

„Warum also der Körper im Mittelalter? Weil der Körper der entscheidende Schauplatz einer der Grundspannungen in der abendländischen Dynamik war“ (35). Ungeachtet aller Vorbehalte, die sich auch auf Themenwahl und stark differierenden Umfang der behandelten Themen beziehen, bleibt die Monographie L.s ein lesenswertes Überblickswerk über die mit dem Körper verknüpften Themen im Mittelalter. Gerade in Bereichen von Emotionalität wird deutlich, wie umfassend eine Beschäftigung mit dem Körper zu sein hat. Daneben macht L. einleuchtend deutlich, dass eine Geschichte des Körpers im Mittelalter eine Geschichte des Mittelalters selbst ist. Als angenehm zu lesendes Einstiegswerk ist L.s „Geschichte des Körpers im Mittelalter“ trotz aller Vorbehalte eine lohnende Lektüre.

A. MATENA

KNOLL, ALFONS, „*Derselbe Geist*“. Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis in der Theologie der ersten Jesuiten (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien; 74). Paderborn: Bonifatius 2007. 842 S., ISBN 978-3-89710-208-8.

Diese sehr umfangreiche Arbeit ist 2001 als Habilitationsschrift an der Theologischen Fakultät Freiburg i.Br. angenommen worden. Inhaltlich beschränkt sie sich auf die Gründungsphase der Gesellschaft Jesu, d.h. auf den Kreis der ersten Gefährten und die Zeit bis 1548. Im Zentrum steht jedoch einer der ersten Jesuiten, nämlich Claude Jay, und hier speziell seine nur handschriftlich hinterlassenen theologischen Texte aus den Jahren 1542–1545, die sich im Münchner SJ-Archiv finden und hier zum ersten Mal ekklesiologisch ausgewertet werden. Die Arbeit zeichnet sich aus durch sorgfältige Analyse, zahlreiche und wertvolle gerade für die aktuelle ökumenische Diskussion weiterführende theologische Überlegungen, durch eine (manchmal Über-)Fülle theologiegeschichtlicher Exkurse, bei der freilich zuweilen die klare Linie nicht ganz durchgehalten wird. Eine gewisse Straffung hätte wohl nicht geschadet, vor allem bei den häufigen Wiederholungen und in den Kap., die keine eigenen und neuen Forschungen präsentieren.

Theologisch ist für den Verf. Ausgangspunkt der ignatianisch-jesuitischen Kirchen-spiritualität die Rede von „demselben Geist“, der in Christus und der Kirche als seiner Braut wirkt, der uns innerlich und äußerlich leitet (vgl. Regel 13 des „Fühlens in der Kirche“ im Exerzitienbuch). Hier wird Kirche nicht einfach als äußere, begrenzende Instanz der persönlichen Spiritualität, sondern als geistliche Größe erfahren. Dies ist sicher der Zentralpunkt des Kirchenverständnisses bei Ignatius; und zu Recht bemüht sich der Verf., diesen Grundimpuls auch bei den anderen Jesuiten wiederzufinden. Entsprechend behandelt das erste Kap. ausführlich die Kirchlichkeit bei Ignatius selbst („Kirche – Spiritualität – Theologie. Ausgangspunkte jesuitischer Ekklesiologie“, 33–119). Das zweite, etwas ausführlichere Kap. ist dann Peter Faber gewidmet bzw. der Weiterentwicklung jesuitischer Kirchenfrömmigkeit unter der Herausforderung der Reformation („Reformatorsche Herausforderung und geistliche Erneuerung bei Petrus Faber“, 121–239). Faber bemüht sich gerade von einem christozentrischen (inkarnatorischen) Ansatz aus, das reformatorsche „Solus Christus“ zu überwinden und die Heilsbedeutsamkeit der „Werke“ und „äußeren“ Zeremonien zu begründen, wobei es ihm gerade um das „Empfangen“ des Heils (aus dem „ab extra“ der sichtbaren Kirche) geht und er nicht realisiert, dass auch bei Luther die Predigt und die Sakramente vor dem Glauben stehen (224). „Es waren zwei unterschiedliche Zugänge, die sich vermutlich missverstehen *mussten* aufgrund eines unterschiedlichen Verständnisses der Begriffe „Glaube“ und „Gnade“ und die doch im Grunde übereinstimmten in dem Anliegen, im Glaubensvollzug den Aspekt des „Empfangens“ gegen alle Eigentätigkeit [der Vernunft] ins Zentrum zu stellen“ (227).

Das zentrale Kap. von 275 Seiten kreist dann um Claude Jay („Ekklesiologische Werkstatt: Die Aufzeichnungen des Jesuiten Claude Jay“, 241–516). Zunächst bietet der Autor einen Überblick über den Münchner Handschriften-Codex (256–270), welcher zunächst um die formalen Prinzipien des Verhältnisses von Hl. Schrift und Kirche, dann um mehrere inhaltliche Einzelfragen kreist. In der theologischen Analyse stellt sich heraus, dass das Motiv, „derselbe Geist“, bei Jay als entscheidendes Moment für die Autorität der Kirche gegenüber der Hl. Schrift dient. Die entscheidenden Argu-

mente für die Bedeutung der Tradition und die Vorordnung der Kirche vor der Schrift sind von dem Franziskaner Alfons de Castro und von Jodocus Clichtovaeus übernommen. Ihnen folgt Jay, wenn er die primäre Mündlichkeit der christlichen Lehre darlegt. Dürften seine Argumente hierin auch heute noch ihre Gültigkeit behalten, so ist anderseits ein Manko darin zu sehen, dass er ebenso wie seine Gewährsleute den Begriff von „Tradition“ und „Traditionen“ in der Schwebe lässt, vor allem jedoch die Tragweite der biblischen Kanonbildung als Selbstbindung der Kirche unter dem Wort Gottes nicht erfasst und daher das, was für die apostolische Kirche gilt, ohne Weiteres auf die nach-apostolische Kirche überträgt (350f., 513). Entsprechend fehlt die „christologische Brechung“ sowohl beim Gesetzesverständnis wie beim „Opfer“ (406, 409). Bemerkenswert ist, dass bei Jay die papalistische Ausrichtung, die von Canisius und Nadal an eines der Hauptcharakteristika jesuitischer Ekklesiologie sein wird, noch fehlt. Hier folgt er den „konziliaristischen“ Ansätzen von Castro und Clichtovaeus; auch der Papst gehört zu den irrtumsfähigen Einzelnen, die der unfehlbaren Kirche gegenüberstehen (542).

Insgesamt ergibt sich: Die Theologie von Jay will nicht spezifisch „jesuitisch“ (im Sinne der Spiritualität der Exerzitien und ihres individuellen Ansatzes), sondern einfach „kirchlich“ im Sinne des Dienstes am Heil aller, und daher auch im Sinne der 11. Regel des kirchlichen Fühlens (positive und scholastische Lehre) „scholastisch“ sein (504). Bleibendes gültiges Anliegen ist: α) Die Schrift ist nicht ausschließlich als „Text“ zu lesen; der „Kontext“ gehört wesentlich dazu, und dieser „Kontext“ ist die Kirche der apostolischen Zeit. β) Es gibt einen gemeinsamen Geist („ab eodem spiritu“), der apostolische und nachapostolische Kirche verbindet und so eine verbindliche Deutung der Schrift durch die Kirche ermöglicht. γ) Die Schrift tritt dem Einzelnen nie anders als in kirchlich vermittelter Gestalt gegenüber; über ihre Auslegung kann nur dort sachgemäß entschieden werden, wo die Ausleger und Lehrer sich im Gesamthorizont der „*congregatio fidelium*, d.h. der universalen Kirche, bewegen“ (512f.).

Das folgende vierte Kap. behandelt die „Kirchliche Bewährungsprobe: Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient“ (517–679), beschränkt freilich auf die erste Phase (1545–1547), also noch ohne die Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Papst und Bischöfen, die sich in der letzten Phase abspielten und vor allem von H.-J. Sieben behandelt wurden. Jay selber meldete sich in der Theologenversammlung vom 23.02.1546 zum Thema „Tradition“ und verfasste dazu auch einen Traktat „De traditionibus ecclesiae“. Er ordnet Kirche und Schrift gleich, da in ihnen „derselbe Geist“ wirkt. Freilich fehlt auch hier die Unterscheidung zwischen apostolischer und nach-apostolischer Kirche bzw. wird die Relevanz der Kanonbildung unterschätzt. Weiter befasst sich der Verf. mit den Beiträgen von Salmerón und Lainez. Interessant und wichtig ist die Motivation der von ihnen vorgetragenen (und durch das 2. Vatikanum überwundenen) strikten Trennung von Wehegewalt einerseits, (an den Papst gebundener) Jurisdiktionsgewalt andererseits (673f., 677f.). Sie wurzelt letzten Endes in der jesuitischen Erfahrung des Gesandtheits (zu Predigt und Seelsorge) durch den Papst und ist vor allem in einem seelsorglichen Verständnis des kirchlichen Amtes begründet.

In den Schlussüberlegungen wird der entscheidende Ertrag zusammengefasst. Die Betonung der Geistgewirktheit der sichtbar-juridischen Kirchenwirklichkeit bei den ersten Jesuiten lässt die These Congars bzgl. der juristisch-hierarchischen Verengung des Kirchenbildes fraglich erscheinen (706). Kritische Punkte sind freilich: 1. dass die Bedeutung der Kanonbildung als Selbstbindung der Kirche an die Schrift und damit die Rolle der Hl. Schrift als „norma normans non normata“ nicht erfasst wird; 2. die einseitig instrumentelle Sicht der Kirche und der fehlende Blick auf die Kirche als Heilswirklichkeit; 3. der vorwiegend heilsindividualistische Ansatz und die fehlende Sicht der Kirche als „Communio“. Damit hängt aber auch der positive Ansatzpunkt zusammen: Das jesuitische Prinzip „Derselbe Geist“ berührt sich mit dem Heil „ab extra“ (710); und das von der spät-mittelalterlichen Frömmigkeit der „*devotio moderna*“ geerbte individualistische Heilskonzept der Jesuiten behält bei aller Ergänzungsbedürftigkeit seine epochale Bedeutung, nicht zuletzt für den ökumenischen Dialog (712f.).

Der Wert dieser Arbeit besteht einmal darin, dass sie den bisher kaum bekannten und nicht edierten Text von Jay einführt und auswertet, dann aber, dass sie nicht nur Jay, son-

dern die ganze erste Generation der Jesuiten in vielfältige theologische Bezüge hineinstellt und ihre Bedeutung wie auch ihre Grenzen für heute aktualisiert. KL. SCHATZ S. J.

PELLETIER, GÉRARD, *Rome et la Révolution Française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution Française (1789–1799)* (Collection de l'École Française de Rome; 319). Rom: École française 2004. 769 S., ISBN 2-7283-0680-X.

Diese sehr umfangreiche Publikation bietet – auf der Grundlage der vatikanischen Akten, nicht zuletzt der erst seit den letzten Jahren zugänglichen Bestände der Glaubenskongregation – eine Neusicht des Verhaltens des Hl. Stuhles gegenüber der Französischen Revolution (= FR), und dies, was als historische Zäsur sicher sinnvoll ist, bis zum Tode Pius VI. Der Wert dieses Werks liegt nicht nur in der Heranziehung zahlreicher bisher nicht bekannter Quellen, sondern auch in der Verbindung von Kirchenpolitik und (römischer) Theologie. Dabei wird deutlich, dass die Einstellung Roms zur FR und speziell zur „Zivilkonstitution“ (= ZK) des Klerus, die die Constituante am 12.07.1790 schuf, nicht isoliert werden darf. Sie muss vielmehr in engstem Zusammenhang mit den anderen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des Pontifikats Pius VI. gesehen werden: mit dem Josephinismus in Österreich, dem „Febronianismus“ in Deutschland, gipfelnd im „Nuntiaturstreit“ und dem Emser Kongress von 1786, schließlich der Synode von Pistoia (1786), die die römischen Kongregationen gleichzeitig mit der FR beschäftigte und auf die die römische Antwort erst 1794 in „Auctorem fidei“ erfolgte. All diese Bewegungen hingen in römischer Sicht eng zusammen und bildeten verschiedene Ausläufer eines einheitlichen Systems: nämlich eines „Jansenismus“, welcher die Autorität der Kirche einerseits mithilfe der These der epochalen Depravation des christlichen Lebens und der „Verdunkelung“ wesentlicher Wahrheiten in der Kirche, andererseits mithilfe eines Staatskirchentums zerstörte, das sich das Recht herausnahm, alles historisch Bedingte und nicht von Christus Eingesetzte in der Kirche eigenmächtig zu ändern. Im Gegenüber zu dieser Verbindung von „Jansenismus“ und „Staatskirchentum“ bildete sich die „erste römische Schule“ aus (Cristianopulo, Zaccaria, Bolgeni). Dabei ist nicht uninteressant, dass einzelne ihrer Vertreter (Cristianopulo, Bolgeni, ebenso gleichzeitig Gerbert von St. Blasien) durchaus beachtliche Ansätze einer Communio-Ekklesiologie und einer auf der Weihe beruhenden bischöflichen Kollegialität vertraten, die es so auf der „aufklärerischen“ Gegenseite nicht gab, die jedoch infolge der kirchlichen Kampfsituation nicht zum Tragen kamen.

Der Pontifikat Pius VI. (1775–1799) war mit 24 Jahren der bis dahin längste der Geschichte. Der Erste Teil, mehr einführender Art („Au cœur d'une citadelle assiégée?“, 31–101) behandelt seine Person, sein Pontifikat und die römische Kurie unter ihm. Ins Zentrum der Auseinandersetzung führt dann der Zweite Teil „Le clergé et sa Constitution „civile“: Les éléments de la rupture entre Paris et Rome, 1789–1991“ (105–188). Besonders interessant und bisher nicht bekannt sind hier die sehr unterschiedlichen Meinungen der Kardinäle in der Kongregation vom 24.09.1790 (131–161). Bestand auch Einhelligkeit in der prinzipiellen Ablehnung der ZK als einseitige Regelung der Kirchenverhältnisse durch die weltliche Gewalt, so offenbarten sich doch Meinungsunterschiede in der Frage, ob (im Sinne der Vorschläge des Königs und des Kardinals Bernis) der Hl. Stuhl durch Dispens einer provisorischen Interimsregelung zustimmen sollte, um ein Schisma zu vermeiden. Selbst im neuralgischen Problem der Bischofswahlen gab es keine einheitliche Auffassung. Auch wurden Positionen geäußert wie die, selbst der Papst könne nicht einfach eigenmächtig über den Willen der Betroffenen hinweg die Diözesanorganisation ändern, und dies auch mit dem Argument der geistlichen Ehe zwischen dem Bischof und seiner Kirche (139f.). Es scheint, dass diese (halb-„gallikanische“) Position, die auch in der „Exposition des principes ...“ der 30 in der Constituante vertretenen Bischöfe vom 30.10.1790 vertreten wurde, paradoxerweise mit dazu beitrug, ein Arrangement auf dem Wege römischer „Dispens“ zu verwerfen. Denn diese „Exposition“ wies Rom die Entscheidung zu, wirkte in Rom jedoch in dem Sinne, dass der Papst sich nicht in der Lage sah, ohne die Bischöfe Konzessionen zu gewähren (167). So kam es zur Verurteilung der ZK (und der Erklärung der Menschenrechte) im Breve