung des Glaubens so weit, dass er im Hinblick auf die religiöse Erfahrung sogar den Gottesbegriff für sekundär hielt. Seines Erachtens ist der Glaube an einen Gott lediglich eine Frage nach der Ausrichtung der Phantasie: Die Gottesvorstellung rangiere in der Religion längst nicht so weit oben, wie gemeinhin angenommen, »auch gab es unter wahrhaft religiösen Menschen nie Eiferer, Enthusiasten oder Schwärmer für das Dasein Gottes«². Seine Darlegungen führen Schleiermacher trotzdem nicht bis an den Punkt, einer unbestimmten natürlichen Religiosität das Wort zu reden: Er behauptet im Gegenteil den Primat der positiven Religionen im Allgemeinen und des Christentums im Besonderen über die Idee der natürlichen Religion, die ihm zu armselig, dürftig, unbestimmt und oberflächlich erscheint. Wenn der Wesenskern der Religion allgemein aus Gefühl bestehe, ergebe sich als Besonderheit für das Christentum, eine Art »Religion der Religionen«, eine hochpotenzierte Religion zu sein, weil sich in ihm die Erfahrung der Subjektivität als über die Maßen gesteigert erweise: Das Gefühl werde von einer Art Unersättlichkeit erfasst, die es zur Abkehr von allem Äußerlichen und Fremden bewege und es schließlich Anspruch auf unausgesetzte Seeleneinkehr erheben lasse.³

Ein solch großes Gewicht auf der Subjektivität des religiösen Gefühls ist eng mit der Reformation verbunden, in die sich Schleiermachers Denken einordnet; immerhin hält er den Katholizismus nicht für eine Entstellung des Christentums, wie sehr er ihm einen eigenen, klar unterschiedenen und dem Protestantismus in mancher Hinsicht gegenläufigen Geist zuschreibt. Die Gegensätzlichkeit besteht in einer unterschiedlich eingerichteten Abhängigkeit. So sehe der Protestantismus das Verhältnis zwischen Individuum und Kirche von eben der Beziehung abhängen, die das Individuum unmittelbar zu Jesus Christus unterhält, während der Katholizismus das Verhältnis zwischen Individuum und Jesus Christus dagegen umgekehrt der Vermittlung durch die Kirche unterordnet.⁴ Im Katholizismus weist sich, anders gesagt, die kirchliche Institution selbst eine weit größere und bestimmendere Bedeutung zu, als sie den evangelischen Kirchen vonseiten ihrer Gläubigen zuerkannt wird, womit nun aber keineswegs einhergeht, dass sich daraus eine von allen anderen Religionen qualitativ verschiedene religiöse Erfahrung entwickelte. Für Schleiermacher gibt es kein »katholisches Fühlen«, das sich vom protestantischen Fühlen etwa abhobe: Wie sehr sich die religiöse Erfahrung auch in unendlicher Vielfalt äußere, bleibe doch ihr wesentliches Kennzeichen ein inneres, vertrautes Fühlen.

Genau dieser subjektive Aspekt, den die Spiritualität der Reformation eindringlich herausgestrichen hat, stellt für Schleiermacher das Paradigma jeder religiösen Erfahrung dar. Die Ratlosigkeit angesichts einer solchen Konzeption des religiösen Phänomens ließe sich folgendermaßen formulieren: Wenn der Angelpunkt jeder Religion im subjektiven Fühlen ausgemacht ist, wird dann nicht durch diese Festlegung unbemerkt ein besonderer Typ von Fühlen verallgemeinert, der überwiegend – wenn auch nicht ausschließlich – zur Spiritualität des Protestantismus gehört? Werden auf diese Weise nicht andere Modalitäten des religiösen Fühlens verdeckt oder verkannt, die beispielsweise der rituellen, zeremoniellen und institutionellen Dimension vorrangige Bedeutung einräu-

men? Oder die das Verhältnis zum Außenbereich, zu den Dingen, zur Welt anders gestalten? Oder die, viel einfacher noch, der Innerlichkeit nicht den absoluten und unangefochtenen Primat zuweisen, der ihr von der Tradition der Reformation beigemessen wurde? Warum nur muss Äußerlichkeit eigentlich Synonym für Nicht-Religiosität sein und die Erfahrung von Welt zu einer erkenntnisgerichteten und praktischen, nicht jedoch gefühlsbezogenen Haltung führen?

Nun hat es aber in Wirklichkeit neben dem »von innen Fühlen« der religiösen protestantischen Kultur in den mehrtausendjährigen Geschicken des Abendlandes durchaus auch ein »von außen Fühlen«⁵ gegeben. Aus seinem Verständnis erwächst die Erkenntnis eines »katholischen Fühlens«, das mit autonomen Zügen ausgerüstet sich gerade nicht auf das subjektive Gefühl eingrenzen lässt. Im Unterschied zum »von innen Fühlen«, zu dessen Erfolg die subjektivistische Ausrichtung der modernen Philosophie (von Descartes und Kant an bis zum Idealismus und Spiritualismus des 17. und 18. Jahrhunderts) ihr nicht unwesentliches Scherflein beigetragen hat, ist das »von außen Fühlen« nicht nur von der protestantischen Kultur vollkommen achtlos übergangen, sondern auch noch vonseiten der katholischen Kultur verdrängt worden; diese hatte einerseits zum subjektiven protestantischen Gefühl eine Haltung der mimetischen Rivalität eingenommen und sich zum anderen gleichzeitig mit ganzer Aufmerksamkeit auf den erkenntnispezifischen und den praktischen Aspekt der Religion konzentriert. Vor allem diese letzten beiden Aspekte – die wir mit den Begriffen »Orthodoxie« und »Orthopraxis« bezeichnen können – haben die katholische Identität im Allgemeinen bestimmt.⁶ Auf der Ebene des Fühlens dagegen scheint die katholische Erfahrung im ersten Hinsehen keine eigenen Besonderheiten aufzuweisen: Wenn sie sich nicht (wie im Jansenismus) auf die Subjektivierung des Fühlens zubewegt, richtet sie sich auf den Mystizismus⁷ oder auf emotionale und charismatische Gemeinschaften. Ins Wesen des Katholizismus gehört jedoch keine dieser Formen von re-

ligiösem Fühlen, die sich so auch in anderen Religionen auffinden lassen.

Es ist vielmehr im Bereich von Überzeugung und Handlung, in dem sich der Katholizismus mit einer eigenen unverwechselbaren Physiognomie zeigt, die ihn zu einem ideologisch-politischen Apparat sondergleichen formt. Wenngleich dieses Modell durchaus Gefahr läuft, den Katholizismus nicht in seinem Wesen, sondern in einem Zerrbild darzustellen. Es verfügt und gemahnt den Intellekt und die Willen der einzelnen Individuen zur vollen und unwiderruflichen Anerkennung von Doktrinen und Vorschriften, was an sich schon heißt, dass eine Institution, deren eigentliche Bedeutung in ihrer formalen autonomen und selbstgenügenden Wesenheit liegt, in subjektivistische und operative Begriffe übersetzt wird.

Es war der deutsche Staatsrechtler Carl Schmitt, der gültig für die zeitgenössische Welt in der römisch-katholischen Kirche den letzten und grandiosesten Ausdruck des Prinzips der formalen Repräsentation in ihrem dreifachen, ästhetischen, juristischen und politischen Aspekt gesehen hat.⁸ Diese drei Dimensionen müssen als voneinander untrennbar aufgefasst werden. So würde der schiere Glanz ohne juristische Wertigkeit und politische Wirklichkeit in der Tat zu bloßer Dekoration absinken; eine juristische Form ohne ästhetische Repräsentation und politische Rationalität wäre privatistischer, nicht öffentlicher Natur; und eine politische Wirklichkeit ohne künstlerische Sichtbarkeit und juristische Sanktion könnte nicht über ein gewisses selbstzerstörerisches Taktieren hinausreichen. Die katholische Kirche, folgt daraus, stellt als höchster Ausdruck einer institutionellen und sichtbaren Rationalität für Schmitt den einzigen, wirklichen Widerstand gegen die technisch opportunistische Rationalität der Moderne mit ihrem ikonoklastischen, kontraktualistischen und vitalistisch unmittelbaren Wesen dar. Anders formuliert, liegt in der modernen Welt, Schmitt zufolge, ein fundamentaler Konflikt vor. Auf der einen Seite der technisch ökonomische Rationalismus mit sei-

ner sich politisch äußernden Idee der Repräsentation, die sich in ihrer radikalsten Form den Delegierten als stets abrufbaren Mandatsträger vorstellt. Auf der anderen Seite ein institutioneller Rationalismus, der nicht abgeneigt ist, eine fundamentale Rolle der Idee der Repräsentation beizumessen, die Wert und Würde nicht allein Repräsentanten und Repräsentiertem, sondern ebenso dem Dritten, dem Adressaten zuerkennt, an den sich die ersten beiden wenden.

Carl Schmitt erarbeitet hier eine Theorie der abendländischen Religion, die sich wie eine Antithese zum sentimental Theologiegebäude Schleiermachers liest. Während Schleiermacher durch eine anti-institutionelle Voraussetzung geprägt ist, lehnt Schmitt »die dunkle und weitverbreitete Stimmung, [die] die institutionelle Kälte des Katholizismus als böse [empfindet]«⁹ ab und erachtet alles das als »flach«, was im Fühlen stecken bleibt; eine solche Gefühlstonalität scheint ihm zu sehr von dem »unförmigen Ungeheuer« des modernen Subjektivismus abzuhängen. Die Kirche stellt für Schmitt »im größten Stil die Trägerin des juristischen Geistes und die wahre Erbin der römischen Jurisprudenz«¹⁰ dar; genau deswegen zeige sich einer ihrer vordringlichsten Aspekte im Universalismus, der sie sowohl von der Sekte als auch von »Gottes Volk« unterscheide. Sie strebe nach Größerem, danach, sich mit der *civitas humana* gleichzusetzen. In dieser Hinsicht greife der Begriff des ideologisch politischen Apparates viel zu kurz, um ihr Wesen zu erfassen; und selbst Begriffe wie »Orthodoxie« und »Orthopraxis« schienen noch zu subjektivistisch, weil sie glauben machten, der rechte Weg für das Subjekt liege im Einverständnis mit den Dogmen und im Gehorsam gegenüber den Geboten. Stattdessen äußere und entwickle sich in der katholischen Kirche weiterhin der antike römische Gedanke vom *officium* fort, das weder Charisma noch Technik, sondern eine Art Darstellung und unpersönliche Handlung sei, in der sich die Form nicht von der Substanz, der Schein nicht von der Wirklichkeit, die Würde nicht von der Wirksamkeit und das Persönliche nicht vom Institutionellen trennen lasse.

Ein machtvolltes Bild von der katholischen Kirche, in dem soweit jedoch noch jeder Hinweis auf ein spezifisches Fühlen fehlt, beinahe so, als wären die Katholiken lauter Automaten, einzig und allein fähig zu symbolischer und praktischer Tätigkeit. Gewiss wird der Formbegriff eindringlich unterstrichen, der eben auch dem ästhetischen Bereich zugehört. Doch was soll das heißen, die Form fühlen, die Repräsentation, das officium fühlen? Die Falle des Subjektivismus lockt und lauert auf Schritt und Tritt, um uns wieder an eine protestantische Konzeption des Fühlens zurückzubinden und dort in die Anordnungen von Orthodoxie und Orthopraxis mit »du musst daran glauben« und »du musst das und das tun« einzusperren. Am Ende womöglich noch in ein »du musst das und das fühlen«!

Genau solche Anordnungen scheinen mir nun eben wenig katholisch zu sein. Auf der einen Seite machen sie zu viel Wesens um die individuelle Subjektivität, weil sie den Mittelpunkt der Erfahrung ins Gewissen des einzelnen Individuums und damit an einen Ort legen, der wie kein anderer, heutzutage eine wüste Landschaft aus unendlichen, wirren Leiden, zerbrechlich und unsicher geworden ist. Und auf der anderen Seite sehen sie dabei vollkommen von den einzelnen Fällen und den speziellen Situationen ab, denen das Individuum immerhin die Stirn bieten muss und denen durch Rückgriff auf absolute Prinzipien und unhinterfragbare Gebote keineswegs angemessen begegnet werden kann. So kommen Zweifel auf, der Verdacht entsteht, dass der eindrucksvolle dogmatische Panzer, den sich die katholische Kirche im Laufe der Jahrhunderte angelegt hat, und dass das unablässige die Schrauben-fester-Anziehen, vom Konzil von Trient an bis heute, um die Zahl der Glaubensfragen und Moralkodizes kontinuierlich zu erhöhen und dem einzelnen Willen und dem einzelnen Intellekt striktes und definitives Einverständnis mit ihnen oder religiöse Ehrfurchtsbezeugung vor ihnen abzuverlangen, der Verdacht also, dass die Unnachgiebigkeit und die Radikalität, mit denen die Kirche ihre Glaubenswahrheiten verfochten hat, eigentlich nicht ins

Wesen des Katholizismus gehören. Ich frage mich, ob alle diese Aspekte, die ihrer Tendenz nach den Katholizismus in einen ideologisch politischen Apparat umformen, nicht viel eher als defensive Mechanismen in den Auseinandersetzungen mit den Angriffen, Ablehnungen und Ablehnungen gedient haben, die die Kirche seit dem 16. Jahrhundert auf ihrem Weg angetroffen hat.

In der Rigidität von Orthodoxie und Orthopraxis wird im Allgemeinen, auch auf Seiten einiger Katholiken, ein Vermächtnis des Mittelalters gesehen, das der Katholizismus über die Jahrhunderte mit sich herumschleppe, ohne dass er je den Mut zu einer unverstellten und eingehenden Gegenüberstellung mit der Moderne und der von ihr implizierten Ernüchterung aufgebracht hätte. Ich tendiere dagegen eher zu der Sichtweise, die doktrinäre und moralistische Verhärtung mehr als eine Folge des hitzigen und vergifteten kulturellen und religiösen Klimas zu begreifen, dem der Katholizismus immer wieder unvermutet hat die Stirn bieten müssen. Also jenem antirömischen, antipäpstlichen und antiklerikalen »Komplex«, der – wie Schmitt sagt – die letzten Jahrhunderte der europäischen Geschichte aufgewühlt hat.¹¹ Was Ernüchterung und Säkularisation anlangt, so müssen diese vermeintlichen Implikationen der Moderne ein Vorrecht einiger weniger ebenso aufgeklärter wie wirkungslos gebliebener Personen gewesen sein, denn das neue Zeitalter, das mit der Französischen Revolution heraufzog, wurde gleichzeitig von einer intensiven und umfangreichen Sakralisierung kollektiver Wesenheiten wie die der Nation oder der Partei begleitet.¹²

So sieht es aus, als ob der Katholizismus von der Mitte des 16. Jahrhunderts an allmählich Stück um Stück auf seine Identifikation mit der *civitas humana* verzichtet habe; unter dem Drang der Sorge darum, sich eine über alle Zweifel absolut erhabene Identität zuzulegen, hat er sich in einen Prozess der mimetischen Rivalität mit seinen Gegnern gestürzt und dabei die Voraussetzungen, die seine tatsächliche Universalität eigentlich ermöglicht hätten, nach und nach aufgegeben. Der erste Schritt auf diesem Weg hat

sich, wie gesagt, in der Subjektivierung der religiösen Erfahrung gezeigt. Dieser Vorgang mindert die Kirche auf ein »Bekenntnis« herab, das heißt, er lässt die Kirche von der intellektuellen und moralischen Gefolgschaft ihrer Gläubigen abhängen. Sich die Macht einer Institution abhängig von der Nachdrücklichkeit vorzustellen, mit der sie eine Orthodoxie und eine Orthopraxis definiert, die von den Mitgliedern gebilligt, angeeignet und konsequent befolgt werden müssen, enthält an sich schon ein Zugeständnis an den Subjektivismus. Sich dagegen auf den Katholizismus der Ursprünge und auf die Daseinsbedingung jener frühen Märtyrer zu berufen, die zum Tod bereit waren (und deshalb auch *confessores* genannt wurden), lenkt von der Suche nach dem Wesenskern des Katholizismus ab. Sehr viel berechtigter scheinen mir die Überlegungen des französischen Historikers Lucien Febvre zu den Modalitäten des religiösen Lebens in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts hierhin zu gehören.¹³ Zu jener Zeit war man Christ nicht aus Überzeugung, sondern *de facto*. Individuelle Teilnahme an den Kulthandlungen, intellektuelle Zustimmung zu den Dogmen, persönliche Gefolgschaft bei den Handlungen waren irrelevante Aspekte; alles geht seinen Gang, ohne dass man darüber nachdenkt, »ohne dass sich überhaupt jemand die Frage stellt, ob es auch anders ablaufen kann, anders ablaufen soll«. Diese Verhältnisse, die für Febvre die absolute und uneingeschränkte Vorherrschaft der Kirche über die Welt unter Beweis stellen, weisen aber noch auf einen anderen Aspekt, und zwar auf die absolute und uneingeschränkte Vorherrschaft der Welt über die Kirche hin. Die Identifikation zwischen Welt und Kirche bleibt meines Erachtens ein entscheidender Zug der katholischen Sensibilität, er darf nur nicht in theokratischem noch auch in temporalistischem Sinn aufgefasst werden. Mir scheint es, dem katholischen Fühlen zu widerstreben, die Welt als den Ort schlechthin des Bösen, des Verfalls und der Ungerechtigkeit zu definieren, von dem man sich fernhalten und abwenden muss,¹⁴ und in der Kirche umgekehrt eine Gemeinschaft der Vollkommenen und der sich Vervollkommnen-

den zu erblicken. Der Universalismus, wie er dem Katholizismus innewohnt, schließt unausgesprochen ein, der neoplatonisch oder gnostisch inspirierten Tendenz zur Weltverdammnis und ebenso der im Verlauf der christlichen Geschichte stets wiederkehrenden Versuchung, die Kirche als Sekte zu denken, abzuschwören.

Es mag nun auf den ersten Blick also paradox und provokativ erscheinen, wenn wir auf unserer Suche nach den wesentlichen Charakterzügen des katholischen Fühlens dem Katholizismus aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts paradigmatisches Gewicht verleihen. Diese Epoche hat tatsächlich allgemein und über lange Zeit hinweg als ein ausgesprochen unglückseliger Geschichtsabschnitt der Kirche gegolten. So sollen das üble Betragen so manches Pontifex und die religiöse Ignoranz des Klerus, aber auch das Vorherrschen einer weit näher an der klassisch heidnischen Welt als an Jesus Christus verorteten Mentalität zu den Gründen gezählt haben, die entscheidend zum Erfolg der Reformation beigetragen hätten. Die jüngste Geschichtsschreibung streitet diese Situation denn auch nicht ab. In jener Zeit, man stelle sich das vor, soll es bis auf ganz wenige vereinzelte Ausnahmen keine Einrichtung für die Ausbildung der Priester gegeben haben! Der Historiker Jacques Le Goff bezeichnet die christliche Welt im 16. Jahrhundert förmlich als »ein Missionierungsgebiet«!¹⁵ Trotzdem steigen derzeit viele Zweifel an der Frage auf, ob es wirklich an der üblen Lebensführung des Klerus gelegen hat, dass ein Teil Europas auf der Seite der Reformation gestanden hatte. Jean Delumeau fragt sich, »ob der klerikale Korpus in seiner Gesamtheit um 1500 nicht vielleicht noch anrühiger denn um 1074 dagestanden hat, als die Synode in Rom unter Gregor VII. die Simonie, den Ablasshandel, die Ehe und die ausschweifenden Lebensgewohnheiten der Geistlichen verurteilte.«¹⁶

Dieser Epoche nun trotz des »elenden Zustands«¹⁷, in dem sich die Kirche nach den Worten der Reformatoren sowohl doktrinär wie moralisch befand, dennoch besonderen Hinweischarakter zuzuerkennen, folgt untrennbar der theoretischen Grundent-

scheidung, aus der dieses Buch hervorgeht: Das heißt, die besondere Art und die Kraft des »katholischen Fühlens« gerade nicht dort zu suchen, wo Orthodoxie und Orthopraxis scheinbar energischer und standfester auftreten, sondern dort, wo sie beinahe nicht vorhanden sind, wo Wahrheit und Tugend nicht nur keiner Prüfung mehr standzuhalten brauchen, sondern überhaupt auch die Vorstellungen von ihnen nahezu erloschen sind. Im Vergleich zu Ideologie und Moralismus, zu denen sich der Katholizismus hat flüchten müssen, um dort Schutz vor Angriffen zu finden, denen er sich über mehr als ein halbes Jahrtausend ausgesetzt gesehen hatte, liegt die Differenz des Katholizismus gerade in der Tatsache, dass sein Fühlen auch und besonders in einer Situation wie eben der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts überleben und sich dort uneingeschränkt äußern kann. Ich denke hier an die Bewegung der *devotio moderna*, die in jener Epoche zu ihrer Blüte herangereift war und den Akzent auf die religiöse Erfahrung legt, statt auf doktrinäre Inhalte oder moralische Pflichten zu achten. Und ich frage mich, ob die beiden Autoren Francesco Guicciardini und López de Loyola, denen der zweite Teil dieses Buches gewidmet ist, nicht als Folgen dieser Sensibilität betrachtet werden können. Diese beiden Autoren so nah zusammenzurücken, mag miss-tönend klingen, denn wir kennen Guicciardini gewöhnlich als den Theoretiker des krudesten politischen Realismus und López de Loyola als den Gründer eines religiösen Ordens, der *Compañía de Jesús*, Gesellschaft Jesu [und späteren Jesuitenordens], die im Verein mit der *Controriforma*, der Gegenreformation grundlegend zu der doktrinären und moralischen Wende der Kirche beigetragen hat. Ein bizarrer Ton also, den Florentiner Politiker und den baskischen Mönch als Exponenten eines orthodoxiefreien Katholizismus näher betrachten zu wollen: Und in der Tat scheint Guicciardini so gut wie gar nicht katholisch, ja nicht einmal religiös zu sein,¹⁸ während Íñigo López de Loyola durch sein Obedienzgelübde an den Papst und vor allem durch die Rolle, die sein Orden in den folgenden Jahrhunderten gespielt hat, schon beinahe zu

Die Übersetzung dieses Buches wurde mit Unterstützung des *Segretariato Europeoper le Pubblicazioni Scientifiche*, Bologna, erstellt und erschien erstmals 2012 bei Matthes & Seitz Berlin.

Erste Auflage dieser Ausgabe 2025
Copyright © 2025
MSB Matthes & Seitz Berlin
Verlagsgesellschaft mbH
Großbeerenstr. 57A, 10965 Berlin, Deutschland
info@matthes-seitz-berlin.de

Alle Rechte vorbehalten,
insbesondere die Nutzung des
Werkes für Text und Data Mining
im Sinne von § 44b UrhG.

Umschlaggestaltung: Jennifer Kroftova, Berlin
Satz: Torsten Metelka
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck, Deutschland
Printed in Germany
ISBN 978-3-7518-6511-1
www.matthes-seitz-berlin.de