

wiesen. *S. Vanni Rovighi, Glaube und Vernunft bei Anselm von Aosta* handelt über Anselm von Canterbury, der in Italien wegen seiner Geburtsstadt Aosta nach dieser benannt wird. Das Thema wird in zahlreichen Schriften Anselms aufgewiesen und mit seinem Lebensweg in Verbindung gebracht.

Aus dem Fachbereich Geschichte werden fünf außergewöhnlich aufschlußreiche Beiträge geboten: *D. Berg, Gesellschaftspolitische Implikationen der Vita minorum, insbesondere des franziskanischen Friedensgedankens, im 13. Jahrhundert* geht davon aus, daß jede Zeit versucht habe, in den Zielvorstellungen des hl. Franziskus ihre vorgefaßte Ansicht bestätigt zu finden, sei es das Friedensideal, seine Bedeutung als Sozialreformer, sein Vorbild für die Spiritualität und neuerdings wieder verstärkt die Beachtung des sozialen Kontexts. Demgegenüber geht der Verfasser von den Quellschriften des hl. Franziskus und seiner zeitgenössischen Ordensbrüder aus und zeigt auf, wie sie ihre Wirkung auf die damalige Kirche und Gesellschaft sahen. Dabei ergibt sich bei der schnell differenzierten Entwicklung für die ersten Ordensjahrzehnte kein in sich geschlossenes Gesamtbild. *W. Eberhard, „Gemeiner Nutzen“ als oppositionelle Leitvorstellung im Spätmittelalter* nimmt Stellung zum weit verbreiteten Vorurteil über den Unterschied zwischen der mittelalterlichen und der neuzeitlichen Staatlichkeit, wobei den heutigen souveränen (juristisch nicht weiter ableitbaren) Staaten die mittelalterliche „universitas christiana“ gegenübergestellt zu werden pflegt. Dabei wird neben den zu Recht zum Ausdruck gebrachten transzendentalen Leitvorstellungen vom Autor auch auf die oppositionelle Leitvorstellung hingewiesen, die manche staatliche Maßnahmen mit dem Nutzen für die Allgemeinheit (Gemeinwohl) begründete. *E. Gössmann, Die Kirchenkritik Hildegards von Bingen im Urteil des 17. und 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Rezeption des Mittelalters* will zeigen, daß sowohl katholische wie evangelische Autoren auf Hildegards Visionen zurückgriffen, die man aber nur ausschnitthaft aus der bisherigen Rezeption kannte. Auch die frauenspezifische Geschichtsschreibung des 17./18. Jahrhunderts weist Hildegard in den Sparten Theologie, Philosophie und Medizin einen bevorzugten Platz zu, allerdings aufgrund klischeehafter Kenntnis bzw. Unkenntnis. *J. Kadlec, Das Hussitentum und die Prager Theologieprofessoren* verfolgt die Stellungnahme jedes einzelnen der acht Theologieprofessoren der Prager Karls-Universität zu den Ideen Wiclifs und der Konkretisierung bei Johannes Hus. *F. Seibt, Frühe Revolutionen: Widerstandsrecht und causa fidei* beschäftigt sich zunächst mit dem Begriff Revolution, der nicht nur mit dem Widerstandsrecht in Verbindung gebracht werden dürfe, um in dieser Engführung des Begriffes nur auf die Revolutionen der Neuzeit anwendbar zu sein. Um den Hussitenkrieg (1419–1436), die lutherische Reformation (1517–1555), den Abfall der Niederlande (1572–1608) usw. auf eine gemeinsame begriffliche Linie zu bringen, sollte man den Begriff „Revolution“ auch hier verwenden. Doch sei für die „frühen“ Revolutionen eine im Religiösen begründete Bewegung neben der nationalen und sozialen Komponente typisch, wie den neuzeitlichen Revolutionen eine areligiöse oder gar antireligiöse Bewegung eigen sei, also auch eine „causa fidei“.

Duisburg

Ludger Horstkötter

Alberigo, Giuseppe u.a., *La chrétienté en débat. Histoire, formes et problèmes actuels. Colloque de Bologne 11–15 Mai 1983. Paris-Cerf 1984.*

Der Band enthält sieben Beiträge: *Chrétienté: fin et / ou permanence?*, von Nikos A. Nissiotis; *Hégémonie institutionnelle dans la chrétienté?*, von Giuseppe Alberigo; *L'Église et l'histoire. Une dimension de la chrétienté de Léon XIII. à Vatican II*, von Daniele Menozzi; *Pour une théologie de structure planétaire. Méditations universelles de salut et chrétienté*, von Georges Thils; *Déplacement de la perspective eschatologique*, von Jean D. Zizioulas; *De la pauvreté à l'usage et à la propriété des biens*, von Giuseppe Ruggieri; *Un christianisme sans chrétienté?*, von Jean-Pierre Jossua.

Unter „chrétienté“ wird in diesen Beiträgen jene Form des Zusammengehens von kirchlicher und gesellschaftlicher Gemeinschaft verstanden, wie sie sich von der konstantinischen Kirche zur Reichskirche oder zur mittelalterlichen res publica christiana,

vom Konkordatsstatus bis zur „nouvelle chrétienté“ nach der Trennung von Staat und Kirche herausbildete. Daraus ergibt sich für die heutige Kirche die Frage nach ihrer Option und Funktion in Staat und Gesellschaft, nach dem Verständnis von Institution und Zeugnis für das Evangelium und letztlich danach, ob die „chrétienté“ nicht ein zeitlich und geographisch begrenztes Phänomen sei. Wenngleich die Fragezeichen in den Titeln der Beiträge auf kritische (oder pessimistische?) Analysen hinweisen, so fehlen doch nicht jene Aspekte, welche dem christlichen Glauben in kirchlicher Gemeinschaft neue Horizonte erschließen.

I. *Nissiotis* (s.o.) bestimmt in seinem Beitrag Begriff und Konstitutiva der „chrétienté“, wozu er auch einen „heiligen Nationalismus“ zählt, welcher vor allem in Krisenzeiten gestärkt werde (vgl. 16f.); ferner untersucht er das theologisch legitime Verhältnis von christlichem Glauben und gesellschaftlichem Leben; dabei ist Kirche infolge ihrer „Katholizität“ von innen her offen für die Welt; Offenheit ist aber auch ein Merkmal der Welt selbst, insofern sie als Schöpfung gesehen wird; mit Berufung auf die Griechischen Väter, vor allem auf Justins Auffassung vom „logos spermatikos“ will *Nissiotis* auch außerhalb der etablierten Kirche eine praeparatio evangelica erblicken.

Diese positive Sicht erlaube allerdings nicht, eine „griechisch-christliche Zivilisation“ im Sinne neoorthodoxer, pietistischer und nationalistischer Richtung zu fordern, der gefährlichsten Form von „chrétienté“. Die Griechischen Väter hätten vielmehr, bei aller Würdigung heidnischer Kultur, doch eine klare Unterscheidung zwischen dieser Kultur und dem christlichen Glauben beibehalten.

Auf dem Hintergrund der „Byzantinischen Symphonie“ von Kirche und Staat stelle sich heute in Griechenland erstmalig die Frage nach ihrer Trennung (vgl. 23).

Für die „chrétienté“ im Sinne von *exousia* (was Triumphalismus und äußeren Pomp einschließe) sei das Ende gekommen, während ihre Dauer im Sinne von *diakonia* mehr denn je gefordert sei.

II. *Alberigo* geht in seinem Beitrag (s.o.) der grundsätzlichen Frage nach, ob, wann und inwieweit institutionelle Formen die Oberhand in der Christenheit gewannen. Dabei kommt er für die Zeit von Konstantin bis Gregor zu einem *negativen* Ergebnis. Für die Zeit von Karl d. Gr. bis Leo IX. entsteht das karolingische Christentum in Europa. Der Christ gilt als das, was früher der *civis romanus* war, die *christianitas* überflügelt die *humanitas*. Von Gregor VII. bis Avignon zeigt sich vor allem im Konflikt zwischen Papst und Kaiser, worum es geht: die Behauptung eines „politischen“ Status des westlichen Christentums, welcher in der Folgezeit nach und nach den Platz des „geistlichen“ Status einnimmt.

Wenngleich eine *Unterscheidung von Kirche und chrétienté* auch unzureichend bleibt, so erscheine doch das Papsttum in einigen Zügen eher als Haupt des Christentums denn als Mitte der Kirche als *Universitas fidelium* (vgl. 35).

Im folgenden bestimmt *Alberigo* die Faktoren, welche im Werden der *chrétienté* von Bedeutung sind: angefangen von der Ausarbeitung des Begriffs „Institution“ bis zur *res publica christiana*, in welcher der Glaube und noch mehr seine Manifestationen Mitte und Kriterium des politischen und gesellschaftlichen Lebens darstellen.

Der historische Kontext verstärkt die institutionellen Elemente: genannt werden das Abgabewesen für Rom, Eintragung von Taufen und Eheschließungen, die Evangelisierung Amerikas, welche die Übernahme der westlichen Kultur, der „chrétienté“ einschloß. Bezeichnenderweise seien Versuche wie die der „Reduktionen“ in Paraguay oder der Inkulturation in China gescheitert.

Die lutherische Reform habe zwar die „christliche Gesellschaft“ kritisiert, sei aber keineswegs als deren Überwindung zu betrachten. Es bleibe bei der „chrétienté“ bis hin zum *civis regio, civis et religio* in der katholischen wie protestantischen Form. Dennoch war die schöpferische Phase der *chrétienté* vorbei. Der Humanismus, nicht das Christliche gibt der Gesellschaft neue Impulse. Toleranz, später Religionsfreiheit werden die Wegmarken der Überwindung der „chrétienté“ als historischen Entwurfs sein.

III. *Menozzi* (s.o.) behandelt das Thema „Kirche und Geschichte“ im Zeitraum zwischen Leo XIII. und dem 2. Vatikanischen Konzil, und zwar allein hinsichtlich der katholischen Kirche.

Ausgehend von einer traditionellen Sicht des Verhältnisses von Staat und Kirche, beschreibt Menozzi die Entwicklungen in verschiedenen Ländern Europas (vor allem in Frankreich und Deutschland) bis zur Modernismuskrise. Immer wieder gilt die mittelalterliche Konzeption als Ideal („Höhe- und Glanzpunkt der kirchlichen Thätigkeit“), wengleich „die Verbindung des politischen Staatswesens mit dem katholischen Kirchenleben“ (dt. im Text; Zitat aus: A. Ehrhard, *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert*, Stuttgart-Wien 1902, 43–53) einen authentischen Glaubensausdruck empêché habe (49). Auch die Einführung des Christkönigsfestes (wengleich zunächst umstritten) habe die Hoffnung auf eine Restauration der christlichen Gesellschaft (sordnung) gestärkt. In der Ekklesiologie wie in der Philosophie (hier vor allem bei N. Berdiaeff und J. Maritain) finden sich Vorstellungen von der Wiedererrichtung einer Gesellschaft, in der alle Lebensbereiche der Norm christlicher Religion unterworfen sind (55 ff.).

Die aufkommende Kritik zeigt, welche Spannungen im Innern der Kirche in bezug auf die Thesen von der potestas directa, indirecta oder directiva bestehen.

Den folgenden Zeitraum kennzeichnet die Frage nach einer „*nouvelle chrétienté*“, vorgestellt durch J. Maritains „*Humanisme intégral*“ und Ch. Journets „*L'Église du Verbe incarné*“. Jetzt soll dem sakralen, mittelalterlichen Typ christlicher Gesellschaft ein neuer, profaner, folgen, der sich herleitet aus dem Handeln der Christen. Männer wie Chenu und de Lubac, wengleich teilweise kritisch gegenüber Maritain, halten dennoch daran fest, daß die Gläubigen durch ihre Aktivitäten in der Gesellschaft eine neue christliche „*cité*“ vorbereiten.

Die Nachkriegszeit gibt den Katholiken Gelegenheit, sich in den westlichen demokratischen Parteien zu engagieren, wobei Maritains Idee einer analogen Verwirklichung der mittelalterlichen *res publica christiana* in der gegenwärtigen Zeit einen entscheidenden Anhaltspunkt bietet.

Opposition gegen eine solche dynamische Sicht, welche dem Modernismus verglichen wird, läßt die Frage nach der Haltung Pius XII. aufkommen. Dieser erklärt 1947: Kein Zurück zum Mittelalter, wohl aber eine *Synthese* von Religion und Leben. *Diese* sei kein Monopol des Mittelalters (66).

Die Gegenwart der Kirche in der Welt als Zielvorstellung kennzeichnet die Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil. Wengleich einige Unsicherheiten erkennbar seien, so ließen doch „*Lumen gentium*“ und „*Gaudium et spes*“ den definitiven Abschied von der Konzeption einer christlichen „*cité*“ erkennen. Doch sei mit dem Ende des Pontifikats Johannes XXIII. eine Pause in den Erneuerungsbestrebungen eingetreten.

Schon Paul VI. habe Grenzen aufgezeigt, doch jetzt träten die Phantastereien eines christlichen Europa auf verschiedenen Kongressen katholischer Intellektueller und in Interventionen des Lehramtes wieder in Erscheinung (75).

IV. G. Thils (s.o.) plädiert für eine Theologie planetarischer Struktur zur Vermittlung von Heil und „*chrétienté*“. Zunächst werden die theologischen Perspektiven der Heilsvermittlung aufgezeigt; danach werden der Einzelne wie die Menschheit als *in* der göttlichen Heilsordnung stehend ausgewiesen.

Sodann geht der Autor zur Analyse von „Heil“ über. Bezugspunkt ist der Rettergott und seine Gegenwart in der Liebe aller Menschen und Gemeinschaften. Ist dann die Kirche heils-notwendig (84)? Mit der These des *votum implicitum Ecclesiae* wird auf die Möglichkeit des ewigen Heils für den *einzelnen* verwiesen (wobei der „Beleg“ LG 16 wohl eine weitergehende theologische Begründung enthält, die hier nicht erwähnt wird); inwieweit *kollektive* Heilsvermittlung möglich ist, hänge vom Grad ab, in welchem die genannten kollektiven Formen (85) mit dem Heil in Einklang stünden oder nicht.

Die „planetarische“ Struktur der Theologie erläutert Thils u.a. mit Hinweis auf eine Rede Pius XII. vom 7. 9. 1955, in welcher er betonte, daß die katholische Kirche nicht an eine bestimmte Kultur gebunden sei, ja daß ihr Wesen das verböte (87).

Mit der Betonung der *Einheit der Christenheit* in der Verschiedenheit, der *Einheit aller Menschen* in Christus schließt der Beitrag.

V. J. D. Zizioulas (s.o.) geht in seinem Beitrag aus von der Erneuerung der Eschatologie, wobei er beklagt, daß die katholische Theologie zunächst den Kirchengedanken auf der Tradition, nicht auf dem Reich-Gottes-Gedanken aufgebaut habe, wodurch das Fehlen der Eschatologie in der Ekklesiologie erklärt werde. Später habe sie das „Ereignis“ durch „Institution“ ergänzt.

Danach werden die theologischen Prinzipien entwickelt:

1. Relation zwischen Menschheitsgeschichte und der des Kosmos (Heilsgeschichte).
2. Relation zwischen Kirche und Welt (Kirche als eschatologische Gemeinschaft).
3. Relation zwischen kirchlichen Diensten und christlichen Verpflichtungen (*eucharistische Perspektive*).

Dabei tritt der Autor gegen eine Vermengung von Kirche und Welt ein und übt deutliche Kritik an der historischen Orthodoxie (99). Die theologische Gedankenführung will die Eucharistie als Vermittlung von Geschichte und Eschata hervorheben, ohne daß es zu einer Dichotomie von Kirche und Welt kommt.

VI. G. Ruggieri (s.o.) behandelt das Thema „Von der Armut zum Gebrauch und Besitz von Gütern“, beginnend mit einem Zitat aus „Sacrum commercium S. Francisci cum domina paupertate“: „Pax illa gravior omni bello“, um den status quaestionis zu umreißen. Die Analyse geht aus von der anfänglichen Armut der Kirche, untersucht die sich mehrenden Quellen von Gütern und kommt zum Ergebnis, schon die vor-konstantinische Kirche kenne kirchlichen Reichtum. Sodann habe man die Forderung nach evangelischer Armut allein auf die *Christen*, nicht aber auf die *Kirche* angewandt (107)!

Anschließend analysiert R. das, was man *Institutionalisierung des Reichtums der Kirche* nennen könnte und was den Zeitraum vom 11. – 14. Jh. betrifft. Einmal fordere die evangelische Armut die Befreiung von allen Reichtümern, zum anderen bestehe ein Gegensatz zwischen *pauper* und *potens*. Eben das Problem der Macht mache die Armut unmöglich. Hier wird auf verschiedene Dokumente verwiesen, die bis hin zur Verleugnung des Armutsideals gehen (vgl. 109–112). So hätten nach 1323 (Bulle Johannes XXII. Cum inter nonnullos) nur die Häretiker die Armut des Evangeliums verteidigt. Erst im 19. Jh. erwache eine neue Sensibilität für diese Frage.

Abschließend geht es dem Verfasser um eine Armut *in der Welt*. Deren Notwendigkeit resultiere

1. aus *christologischen* Gründen; in dieser Hinsicht ist Armut mehr als Verzicht auf Güter, sie ist Freiheit für das Reich Gottes;
2. aus der Forderung des *Evangeliums*; denn das Evangelium sei die Überwindung des Gesetzes; wo aber Reichtum nicht nur Besitz von Gütern, sondern geradezu ein „Gesetz“ sei, stehe er im Widerspruch zum Evangelium;
3. aus *eschatologischen* Motiven; denn die Botschaft vom Reich Gottes wende sich an die Armen und Niedrigen.

VII. J.-P. Jossua stellt die Frage: „Un christianisme sans chrétienté?“

Zunächst werden Faktoren analysiert, welche eine Auflösung der chrétienté begünstigen (wobei sich die Analyse auf die Erfahrungen der westlichen Kirche im 20. Jh. stützt). Diese Faktoren liegen in einer un-gläubigen sozio-kulturellen Umgebung, welche nicht nur die christliche Identität erschwere, sondern zu einem schizoiden Verhältnis von Gläubigen und Bürger (122) führen könne.

*Alternativen* erkennt der Verfasser in der Personalisierung des Glaubens im Sinne einer individuellen Selbstbestimmung, welche sich äußern könnte in ethischer und liturgischer Kreativität, Freiheit in der Kirche etc.

Zu den Alternativen gehören auch die Entwicklung neuer Gemeinschaften und ihrer Formen des Zusammenlebens, welche nicht nach einem einzigen Modell entstehen. Diese Verschiedenheit müsse in der Kirche Anerkennung finden, und die pfarrliche Konzeption dürfe diese Gemeinschaften nicht zur Bedeutungslosigkeit verurteilen.

Die weiteren Aspekte betreffen die christliche Authentizität, welche sich als integraler Humanismus erweisen müsse (Péguy: „le maximum de Dieu et le maximum de l'homme“, 127); sodann die Pluralität der sozialen Strukturen; schließlich das Leben der Gemeinde in der – auch häuslichen – Abendmahlsfeier; die spirituelle Dimension von Kirche, welche der politischen überlegen sei und die Sehnsucht nach Gott wachhalten

müsse – sonst interessiere das Christentum niemanden mehr (129). Im Gegensatz dazu neigen neu-konservative Gemeinschaften zu einer Tendenz zur Uniformität im kirchlichen wie im politischen Sinn und gehören damit zu den letzten Anzeichen der *chrétienté*, welche bloß oberflächlich modernisiert sei.

Die heutige Chance liege aber im *Elementar-Christlichen* (d.h. Freude aus dem Glauben, Gebet, Erfahrung von Gemeinschaft etc.) und in der *Église profonde* (= *Kirche von unten?*).

Anonyme Heiligkeit und die geduldige Kraft des Zeugnisses gehören zu den alternativen Themen des Christlichen in der Gegenwart.

Die Beiträge behandeln historisch und systematisch einen breiten Themenkreis, finden jedoch einen gemeinsamen positiven wie negativen Nenner.

Sie kommen überein in der historischen wie theologisch negativen Beurteilung vieler Aspekte von *chrétienté*, vor allem was den Vorrang des Institutionellen und die Verflechtung mit der staatlichen Macht angeht, und was das Verhältnis von Besitz und Macht betrifft.

Positiv erkennen alle Autoren Anzeichen für neue Perspektiven des Christlichen, insbesondere auf dem Gebiet der verschiedenen Formen christlicher Gemeinschaft und Glaubenserfahrung, welche nicht nur zu neuen Schwerpunkten im Selbstverständnis führen, sondern auch das Verhältnis von Evangelium, Gemeinschaft, Kirche und Gesellschaft in ein bedenkenwertes Licht stellen.

Aachen

Heimo M. Sonnemans

Baumotte, Manfred, Die Frage nach dem Historischen Jesu Texte aus drei Jahrhunderten – Reader Theologie, Gütersloh – Mohn – 1984 – 323 Seiten – kt. – 29,80 DM

Der vorliegende Band enthält zwar Texte aus drei Jahrhunderten, aber doch nur aus den zurückliegenden rund 200 Jahren, seit Lessing mit den Fragmenten des ungenannten Reimarus die Differenz von ‚Religion Christi‘ und ‚christlicher Religion‘ sowie die Problematik und die Bedeutung der Frage nach dem ‚historischen Jesus‘ in das Bewußtsein der gebildeten Öffentlichkeit gerückt hat. Diese Frage wurde bald zum Motor der Evangelienforschung, und sie ist dies bis heute geblieben. Sie ist nach wie vor eine Grundfrage nicht nur der neutestamentlichen Wissenschaft, sondern der christlichen Theologie überhaupt. Es erscheint deshalb als angemessen, die Reihe ‚Reader Theologie, Basiswissen – Querschnitte – Perspektiven‘ mit einem dieser Problemstellung gewidmeten Band zu eröffnen.

Die Fülle der sachlichen und methodischen Aspekte, die in der Frage nach dem historischen Jesus miteinander verbunden begegnen, läßt es nicht zu, die ausgewählten Texte und Autoren systematisch zu ordnen. Der Herausgeber stellt die Texte deshalb in zeitlicher Abfolge zusammen, was freilich dazu führt, daß z. B. der Rationalist Röhr nach Schleiermacher rangiert, Bruno Bauer vor F. Chr. Baur zu stehen kommt und Karl Barth inmitten der Formgeschichte erscheint.

Die Texte werden meist faksimiliert nach den Originaldrucken geboten. Das macht sich, trotz der häufig erforderlichen Verkleinerung, optisch gut und vermittelt dem Studenten historische Anschaulichkeit. Wo Neusatz gewählt wurde, hebt sich dieser leider oft nicht einmal durch Anführungszeichen von den Einführungen des Herausgebers ab.

Die einschlägigen Exzerpte aus den Werken der herangezogenen Autoren dünken mich im allgemeinen glücklich ausgewählt zu sein, doch fragt man sich auch, ob z. B. Auszüge aus Barths Römerbrief-Kommentar von 1922 und aus Bultmanns Entmythologisierungsaufsatz von 1941 das Problem selbst und die entsprechenden Positionen der genannten Theologen angemessen repräsentieren. Dies möchte zwar unter einem bestimmten systematischen oder historischen Aspekt der Fall sein; aber solche Aspekte leiten die vorliegende Anthologie aus guten Gründen nicht.

Weniger glücklich erscheint öfters die Auswahl der Autoren, mag eine solche auch nie auf allgemeine Zustimmung stoßen. Aber wenn z. B. im Zeichen der ‚Neuen Frage‘