

Alberto Melloni

Die Rezeption der kirchlichen Soziallehre in Italien: Themenschwerpunkte und Diskussionen

Die kirchliche und politische Wirklichkeit Italiens am Vorabend der Veröffentlichung der Enzyklika «*Rerum novarum*» ist im Vergleich mit den anderen Ländern Europas rückständig: Seine industrielle Entwicklung ist noch bescheiden und außerdem auf engbegrenzte geographische Regionen beschränkt, die Mitglieder des Episkopats kommen zum größten Teil aus dem niederen Adel, die Theologen und die begüterten Laien zeigen, was ihre Bildung und ihr kulturelles Bewußtsein betrifft, nur wenig Fähigkeiten zu einer Analyse der sozialen Wirklichkeit ihres Landes. Jene, die im historischen Rückblick als die Vorläufer der im Umkreis der Enzyklika Papst Leos XIII. entstandenen katholischen sozialen Bewegung erscheinen, sind schöpferische, aber noch vereinzelt Stimmführer. Ihnen wird die Enzyklika von 1891 Rückhalt und Stoßkraft verleihen, zumal sie den hier und da vorhandenen Initiativen im Gesamtgefüge der Kirche einen Bezugsrahmen bietet, von dem her auch den hier und da auftretenden Widerständen begegnet werden kann.

Unter diesen anfangs wirksamen Elementen finden sich auch jene, die dann die bestimmenden Züge der Rezeption von «*Rerum novarum*» in Italien ausmachen werden, sei es solche kurzfristiger oder aber langfristiger Art: 1. die Tatsache, daß derjenige, der hier die Soziallehre¹ definiert, aus dem konkreten italienischen Kontext kommt; 2. die schwierige Beziehung zwischen dem italienischen Episkopat und dem Papst, der sein «geborener» Primas ist; 3. die Hypothek, die auf der kirchlichen Entwicklung lastet in jenen

Jahrzehnten, in denen die «römische Frage» so großes ekklesiologisches und politisches Gewicht erlangte; dies führte zu der Tendenz, das Papsttum ausschließlich festzunageln auf die Rollen des politischen Antagonisten des Einheitsstaates und des authentischen und Geltung verschaffenden Protagonisten in der Beziehung zwischen Christenheit und Gesellschaft; 4. die Tendenz der *politischen* Kräfte des italienischen Katholizismus, sich diese besondere Rolle der Position des Papstes zunutze zu machen und sich auf seine Autorität zu stützen, wodurch das Wachsen eines eigenständigen kirchlichen Bewußtseins verlangsamt wurde.

An sich handelt es sich hier um Erscheinungen, die nicht ausschließlich die Entwicklung der Soziallehre und das entsprechende Jahrhundert der Geschichte betreffen. Das sei hier gesagt, weil man viel und tiefgreifend darüber diskutieren könnte und sollte, ob und inwiefern die Enzyklika Leos XIII. wirklich ein thematisches und so stark epochemachendes Element ist, daß sie die vorangehenden Handlungen vergessen machen könnte, mit denen der Papst als weltlicher Souverän nicht weniger denn als Teil der politischen Kräfte Europas interveniert hatte, indem er (wie Ballerini in der *Civiltà Cattolica* vom 20. Januar 1877, S. 264, geschrieben hatte) «sich mit allen politischen Themen auseinandergesetzt hatte, die sich auf Glauben und Sitten beziehen», wobei er sich — in verschiedener Form — auf jenen «Mythos der Christenheit» berief, den das ultramontane Denken sich zu eigen gemacht hatte und öffentlich vertrat².

Diese Züge der Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft sind es, bei denen ich mich hier ein wenig aufhalten will — im engen Rahmen, der mir hier geboten ist —, um Schlüsselphänomene und Schlüsselworte ausfindig zu machen (von denen ich einige besonders unterstreichen will), mit denen die katholische Soziallehre in Italien rezipiert wurde. Die Ebenen, die wir uns hier deutlich gegenwärtig halten müssen, sind wenigstens diese drei: die Ebene der Entwicklung der direkten *sozialen Aktion*, die eine starke Krise erlebte, als sich der Faschismus durchsetzte und als es zur «Versöhnung» zwischen Kirche und Staat kam; sodann die Ebene der politischen Präsenz, die immer mehr gefördert wurde und die dann die soziale Aktion in sich aufzog; schließlich die Ebene der inhaltlich schwachen Ekklesiologie, welche die italienische Kirche

kennzeichnet und welche die Dynamik der Rezeption beeinflusst.

Die Wechselwirkung zwischen diesen Ebenen hat historisch einen Kreislauf geschaffen zwischen der «Katholischen Bewegung»³ als Subjekt und Objekt der Rezeption zugleich, der italienischen Kirche und den Päpsten, die herausgefordert waren, die theologische und politische Verwendbarkeit der kirchlichen Soziallehre zu beweisen und aus ihr ein Instrument für das enge Zusammenwirken des Episkopats und der Laienschaft zu machen, auch — und oft in erster Linie — der italienischen Laienschaft.

I.

Dies ist von Anfang an zu erkennen: Die Enzyklika «Rerum novarum» verdankt tatsächlich einen guten Teil ihres Erfolges in Italien dem Umstand, daß sie — insofern es sich dabei um einen Akt des Papstes handelt — den Episkopat für ihr Anliegen gewinnt und zum Schutz der Arbeiter mit ihren harten Lebensbedingungen eine Kirche mobilisiert, die noch schwankt zwischen der Anwendung der Ideologie der Armen auf die Industriegesellschaft und dem Liebäugeln mit paternalistisch-korporativen Gedanken der Art, wie sie Taperelli d'Azeglio in seinen Theorien vertritt. Das Engagement von Vorläufern wie Toniolo (des Theoretikers einer christlichen Demokratie, der im Jahre 1889 den Anstoß zur Gründung der «Unione cattolica per gli studi sociali» gab) oder P. Liberatore (Verfasser des im Jahre 1889 erschienenen Essais «Le associazioni operaie») mochte tatsächlich Wege gewiesen haben. Dennoch war es nicht imstande, von seinem solidaristischen Impuls her (der sein Entstehen dem nicht immer unfruchtbaren Wettstreit mit den Sozialisten verdankt), den katholischen Kreisen in Italien ein Beziehungsnetz zur Verfügung zu stellen.

Obwohl zunächst noch ohne eine vollständige kirchliche Identität, wurden die Pfarrgemeinden und Diözesen aufgrund ihres Bemühens, vollkommen mit den Worten des Papstes übereinzustimmen (die seit dem I. Vatikanum quantitativ zunahmen und von der Presse immer weiteren Kreisen vermittelt wurden) dann doch fähig, bedeutsame Initiativen zur Behebung der Not der Arbeiter und für die nationale Wirtschaft zu ergreifen. Zeugnisse dessen sind die Arbeitervereinigungen zur gegenseitigen Hilfe. In Italien ent-

stehen diese nicht so sehr auf den menschlichen Trümmern der Industrialisierung als vielmehr in den Gebieten mit starker religiöser Aktivität, und zwar gerade gegenläufig zur wirtschaftlichen Entwicklung (ausgenommen das Piemont des Kardinals Gastaldi).

Die wichtige Bedeutung des Gewebes von vertrauensvollen Beziehungen, die im Umkreis des Klerus entstehen, ist auf verschiedenen Ebenen wahrzunehmen: Man denke nur an die ländlichen Genossenschaftskassen, mit denen man den Problemen der Landwirte zu Hilfe kommen kann; oder auch an die «Unioni rurali», die dank den Verbindungen zu jenen Institutionen zur Schaffung weit gestreuten Kleinaktienbesitzes in ganz Norditalien entstehen können und die seit 1894 sogar eine Zeitschrift für Informationen und Unterweisung haben, «La cooperazione popolare». Unter den die Landwirtschaft betreffenden Themen finden sich ständig Beiträge über Experimente mit Einrichtungen wie den kollektiven Pachtverträgen, einer Erfindung der Sozialisten in der Provinz Emilia, die in Regionen mit Großgrundbesitz rasch nachgeahmt wird, z. B. von Monsignore Portalupi in der Lombardei und Don Sturzo in Sizilien.

II.

Die Unruhe, die Leo XIII. auch in diesem Bereich geschaffen hatte, rührt nicht so sehr von der Explosivkraft seiner Gedanken her, sondern ist der Tatsache zu verdanken, daß diese etwas legitimieren, was in weiten Kreisen der Kirche mit Mißtrauen beobachtet wurde⁴: Er läßt nicht neue Experimente entstehen, sondern schafft sicherlich eine Nische für Experimente, die andernfalls in Gefahr geraten wären⁵. Das wird man bestätigt sehen in der Rückkehr des Mißtrauens, das den Pontifikat Pius' X. kennzeichnet: Die Initiativen sind nicht radikal anderer Art, aber das veränderte Klima führt dazu, daß man in nicht wenigen von ihnen jenen «sozialen Modernismus» zu erkennen glaubt, der die Ängste einer in enger Verbindung mit den Diözesanbischöfen stehenden Unternehmerschaft nährte und der fortschreitenden Übermacht der Politik über die soziale Aktion Tür und Tor öffnete.

Das «Non expedit»⁶ hatte unter dem Pontifikat des Pecci-Papstes und anfangs auch unter dem des Sarto-Papstes dazu geführt, daß eine wachsende Menge von originellen und bisweilen

ungemein abstrakten politischen Elaboraten erschienen, die aber auch oft schwersten Verdacht erregten und mit harter Hand unterdrückt wurden. Dies ist z. B. der Fall bei dem schwierigen Reifungsprozeß des Syndikalismus, für den Medolago Albani die Unterstützung des Papstes sucht gegen die Verdächtigungen der Bischöfe, der katholischen Frauenbewegung⁷, des demokratischen Katholizismus mit seinen gegenteiligen Einstellungen (bis hin zur Enzyklika «Graves de communi», mit der Leo XIII. in die Auseinandersetzungen eingreift⁸); das ist weiter der Fall bei Romolo Murris Auffassung vom Beitrag der christlichen Prinzipien zur Politik, zu deren Interpretin sich die von ihm gegründete Lega democratica macht⁹. All dies sind Bruchstücke einer dynamischen Rezeption der Aussagen des päpstlichen Lehramtes, einer Rezeption, die zunächst desavouiert werden wird durch die theologische Beschuldigung, daß es sich hier um einen sozialen und politischen Modernismus handle (die Enzyklika «Pascendi» von 1907), und die dann später im Zuge einer ideologischen Mobilisierung der Kirchen niedergekämpft werden wird, wobei zugleich mit den Modernisten ein großer Teil der lebendigen Kräfte des Katholizismus der Denunziation und der willkürlichen Unterdrückung zum Opfer fällt.

Das Ergebnis auf sozialer, theologischer und politischer Ebene ist eine sich immer mehr breitmachende Rhetorik des «Moderatismus». In erster Linie kommt jetzt wieder die Rede von der «Freiheit des Papstes» zum Zuge, von einer Freiheit, die gegen die Autorität des Einheitsstaates reklamiert wird: Die fortdauernde Dramatisierung des Endes der weltlichen Macht des Papstes wird zum politischen und theologischen Banner, unter dem zur Sammlung des italienischen Katholizismus gerufen wird, zunächst mit der Aufforderung zur gesellschaftlichen Abstinenz, dann in aktiveren Formen, aber immer aus einer Sicht, der es darum geht, Italien und seine Kirche zum «Sicherheitsdock» des Papstes, seiner Bedürfnisse und seiner Weisungen zu machen¹⁰. Jetzt kommt auch wieder die Rede vom «Mandat» auf, vom «Auftrag», der den Laien von der Hierarchie im Blick auf die weltlichen Fragen anvertraut worden sei, eine These, wie sie in «Il fermo proposito» (1905) aufgestellt wird. Dieses Dokument wurde im Jahr nach der Auflösung der «Opera dei congressi e dei comitati cattolici» veröffentlicht¹¹.

Diese Linie wird auch erkennbar in der Physiognomie, welche die verschiedenen kirchlichen Verbände («Unioni») annehmen: Aufgrund einer Verfügung des Staatssekretariats müssen die Posten der Vorsitzenden auf Diözesanebene an Männer gehen, die von den Bischöfen zu ernennen sind, und auf Landesebene an solche, die vom Papst ernannt werden. Durch diese Intervention soll die Erfüllung der Auflagen garantiert werden, die in «Edita saepe» (25. Februar 1910) und dann im Gentiloni-Abkommen von 1913 (das Gentiloni die katholischen Wählerstimmen zubringen sollte) enthalten waren. Jetzt kommt auch die antikapitalistische Rhetorik wieder zum Zug, die mit ihrer Nichtanerkennung der Freihandelswirtschaft zwar keine neuen Initiativen hervorbringt, dafür aber ein — wenn auch bloß rhetorisches — Gegengewicht zum aktiven und militanten Antisozialismus bildet.

Davon sind auch Spuren zu finden in den «Sozialen Wochen», zu deren erster 1907 von der «Unione Popolare» eingeladen wird. Bei diesen Wochen fungiert oft ein Bischof als Hauptreferent, aber nur, um die Standpunkte des kirchlichen Lehramtes zu wiederholen, und dabei meistens auf eine Weise, daß moraltheologische Analysen das Übergewicht über die Analyse der wirtschaftlichen Probleme haben. Diese Wochen, die mit dem Ausbruch des Krieges unterbrochen und von 1920 bis 1934 und dann von 1945 bis 1970 und nochmals in diesem Jahr 1991 wieder fortgeführt werden, bleiben für die Zeitspanne von sechs Jahrzehnten ein wichtiger Bezugspunkt für einen Katholizismus wie den italienischen, der zu Beginn dieses Jahrhunderts noch mehr als heute aufgrund der kulturellen Situation nicht fähig war, sich der Werkzeuge synodaler Institutionen zu bedienen.

III.

Die große Krise der Kriegszeit, das Gewährwerden der mächtigen Kraft des Sozialismus und das Ende des Pontifikats Pius' X. schaffen eine neue Situation. Wenn auch nur auf dem Hintergrund des fortbestehenden ekklesiologischen Defizits der italienischen Kirche, so eröffnen sich doch wieder Möglichkeiten, eigenständige neue Wege zu suchen. Der «Murrismo» eines Guido Miglioli inspiriert 1914 das Entstehen der Gewerkschaftsbewegung «Sindacato Nazionale dei La-

voratori Cristiani», und eben dieser politische Führer weist der Landarbeitergewerkschaft von Cremona den Weg zum Abschluß eines Abkommens, das auf die «Beteiligung an den Gewinnen und nicht an den Produkten» zielt: Diese wichtige Idee, die in dem berühmten Bianchi-Schiedsspruch vom 8. Juni 1921 wiederaufgenommen wird, sollte dann mit der Einführung der faschistischen Landwirtschaftsabkommen wieder aufgegeben werden, aber sie zeugt vom Beginn einer neuen Phase von Initiativen.

Papst Dalla Chiesa ist es, der auch auf diesem Feld ein wenig von der Offenheit der Zeit Leos XIII. zurückerobert: Dieses günstige Klima weckt das Wachstum der «*economia bianca*», der «weißen Wirtschaftspolitik» (Zusammenarbeit der Sozialpartner und Gewerkschaftsbewegung) zu neuem Leben, und zwar in Konkurrenz zu den Sozialisten und Kommunisten, es erlaubt das Entstehen des «Partito Popolare», der «Volkspartei» (1919), und es führt zur Anerkennung der Bemühungen von Sturzo, sich den wirtschaftlichen Problemen des Landes als solchen zuzuwenden¹². Thesen wie die von der «weißen Gewerkschaftsbewegung» in der Sozialen Woche 1912 theoretisch behandelte Möglichkeit, streikenden Arbeitern finanzielle Unterstützung zukommen zu lassen (was dann von Bischof Radini Tedeschi von Bergamo, dessen Sekretär der zukünftige Johannes XXIII. war, konkret verwirklicht wurde), können neu diskutiert werden, und sie erhalten Bestärkung dadurch, daß der Erfolg der katholischen Massenorganisationen sich stabilisiert¹³. Auch im Finanzwesen sind wichtige Erfolge zu verbuchen: 1914 wird die «Federazione delle Banche Cattoliche», die Vereinigung der katholischen Banken, gegründet, die endlich einer Reihe von Instituten (vom Banco Ambrosiano bis zum Piccolo Credito Bergamasco, vom «Banco di Roma» bis zu den Landwirtschaftskassen), die bisher getrennt voneinander gearbeitet haben, die neue Würde eines weitausgreifenden Systems verleiht. Und durch die Gründung der «Banca del lavoro e della cooperazione» («Bank für Arbeit und Zusammenarbeit») sucht man die Überschüsse aus den Einlagen bei den Landwirtschaftskassen im Landbereich zu re-investieren.

IV.

Die Nachkriegszeit und der Faschismus führen für die soziale Aktion, für vieles, was in der

kirchlichen Wirklichkeit Gestalt angenommen hat oder angestrebt wurde, zu Konflikten. Es ist nicht schwierig, die katholische Hierarchie, die in Rom und in Italien eine Art von «Container» des Papstes sieht, der auf diese Weise zu etwas Heiligem geworden sei, auf die Linie eines «Moderatismo», einer «Mäßigung» in gesellschaftlichen Fragen, zu bringen¹⁴. Das stürzt nicht nur die katholische Volksbewegung in ihrem Wurzelgrund in eine Krise, sondern auch die konkreten gewerkschaftlichen, politischen und karitativen Organisationen des Katholizismus (1928 wird die «Opera Bonomelli» aufgelöst)¹⁵, die im Zuge der zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat erreichten Befriedung aufgrund eines zwischen dem Vatikan und dem faschistischen Regime geschlossenen Vertrages aufgelöst werden. Genau in dem Augenblick, als der Prozeß der Ablösung vom Faschismus breitere Kreise erreicht und die ersten Keime eines Antifaschismus bei den italienischen Christen sichtbar werden (wobei Impulse von der Hierarchie sich in höchstem Maße selten machen¹⁶), führt die Suche nach einer politischen Kontrolle der öffentlichen Meinung der Katholiken zu einer Gefangennahme der italienischen Kirche und ihres Primas.

Die Enzyklika «*Quadragesimo anno*» (1931) ist von der Erfahrung dieser Widersprüche bestimmt: Wenn auch die emphatische Feier der vierzigsten Wiederkehr der Veröffentlichung der Enzyklika das leoninische Modell wieder aufnehmen möchte, so führt der konkrete zeitgeschichtliche Zusammenhang doch zu einer Betonung von dessen rhetorischem Profil. Tatsächlich nimmt Pius XI. die These von der Unterordnung der Wirtschaft unter die Ethik als Teil der Verteidigung der praktischen Verwendbarkeit der kirchlichen Soziallehre wieder auf. Die Kluft zwischen der abstrakten Distanzierung von den Postulaten der Freihandelslehre (die der faschistischen Kritik ähnelt) und der tatsächlichen Verurteilung der Prinzipien des Leninismus und des Sozialismus vergrößert sich noch; dies zeigt eine implizite Nachsicht mit der Hypothese der Christianisierbarkeit des Faschismus, die damals sowohl in mailänder wie in römischen Kreisen des Katholizismus vertreten wurde. Der Staatsvertrag und das Konkordat von 1929 sowie die Enzyklika «*Quadragesimo anno*» sind für eine ganze Generation von italienischen Katholiken (nämlich für diejenige, die sich dann am Wider-

stand im Norden des Landes beteiligen wird) nur der letzte Mosaikstein im Bild einer Vergangenheit, der sie nicht mehr angehören. Und auf einer allgemeineren Ebene wirken übrigens der Erfolg des Nazismus, die Entscheidung für eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit dem Bolschewismus und das Herannahen des Krieges¹⁷ zusammen, um die Krise der lehramtlichen Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen zu beschleunigen, die sich in den feierlichen Verurteilungen von 1937 («Divini redemptoris» über den Kommunismus, «Mit brennender Sorge» über den Nazismus, «Firmissimam constantiam» über Mexiko) zuspitzt — wobei diese Äußerungen noch nicht frei sind vom Mythos eines christlichen Italien.

V.

Die Wahl Pacellis zum Papst und der Ausbruch des bewaffneten Konfliktes kennzeichnen die Eröffnung einer neuen Phase: Pius XII., der keine einzige *Sozialenzyklika* im technischen Sinn dieses Wortes hinterlassen hat, ist sich der Krise hellbewußt. Nachdem die Phase des Krieges, während der er eine Haltung des Schweigens¹⁸ eingenommen hatte, durchgestanden ist, findet er in der umfassenden Arbeit an den großen Rundfunkbotschaften — die für manche italienische politische Kreise¹⁹ wichtigster Ansporn und Bürgschaft wurden — das Instrument, um einerseits das Lehramt und andererseits das Denken und die Grundstimmung der neu entstehenden Christlich-Demokratischen Partei wieder in Einklang zu bringen²⁰. In Italien ist *die Partei* nunmehr ein (umgekehrtes) Flußdelta, in dem soziale Aktion und Unternehmertum, ländliche Verwurzelung und soziales Verantwortungsempfinden zusammenfließen: Der Partei soll die Vertretung all dieser Interessen und die Zusammenführung der von ihnen vermittelten Meinungen zum Konsens obliegen.

Dennoch ist die Suche nach neuen Wegen nicht erschöpft. Die Übernahme der demokratischen Regierungsform und dann auch der republikanischen Staatsform, das Bewußtsein, welche Herausforderungen der Wiederaufbau darstellte, der späte Einfluß des Maritainschen Denkens, die generations- und konkurrenzbedingten Beziehungen zwischen den Prälaten des Staatssekretariats (Tardini und Montini) geben einer neuen Klasse von leitenden Persönlichkeiten,

Aktivisten und Gläubigen neue Impulse und neuen Schutz²¹.

Die katholischen Intellektuellen beginnen nun endlich mit der Analyse und Planung der Wirtschaft: So hatten z.B. seit Juli 1943 einige katholische Wirtschaftswissenschaftler (Paronetto, Saraceno und Vanoni) die ersten neuen und nicht mehr bloß abstrakten Arbeiten zur Wirtschaftsplanung im sogen. «Codice di Camaldoli» zusammengetragen; und in der «Kommission der 75» (1946), die an Entwürfen für die italienische Verfassung arbeitete, macht A. Fanfani sich zum Interpreten der Forderungen des Personalismus an das Eigentumsrecht, während G. Dossetti und G. La Pira später Theorien über die gesellschaftliche Kontrolle des Eigentums entwickeln und über die Zeitschrift «Cronache sociali» Keynesianische Gedanken ins Gespräch bringen. Die politische Disziplinierung der kirchlichen Soziallehre hat aber weiterhin größeres Gewicht als ihre neueren Aspekte²².

1950 — um eine bezeichnende Wende herauszugreifen — veröffentlicht La Pira in den «Cronache sociali» zwei berühmte Essays über «Die Erwartungen der Armen» («Le attese della povere gente»), mit denen er eine mechanistische Auffassung der Wirtschaft kritisiert und alte katholische Regungen von Mißtrauen auf wissenschaftliche Weise praktisch fruchtbar macht, indem er sie aus der rhetorischen Wirkungslosigkeit, in die sie sich eingesperrt hatten, herausholt; im selben Jahr, das auch von der Gründung der unter christdemokratischer Kontrolle stehenden katholischen Gewerkschaft CISL und vom dritten Jahrestag des endgültigen Zerbrechens der italienischen Gewerkschaftsbewegung gekennzeichnet ist, hält Erzbischof Siri von Genua die Eröffnungsrede der Sozialen Woche über die Gewerkschaftsfrage, wobei er besonders die Verpflichtungen der Arbeiterorganisationen im Gegensatz zu den Organisationen der Kommunisten und Sozialisten betont.

Die Reglementierung dieses Typs von Dynamismen, das Bemühen, sie auf die Wahrnehmung eines bloßen Auftrags zu verkürzen und sie so — wenigstens theoretisch gesehen — unter die Kontrolle des Papstes selbst zu bringen²³, geschieht unter Verwendung des Organisationsgefüges und der Institutionen der Kirche: Beispielhaft in diesem Sinn ist die Verurteilung der Zusammenarbeit katholischer Christen mit Kommunisten²⁴. Wenn nun schon erreicht war,

daß die politische Praxis der christlichen Linken an ihr Ende gekommen war, so betraf dies nun auch die christliche Gemeinschaft als ganze, und zwar zum Vorteil der *politischen Einheit der Katholiken*: Mit diesem politologischen Mythos (der als Gegentendenz zur Säkularisierung und zum Abnehmen der Zahl der praktizierenden Christen entstanden war) gab man dem Antikommunismus — der im «sozialen Block» Italiens und in der Christlich-demokratischen Partei De Gasperis schon die Mehrheit hatte — ein ideologisches Gewand²⁶.

Ein Lehramt, das sich grundsätzlich als offen für universale Horizonte verstehen wollte und sich auch dementsprechend erklärt hatte, beschränkte sich dort, wo es um die Rezeption ging, auf eine politische Aktion mit einigen ekklesiologischen Zusätzen: Da gab es die fortwährende Verdunkelung einer eigenständigen Rolle der italienischen Kirche, die Dürftigkeit der Rolle, die der Papst sich beimaß, den kompromißlerischen Umgang mit den Mitteln der ideologischen Propaganda auf seiten der (von der Democrazia Cristiana organisierten) «Comitati Civici», der «Bürgerkomitees», die Verarmung der kirchlichen Organisationen (vor allem der Katholischen Aktion) durch den Abzug von Menschen und intellektuellen Ressourcen, der die Ortskirchen «enthauptete»²⁷.

VI.

Das Modell der Rezeption der kirchlichen Soziallehre, nach welchem tatsächlich nicht eine Lehramtsäußerung rezipiert oder weiterverarbeitet wurde, sondern eine in der konkreten Realität gelebte Ekklesiologie, bricht zwischen 1958 und 1959 nicht durch eine Veränderung der Lehre und auch nicht unter dem Druck politischer Radikalisierungen zusammen, sondern — genau genommen — unter dem Druck der Ekklesiologie, die Papst Roncalli mitbringt. So hatte Don Milani den unmittelbaren Eindruck gewonnen, daß Papst Johannes versuchte, «die Macht der Bischöfe wiederherzustellen(. . .) Johannes XXIII. (. . .) gab den Bischöfen zuallererst einmal Autonomie»²⁸. Indem er dies tat, schuf Papst Roncalli die Voraussetzungen für die Auflösung eines Bandes, das für die italienische Kirche zu einer drückenden Behinderung geworden war.

Die Einberufung des Konzils schuf dann einen Ort, an dem sich der italienische Katholizismus

nicht wie bisher an den brutalen Machtkonkretisierungen spitzfindiger abstrakter Prinzipien der Politik messen mußte, sondern an den großen grundlegenden Lebensfragen der Kirche in der Weltgeschichte²⁹. Schon die Art und Weise, wie Johannes XXIII. bei der Gewichtung seines Interesses an kirchlichen Problemen seine Prioritäten setzt, ist an sich umstürzlerisch. Pius XII. hatte zwar die literarische Gattung der Sozialenzykliken aufgegeben, aber er hatte doch ihren geistigen Gehalt ausgelegt. Papst Johannes dagegen nimmt die literarische Gattung wieder auf und bringt sie zum Abschluß mit der Enzyklika «Mater et Magistra», die 1961 unter Mitwirkung des Sekretärs der «Sozialen Wochen», Pietro Pavan, verfaßt wurde. Diese setzt ein ideales Siegel unter die siebzigjährige Lebensbahn kirchlicher Lehräußerungen zu sozialen Fragen.

Zu diesem Zeitpunkt hat der politische Katholizismus sich die katholische Sozialbewegung einverleibt, deren Weiterleben im System der Kreditinstitute und Kooperativen immer noch Bedeutung in den Wahlkämpfen hat. Die Vorschläge zu einer Wirtschaftsreform, welche von der Gruppe um Dossetti gemacht worden waren, sind nunmehr als ein abgeschlossenes Kapitel zu betrachten, und die Enzyklika kommt nun — hinsichtlich dieser Lektion verspätet — auf die Probleme des Ungleichgewichtes in den Weltwirtschaftsbeziehungen zu sprechen; und diese nachträglich eingebrachten Einsichten finden jetzt ein politisches Echo in den Interventionen von Saraceno und Andreatta auf den Zusammenkünften der Christdemokraten in San Pellegrino über «Die italienische Gesellschaft» (1961 und 1962) und in dem Bericht von Aldo Moro vor dem 8. Parteitag der Christdemokraten in Neapel (1962).

VII.

Nach übereinstimmender Meinung ist «Mater et Magistra» inhaltlich eng verbunden mit jenem Dokument, das in den Augen des Papstes eine neue Epoche eröffnen sollte, nämlich der Enzyklika «Pacem in terris». Nach der Cuba-Krise und der Eröffnung des Konzils erklärte Johannes XXIII. — der sich dabei immer noch der Hilfe von Pavan bediente — im April 1963 mit diesem Lehrschreiben die Lehre vom gerechten Krieg für überholt und lieferte so ein Beispiel für die Konsequenzen jenes Sprunges nach vorn, den

die Kirche getan hatte, als sie sich im Herbst des vorangegangenen Jahres zum Konzil versammelt hatte. Die Überwindung der Lehre vom gerechten Krieg rührte — zumindest in der Ebene der Konsequenzen — geradezu an die Fundamente der kirchlichen Soziallehre, nämlich an ihre ursprüngliche Verbindung mit der Ideologie der *societas christiana*, in der die Kirche als oberste Ordnungsinstanz fungiert, und lud dazu ein, eine neue Epoche kraftvollerer Verkündigung des Evangeliums zu eröffnen³⁰.

In Wirklichkeit aber nahm der italienische Katholizismus auf seinem in der Folge eingeschlagenen Weg nicht alle von Papst Johannes vorgestellten Erkenntnisse auf, und er zahlte auch nicht alle Preise eines solchen Unternehmens — auch wenn man von der ausgebliebenen Rezeption von «*Pacem in terris*» durch die Pastoralkonstitution «*Gaudium et spes*» absieht³¹. Trotzdem werden diese Samenkörner, ferner die Konzilserfahrung, die ekklesiologischen Arbeiten und das Nachdenken über die Kirche der Armen den Widerspruch zwischen Dynamik der *Communio* und politischer Dynamik, in dem z. B. der Fall Don Milani einzuordnen ist, offenlegen. Der Versuch einer Modernisierung des Stils der Rezeption der Soziallehre, wie er von Paul VI. praktiziert wurde, konnte den Widerspruch verschleiern — solange die Italienische Bischofskonferenz sich darauf beschränkte, als Sprachrohr ihres mächtigsten Mitgliedes zu fungieren —, aber er konnte ihn nicht beseitigen.

VIII.

Dies überrascht nicht weiter: Paul VI. gehört mit Herz und Seele zu der Epoche und zu der Generation der lehramtlichen Äußerungen zu sozialen Frage. Montini unternimmt verschiedene Versuche, aus dem Schema der Gedenkfeiern-Enzykliken auszubrechen, etwa mit der Enzyklika «*Populorum progressio*» und der Einrichtung des Weltfriedenstages. Die Tatsache, daß derartige Bemühungen ihre Vorläuferinnen haben oder auch weiterentwickelt werden sowohl auf internationaler Ebene (Medellín) oder auf Ortsebene, ist für den Papst kein Trost: Wie es auch mehr allgemein für die Rezeption des Konzils gilt, so erachtet Paul VI. Positionen, die seinen lehramtlichen Äußerungen zwar nicht widersprechen, die aber doch von der Beglaubigung durch seine Autorität absehen, als nachtei-

lig für seine Rolle und für die Einheit der Kirche selbst³².

In eben diesem Klima, das vom Verdacht wachsenden Widerspruchs bestimmt ist, eröffnet Montini den Reigen der Enzykliken zu Gedenkjahren mit «*Octogesima adveniens*» (1971). Wir befinden uns jetzt im letzten Jahrsiebt seines Pontifikats³³, in einer Zeit, in der der Papst sich auch in Italien den widersprüchlichen Wachstumskrisen des Katholizismus stellen muß, mit dem Offenkundigwerden seines quantitativen Rückgangs und seinem Absturz in eine Minderheitenrolle, mit der in immer weiteren Kreisen sich ausbreitenden Weigerung, der Ideologie der politischen Einheit demütig Gehorsam und Gefolgschaft zu leisten, und zugleich mit ersten Anzeichen des Entstehens von Bewegungen zuungunsten der Autorität — und bisweilen des Autoritarismus — der Bischöfe³⁴.

Zugleich mit diesen Schwierigkeiten des Papstes ist zu beobachten, welche große Mühe die italienische Kirche hat, sich gesellschaftlich im außerpolitischen Raum und in einem im engeren Sinn kirchlichen Bereich zu qualifizieren³⁵: Es möge genügen, hier die beim Kongreß «*Evangelizzazione e promozione umana*» zutage getretenen Gegensätze zu erwähnen, ferner den katastrophalen Ausgang des Volksentscheids zur Abschaffung der die Scheidung begünstigenden Gesetze (und dann der Gesetze zugunsten der Abtreibung), die Konflikte, die durch die Kandidatur von Katholiken auf den Listen der Kommunistischen Partei seit 1976 entstanden³⁶.

Es ist unverkennbar, daß der Wendepunkt mit der Wahl des Erzbischofs von Krakau zum Papst erreicht sein wird. Eine symbolische Vorstellung vom Ende einer Epoche hatte Italien aber schon im Frühling desselben Jahres 1978 gewinnen können, als die «Roten Brigaden» — unter deren Militanten es auch einige gab, die aus katholischen Kreisen kamen — den Präsidenten der *Democrazia Cristiana*, Aldo Moro, zunächst entführten und dann ermordeten, ungeachtet der doppeldeutigen und kraftlosen Bemühungen der Institutionen des Staates und des Papstes selbst, dem es in einer der äußersten Prüfungen der italienischen Demokratie nicht gelang, eine Haltung einzunehmen, die mehr gewesen wäre als eine Spiegelung und ein Teil des politikinternen Spiels mit seinen finstersten Schatten. Das ist der Zusammenbruch von Positionen, die immer weitere Bereiche der Macht für sich beansprucht

hatten, die den Konsens, der ihre Legitimation begründete, organisiert hatten, die die ethischen Motivationen, die diese Macht rechtfertigen mußten, konstruiert hatten, und die dann bei der Probe auf der Ebene der Tatsachen entdeckten, daß sie Gefangene der Logik waren, die sie zu beherrschen geglaubt hatten.

IX.

Durch eine Koinzidenz geschichtlicher Ereignisse gesellt sich zu diesem Zustand der Erschöpfung nun auf der Schwelle zu den achtziger Jahren der Schock des Beginns des Pontifikats von Karol Wojtyła, der das am radikalsten neue und charakteristische Datum der letzten zwölf Jahre und der nächsten Zukunft darstellt: Zum ersten Mal müssen die italienischen Katholiken es mit einem kirchlichen Lehramt in sozialen Fragen aufnehmen, dessen Wörterbuch, dessen sensible Stellen und dessen Problemstellungen sie nur wenig und schlecht kennen, und dies alles außerdem in einer politischen Phase — besonders in den allerletzten Jahren —, in denen sie ihre eigenen, den alten Antikommunismus ersetzenden «Bindemittel» finden müssen.

Das Verhalten der Christen schwankt deswegen zwischen einer Rezeption aufs Geratewohl, die sich das Ziel setzt, das polnische Modell, wie es in einer gegen den Staat gerichteten Form praktiziert wird, als absoluten Maßstab zu nehmen, und einer «manierlichen» Rezeption, die politisch entwickelter ist, die aber nunmehr eigene Originalität und Qualifikation gewonnen hat, deren Vertreter jedoch bei Wahlkämpfen den Wettbewerb mit denen fürchten, die sich als «Arm» des Papstes anbieten möchten gegen die «neuen Protestanten», seien es nun Bischöfe oder Laien³⁸.

Es hat im Laufe der achtziger Jahre an der Fähigkeit gefehlt, diese divergierenden Positionen zu unterscheiden und zu überwinden und den Gläubigen für ihre Präsenz im Leben der Gesellschaft einen ausreichenden Freiraum der Autonomie zu geben, der die Kirche von den immer peinlicher werdenden Selbstdarstellungen entweder der «demokratischen Katholiken» oder auch der «Volkskatholiken» («cattolici popolari») befreit hätte. Dennoch sind fast überall im Land interessante Keime gewachsen, denen gegenüber die Bischöfe sowohl ihr Amt der «Unterscheidung» als auch ihre väterliche Fürsorge nur sparsam ausgeübt haben³⁹.

Hier handelt es sich um Erscheinungen, die ambivalenter, ja manchmal doppeldeutiger Art sind⁴⁰: Man denke z.B. an die bemerkenswerte Mobilisierung zu sozialen Diensten — das sogen. Volontariat oder «Freiwillige Jahr» —, wobei es sich unter Verwendung ein und desselben Wortes aus dem Vokabular der Soziologie entweder um einen Radikalismus der Liebe oder auch um den Willen zur Rückeroberung gesellschaftlicher Bereiche in einer Zeit der Krise der sozialen Dienste handeln kann. Oder man denke an den Beschluß des italienischen Episkopats von Anfang der achtziger Jahre, «mit den Letzten der Gesellschaft zu teilen», ein Entschluß, der mit großem Einsatz diözesaner Mittel und kirchlicher Bewegungen verwirklicht wird. Man könnte auch die von einzelnen Bischöfen und von der Bischofskonferenz erhobene Verurteilung der Organisationen der Mafia einer Prüfung unterziehen, mit der man sich von einer langen Periode einer Politik des Schweigens («omertà») lösen will. Dabei läuft man aber auch Gefahr, daß es zu einem weiteren und endgültigen Bruch mit jener Welt der Armut kommt, die oft mehr Opfer als Urheber dieses Degenerationsprozesses ist. Oder, um ein letztes Beispiel zu nennen, die in verschiedenen Diözesen (Mailand, Bologna, Turin) debattierte Frage der Beziehung zwischen Ethik und Wirtschaft, wobei — wie schon zu Beginn der hier summarisch nachgezeichneten Wegstrecke — der doktrinäre Aspekt des Problems verfilzt ist mit der risikoreichen unabweislichen Aufgabe für die italienische Kirche, ihre soziale Rolle im Gefüge der Industriegesellschaft neu zu definieren (und wäre es auch nur die Rolle des Hervorbringens von Ethik).

Die ursprüngliche Tradition des sich mit sozialen Fragen befassenden Lehramtes als einer Unternehmung, die vom Leben der italienischen Kirche absieht — wenn sie es nicht willkürlich präjudiziert —, scheint sich bisweilen zu wiederholen: so auch heute als Symptom und zugleich Faktor der Krise des Unterscheidungsvermögens und der durch die Persönlichkeit Johannes Pauls II. eingeführten neuen Schwierigkeiten. Dies erkennt man an den zahlreichen «politischen Schulen», die in den letzten fünf Jahren entstanden sind — als Ausdruck der Richtung hier des Bischofs, dort des Christlichen Verbandes italienischer Arbeiter (ACLI), dort des Jesuitenordens oder der Bewegung «Comunione e Liberazione» oder sogar der Sozialistischen Par-

tei. Der Versuch, einfach in kirchlicher Soziallehre zu *unterrichten* und den Christen als solchen wieder Appetit auf Politik zu machen, die unübersehbare Vielfalt und die gegenseitigen

Feindseligkeiten all dieser Experimente zeigen, wie eine überholte Epoche ihre Spuren in der nachfolgenden Epoche hinterläßt⁴¹.

¹ Vgl. M. D. Chenu, *La dottrina sociale della chiesa. Origine e sviluppo (1881-1971)* (Brescia 1977).

² Vgl. D. Menozzi, *Intorno alle origini del mito della cristianità*, in: *Cristianesimo nella storia* 5 (1984) 363-400. Ferner: G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secularizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea* (Casale Monferrato 1985).

³ Vgl. F. Traniello/G. Campanini (Hgg.), *Dizionario Storico del Movimento Cattolico in Italia 1860-1980*, 3 Bde. (Turin/Casale Monferrato 1981-1984); oder F. Malgeri (Hg.), *Storia del movimento cattolico in Italia*, 6 Bde. (Mailand 1980-1981); außerdem die kritischen Anmerkungen von G. Ratelli, *Ricerca storica e categorie mentali in recenti opere sul «movimento cattolico» in Italia*, in: *Cristianesimo nella storia* 8 (1987) 227-244.

⁴ G. Rossini (Hg.), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII* (Rom 1961).

⁵ Z.B. werden die Hinweise auf die Lebensbedingungen der arbeitenden Menschen, wie sie von der «Opera dei Congressi» vorgebracht wurden, gesammelt und weiterentwickelt von Bischöfen wie Guidi in Modena, Guindani in Bergamo, Scalabrini in Piacenza im Blick auf die Emigranten.

⁶ Vgl. M. F. Mellano, *Cattolici e voto politico in Italia. Il «non expedit» all'inizio del pontificato di Leone XIII* (Casale Monferrato 1982).

⁷ Vgl. P. Gaiotti di Biase, *Le origini del movimento cattolico femminile* (Brescia 1963). Neuerdings: S. Zampa, A. G. Roncalli ed A. Coari: *Una amicizia spirituale*, in: G. Alberigo (Hg.), *Giovanni XXIII transizione del papato e della chiesa* (Rom 1988) 30-50.

⁸ Für die Interpretation der Schrift «*actio benefica in populum*...» vgl.: Romolo Murri *nella sua storia politica e religiosa del suo tempo* (Rom 1972).

⁹ Vgl. M. Guasco, *Politica e religione nel Novecento italiano. Momenti e figure* (Turin 1988). Außerdem: C. Giovanni, *Politica e religione nel pensiero della Lega democratica* (Rom 1968).

¹⁰ Vgl. F. Traniello, *Città del uomo. Cattolici, Partito e Stato nella storia dell'Italia* (Bologna 1990) 8.

¹¹ Künftig wird man den Ton nicht mehr auf den Absender, sondern auf den Inhalt legen, aber ohne daß dies die Sicht verändern würde.

¹² Vgl. für die besondere Situation in der Lombardei: G. Vecchio, *I cattolici milanesi e la politica. L'esperienza del Partito Popolare, 1919-1926* (Mailand 1982).

¹³ Ende 1910 konzentriert sich die Hälfte der katholischen Gewerkschaften auf das Gebiet zwischen der Lombardei und Venetien (mehr als 57.000 eingeschriebene Mitglieder); 40 Prozent der gewerkschaftlich organisierten Industriearbeiter (ca. 11 Prozent der Arbeitnehmerschaft in der Zeit unmittelbar vor dem Krieg) gehören zu diesen katholischen Gewerkschaften.

¹⁴ Über die Funktion Roms als Symbol des Friedens vgl. A. Riccardi, *Roma «città sacra»? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo* (Mailand 1979).

¹⁵ Zwischen 1922 und 1926 trifft die Krise die «Banca del lavoro e della cooperazione» (welche auch die «Casse Brianzole» mitreißt), die trentinischen Institute, die der «Banca

Cattolica di Trento» verbunden sind, dann auch den «Credito Toscano», die «Società Marchigiana Bancaria», den «Credito Meridionale Campano», den «Credito Pugliese» usw.

¹⁶ Über das Verhältnis von Episkopat und Faschismus vgl. G. Battelli, *Santa Sede e Vescovi nello Stato unitario. Dal secondo Ottocento ai primi anni della Repubblica*, in: *Storia d'Italia* (Einaudi). *Annali* 9, *La Chiesa e il potere politico* (Turin 1986) 837-846 sowie die dort gebotene Bibliographie; andersartige Bedenken werden angemeldet in D. Veneruso, *Il seme della pace. La cultura cattolica ed il nationalimperialismo fra le due Guerre* (Rom 1987).

¹⁷ F. Franiello, *Il mondo cattolico e la seconda guerra mondiale*, in: *Città dell'uomo*... (vgl. Anm. 10) 169-228.

¹⁸ Über die Verfehlung des Kairos durch den Heiligen Stuhl im ersten Halbjahr 1939 vgl. G. Dossetti, *Einleitung zu dem Buch von L. Gherardi, Le querce di Monte Sole* (Bologna 1986) VII-LXVII; zu den mit der Haltung Pius' XII. verbundenen Fragen vgl. die Untersuchung von G. Miccoli, *Aspetti e problemi del pontificato di Pio XII.*, in: *Cristianesimo nella storia* 9 (1988) 343-427.

¹⁹ Vgl. P. Pombeni, *Il gruppo dossettiano e la fundazione della Democrazia Cristiana (1938-1948)* (Bologna 1979; zur Phase unmittelbar nach Kriegsende: M. Casella, *Cattolici e Costituente. Orientamenti e iniziative del cattolicesimo organizzato (1945-1947)* (Neapel 1987).

²⁰ Vgl. D. Monozzi (in einem Themaheft über «Die Kirche und die christliche Demokratie»), «Christliche Demokratie»: *Der Fall Italien*, in: *CONCILIUM* 23 (1987/5) 394-400.

²¹ F. Traniello, *La Chiesa e la Repubblica*, in: *Città del uomo*... (vgl. Anm. 10) 229-279.

²² Zum Thema «neuer Mythos» vgl. Ph. Chenaux, *Une Europe Vaticane? Entre le Plan Marshall et les Traités de Rome* (Brüssel 1990).

²³ Vgl. A. Riccardi, *Il potere del papa* (Rom/Bari 1988); ders., *Il «partito romano» nel secondo dopo-guerra (1945-1954)* (Brescia 1983).

²⁴ G. Alberigo, *Die Verurteilung der Kommunisten vom Jahre 1949*, in: *CONCILIUM* 11 (1975/8-9) 502-508.

²⁵ F. Malgeri, *La Sinistra cristiana (1937-1945)* (Brescia 1983).

²⁶ Vgl. G. Tassani, *La terza generazione. Da Dossetti a De Gasperi, tra Stato e rivoluzione* (Rom 1988).

²⁷ Vgl. A. Riccardi, *Das vatikanische Europa und das katholische Italien*, in: *CONCILIUM* 23 (1987/5) 378-388.

²⁸ Vgl. G. Alberigo, *Santa Sede e vescovi nello stato unitario (1954-1978)*, in: *Storia d'Italia*, aaO. (vgl. Anm. 16) 857.

²⁹ Vgl. A. Melloni, *Formazione e sviluppo della cultura di Roncalli*, in: *Papa Giovanni* (Laterza, Bari 1987) 3-54.

³⁰ Johannes XXIII. hat dafür selbst ein Beispiel geliefert, als er sich weigerte, der italienischen Unternehmerschaft, die Verbündete in ihrem Kampf gegen die Verstaatlichung der Elektrizitätswerke suchte, Hilfe zu leisten. Vgl. dazu G. Miccoli, *Sul ruolo di Roncalli nella chiesa italiana*, in: *Papa Giovanni*... , aaO. 202-203.

³¹ Es fehlt uns noch eine gut dokumentierte Studie über die Festigung der Zusammenarbeit von Sozialisten und Christdemokraten in Regierungskoalitionen in der Zeit von

Papst Roncalli bis zu Paul VI., der von einer bloßen Stimmhaltung zu einer offenen Unterstützung der Politik Fanfani und Moros überging.

³² Typisch ist hier der Fall der Absetzung des Erzbischofs von Bologna, die eingeleitet wurde, nachdem dieser die Bombardierung Nordvietnams durch die Amerikaner entschieden verurteilt hatte. Vgl. dazu das Gedenkwort («Memoria») von G. Dosseti, in: *Chiese italiane e concilio*. (Dort auch Bibliographie!)

³³ Vgl. Paul VI et la modernité dans l'église (Ecole Française de Rome, Rom 1984).

³⁴ Zu der Bewegung «Comunione e Liberazione» vgl. S. Bianchi/A. Turchini (Hgg.), *Gli estremisti di centro* (Rimini/Florenz 1975); neueren Datums: F. Ottaviano, *Gli estremisti bianchi* (Rom 1986); ferner — aus der Sicht von Angehörigen der Bewegung — M. Vitali/A. Pisoni, *Comunione e Liberazione* (Mailand 1988).

³⁵ Von symbolischer Bedeutung ist, daß die Sozialen Wochen nach der letzten Veranstaltung 1970 an Erschöpfung sterben. Vgl. dazu: *Le Settimane sociali, 90 anni di storia dei cattolici italiani* (Rom 1989); ferner: *Il cammino delle Settimane sociali* (Rom 1989).

³⁶ Eine genauere Untersuchung verdient auch die Kommunikés der Italienischen Bischofskonferenz zu politischen Wahlen, veröffentlicht in: *Enchiridion CEL*, 3 Bde. (Bologna 1985-1986).

³⁷ Vgl. R. Ruggieri (Hg.), *Religione e politica negli anni '80* (Casale Monferrato 1982).

³⁸ Diese beiden Positionen haben in ihren Programmen ein gemeinsames Substantiv: Die eine versäumt nicht, die Unzulänglichkeit eines Glaubens zu unterstreichen, der sich nicht in einer *Kultur* verleiht; die andere verteidigt statt dessen ihre Autonomie in Kontinuität mit der *politischen Kultur der katholischen Demokraten*.

³⁹ Man beachte in diesem Zusammenhang, daß die italienische Kirche zwar zu «convegni» (Versammlungen, Kongressen) einberufen worden ist (zum letzten Mal 1985 nach Loreto), aber nie zu einer Synode oder einem Nationalkon-

zil, welche die eigentlichen Instrumente kollegialer Leitung sind.

⁴⁰ Die Ereignisse zu Beginn des Jahres 1991 mit dem Ausbruch des Krieges im Irak könnte ähnliche Überlegungen über das Streben nach Frieden bei verschiedenen kirchlichen Stellen nahelegen, aus dem die Konsequenzen zu ziehen man aber die größte Mühe hat.

⁴¹ Es bleibt daher ein typisches Kennzeichen des «Falles Italien» und seiner historischen Entwicklung, daß die innerkirchlichen Spannungen immer den Charakter einer historischen Polemik annehmen, wie z. B. zu sehen ist im Fall der beleidigenden Pressekampagne, die gegen Giuseppe Lazzati entfesselt wurde und diesem schweren Schaden zufügt. Wegen seiner nichtintegralistischen Auffassung vom Leben der Gesellschaft wurde ihm «Neuprotestantismus» vorgeworfen. Vgl. dazu G. Menozzi, *Il sinodo sui laici ed i «nuovi movimenti»: Il «caso Lazzati»*, in: *Cristianesimo nella storia* 10 (1989) 107-127.

Aus dem Italienischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ALBERTO MELLONI

1959 in Reggio Emilia geboren. Studierte an der Universität Bologna, der Cornell University in Ithaca (N.Y.) und der Universität Freiburg i. Ue. Als Kirchenhistoriker arbeitet er mit beim Istituto per le scienze religiose in Bologna, an dessen Forschungsarbeiten (zu Johannes XXIII., zum Begriff der «Christenheit», zum afrikanischen Christentum, zum Zweiten Vatikanischen Konzil) er aktiv teilgenommen und zahlreiche Beiträge in Zeitschriften und Sammelwerken veröffentlicht hat. Er hat die kritische Ausgabe des Geistlichen Tagebuchs Johannes' XXIII. (Bologna 1987) betreut und sich für ekklesiologische Fragen interessiert (dazu: *Innocenzo IV, Genua 1990*). Er ist Redakteur der Zeitschrift «Cristianesimo nella storia». Anschrift: Dr. Alberto Melloni, Via Verdi 14, I-42100 Reggio Emilia, Italien.