

Ergebnis, daß etwa die kirchliche Jugendarbeit sich in die Sakristei (Ministrantenarbeit) zurückzieht und zugleich die Treue zum Vaterland im Kriegsdienst an der Front festigt. Die Tatsache, daß das katholische Vereinsmilieu eine Form von „Resistenz“ (M. Broszat) gegen den Nationalsozialismus ausbildete, bringt eine neue Sicht auch auf das Verhältnis von Katholiken und Nationalsozialismus.

Kösters stellt in der Zusammenfassung (573–578) die „Lebenskurve“ der katholischen Verbände angesichts der modernen Gesellschaft so dar: 1830–1914: Die Vereine bildeten in ihrer Formung und Ausdifferenzierung ein weitverzweigtes Netz, das auch Freizeit und Bildung umfaßte, dann angesichts der modernen Industriegesellschaft zu Spannungen führte und den religiösen Deutungshorizont schwächte. 1914/18–1934: Ende der zwanziger Jahre läßt die Integrationskraft des katholischen Milieus nach. Die „Jugendbewegten“ brechen aus dem Ghetto aus, gestützt durch die katholische Aktion. Daß der katholische Gemeinschaftsgedanke den jungen Katholiken erleichterte, „sich im Jahr der ‚Nationalen Erhebung‘ vom politischen Katholizismus

zu verabschieden“, darf wohl als überpointierte Aussage gewertet werden; denn auch die Realität von Weimar trug zur Annäherung an das Dritte Reich bei. 1934–1950: Gerade die nationalsozialistische Bedrohung des katholischen Milieus durch die Zerstörung der Außenwerke – Vereine, Schule, Presse – führte zu einem Aufbruch nach innen und zur Stabilisierung der Pfarrgemeinden, und ermöglichte die Resistenz der jungen Katholiken gegenüber dem Regime.

Kösters schließt: „Der innere kirchliche Aufbruch der zwanziger und dreißiger Jahre mündete in jenen konziliaren Prozeß ein, der schließlich das Gesicht der katholischen Kirche veränderte“ (578). Die Feststellung, damit sei die Säule des Milieus, der Verein, „brüchig“ geworden, verabschiedet ein Jahrhundert. Sie läßt allerdings die Frage unbeantwortet, wie in einer individualistischen und pluralisierten Gesellschaft und Kirche jene Nachbarschaft und Zugehörigkeit gefunden werden können, die erst zum Gelingen des „eigenen Lebens“ beitragen. Die differenzierte Studie leistet einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus.

Roman Bleistein SJ

Geschichte

BROWN, Peter: *Die Entstehung des christlichen Europa*. München: Beck 1996. 494 S. Lw. 48,-.

Wie schon der Titel dieses Buchs provoziert, so der Inhalt: Nicht der Prozeß einer „Entstehung“ wird geschildert, nämlich die eines „christlichen Europa“, was immer das (gewesen) sein soll, sondern der eines Zerfalls, nämlich des spätantiken römischen Imperiums. Zerfallscharakter trägt auch die Darstellung. Vorgestellt werden weder Neuentdeckungen an Quellen und Literatur (von beidem finden sich kaum Angaben) noch ein neuer oder außergewöhnlicher (etwa orientenzentrierter) Blickwinkel der Forschung. Zwar beansprucht der Autor, den Eurozentrismus des 19. Jahrhunderts überwunden zu haben. Er redet dann aber doch in gewohnter Weise von der Entstehung „des“ christlichen Europa und diskutiert andere universale Phänomene wie die byzantinische Kultur, den orientalischen christlichen Weltkreis vom Kaukasus über Südindien bis

in den Sudan, die Entstehung der islamischen sowie die slawische und die nordische Welt auf beängstigend engem Raum und gewissermaßen als Randphänomene, auf das angenommene Urphänomen, die Entstehung Europas, hingeeordnet.

Diese Konzeption ist widersprüchlich und erwächst aus einem problematischen Verständnis der Antike, das im ersten Teil des Buchs („Das römische Reich und seine Hinterlassenschaft, 200 bis 500“) vermittelt wird. Die knappe und oberflächliche Beschreibung der römischen Staats- und Gesellschaftsordnung läßt nicht erkennen, daß deren Entstehung doch beinahe 1000 Jahre hinter das Jahr 200 zurückreicht und ganz und gar nichts Europäisch-Mittelalterliches an sich hatte. Und warum die Zäsur im Jahr 500, also 200 Jahre nach Beginn der Christianisierung des Reiches, aber 250 Jahre vor dessen endgültigem Verschwinden? Was im zweiten Teil als „Unterschiedliche Erbeile: 500 bis 750“ bezeich-

net wird, war zumindest anfangs noch Bestandteil des Imperiums und ging aus dessen Konkursmasse hervor, eben die oben grob umrissenen europäischen, asiatischen und afrikanischen Kulturkreise. Insofern das Imperium christianisiert worden war, waren auch die genannten Kulturkreise christlich geprägt, nicht nur das „christliche Europa“. Und dieses war im Gegensatz zu dem im dritten Teil („Das Ende der alten Welt: 750 bis 1000“) erweckten Eindruck auch um die Jahrtausendwende noch keineswegs vollständig christianisiert, geschweige denn christlich. Das sollten schon bald die Kreuzzüge zeigen, die sich nicht weniger gegen Nichtchristen in Europa (vgl. die Judenpogrome und Wendenfeldzüge) als gegen Christen in Asien und Afrika (Orthodoxe, Kopten, Altorientalen) richteten. Das machte wenige Jahrhunderte später auch der Kolonialismus deutlich, der in Afrika und Asien erneut nichteuropäische christliche Kulturen (nicht selten in fataler Weise) beeinflusste (etwa in Äthiopien, Südinien und Sri Lanka). Das dürfte schließlich heute die zum Teil ermutigende (vgl. Inkulturation), zum Teil weiterhin beängstigende (vgl. Fundamentalismus) Art und Weise der Interaktion von europäischen und nichteuropäischen Formen des Christentums wie auch der Kulturen insgesamt zeigen.

Trotz der, wie gesagt, beeindruckenden Fülle an kulturgeschichtlichen Details kann dieses Buch von seiner Konzeption, wie sie im Titel zum Ausdruck kommt, nicht überzeugen. Die Vorstellung von der Entstehung eines christlichen Europa zwischen 200 und 1000 n. Chr. entspricht weder dem Stand der kulturübergreifenden zeitgenössischen geschichtswissenschaftlichen Forschung noch heutigem globalen Denken. Sollte diese Darstellung ein weiter verbreitetes Bewusstsein in Europa widerspiegeln, wäre dies (in der heutigen Weltsituation vor allem für Europa und die Europäer) bedenklich. *Josef Löbl SJ*

HORN, Christoph: *Augustinus*. München: Beck 1995. 185 S. (Beck'sche Reihe – Große Denker. 531.) Kart. 22,-.

Wer mit Gewinn eine herausragende neue, für den deutschen Sprachraum in mancherlei Hinsicht ungewöhnliche Einführung in das Denken des Philosophen und Theologen Augustinus ken-

nenlernen möchte, dem sei dieses Buch empfohlen. Horn verzichtet darauf, polemisch oder apologetisch für oder gegen Augustinus Position zu beziehen und bewertet seine Theorien statt dessen in der nüchternen Art eines systematisch interessierten Philosophiehistorikers. Dabei geht er in drei Schritten vor. In einem ersten Teil nimmt er Bezug auf die sich aus einer komplexen Biographie heraus entwickelnde ambivalente Geisteshaltung Augustins. Er fragt nach der Signifikanz des Prozesses, den Augustinus selbst seine Bekehrung nennt, und nach den Zusammenhängen der hinter diesem Prozeß wirksamen geistesgeschichtlichen Einflüsse (Manichäismus, Platonismus, Paulinismus), die ihn zum „Doctor gratiae“ heranreifen ließen. In einem zweiten Teil werden Augustins philosophisch-theologische Hauptthemen diskutiert, von der Frühphilosophie von Cassiciacum über die Erkenntnistheorie, die Sprachphilosophie, die Lehre von der Zeit, die Staats- und Geschichtsphilosophie bis hin zur systematischen Theologie: Trinitätslehre, Gnadenlehre, Hermeneutik, Seelen- und Gotteslehre, negative Theologie und Mystik. Im dritten Teil schließlich untersucht Horn den Einfluß des Denkens Augustins auf Mittelalter, Neuzeit und Gegenwart. Eine aktuelle, thematisch geordnete Bibliographie sowie Zeittafel, Personen- und Sachregister machen dieses Buch nicht nur zu einer interessanten Lektüre, sondern auch zu einem wertvollen Arbeitsmittel.

Wie Horn das Werk Augustins gekonnt in den geistesgeschichtlichen Spannungsbogen zwischen Antike und Gegenwart einbaut, läßt sich beispielhaft an einem Detail im Abschnitt über negative Theologie und Mystik demonstrieren. Die Ausführungen dort beginnen mit einer Bezugnahme des Nikolaus von Kues (im Sinn von dessen „Docta ignorantia“) auf Augustins 130. Brief an Proba, wo davon die Rede ist, daß der Mensch aufgrund seiner Geistesschwäche Gott nicht von sich aus erkennen könne. Er sei vielmehr auf die Hilfe des Heiligen Geistes angewiesen. Horn unterschlägt nun zwar das – in der Forschung freilich allgemein zu wenig bedachte – Faktum, daß jener 130. Brief im Kontext der Gnadenlehre Augustins zu situieren ist. Dagegen sieht er richtig den Zusammenhang mit Platons 7. Brief über die Einsicht (das Erfassen der Ideen) als einer