Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 99 (2005)

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus

Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Ernst Tremp/Karl Schmuki/Theres Flury (Hg.), *Karl der Grosse und seine Gelehrten. Zum 1200. Todesjahr Alkuins (†804). Katalog zur Ausstellung in der Stiftsbibliothek St. Gallen (22. Dezember 2003 – 14. November 2004)*, St. Gallen, Verlag am Klosterhof, 2004, 144 S. mit 36 Ill. (Auslieferung durch die Stiftsbibliothek).

Anlässlich des 1200. Todesjahres Alkuins (†804) fand in der Stiftsbibliothek St. Gallen eine Ausstellung unter dem Titel «Karl der Grosse und seine Gelehrten» statt. Ein handlicher Katalog erschien zu diesem kulturellen Ereignis.

Der angelsächsische Gelehrte Alkuin von York traf 781 auf einer Gesandtschaftsreise nach Rom mit König Karl zusammen. Im darauf folgenden Jahr folgte er der Einladung des Königs an seinen Hof zu Aachen. Als Leiter der dortigen Hof- oder Palastschule unterrichtete er hervorragend begabte junge Männer, die zukünftige geistliche und weltliche Elite des Frankenreiches. Er wurde zu Karls engstem Berater in kulturellen Belangen. Unter seinem Einfluss erliess Karl der Grosse Verordnungen, um das Bildungsniveau im Frankenreich zu heben. Unter Alkuins Leitung wurde das Fundament zur geistigen Erneuerung des Frankenreiches gelegt: Die christliche Religion, die Kirche mit ihren Amtsträgern und die gemeinsame Kult- und Bildungssprache Latein sollten das innere Bindeglied dieses europäischen Grossreiches werden. Schulen und Bibliotheken an den Bischofskirchen vermittelten das nötige Wissen.

Alkuin war während anderthalb Jahrzehnten wichtigster theologischer und wissenschaftlicher Berater des Königs und die zentrale Gestalt eines internationalen Gelehrtenkreises am Hofe Karls. Er war wesentlich an der Ausarbeitung und Formulierung königlicher Erlasse beteiligt. Seine letzten Jahre verbrachte er als Abt in der Abtei St. Martin in Tours, wo er einige seiner bedeutendsten Werke schrieb. Die St. Galler Stiftsbibliothek verfügt über eine reiche Sammlung von Briefen Alkuins an Karl den Grossen, Mitglieder der königlichen Familie und bedeutender Persönlichkeiten in Abschriften, ferner eine Dogmatik («De fide sanctae et individuae trinitatis») sowie weitere Werke Alkuins didaktischer und poetischer Art.

Aus dem Umfeld Karls des Grossen sind weitere Gelehrte mit bedeutenden Werken in der Ausstellung vertreten: Der Langobarde Paulus Diaconus mit verschiedenen Werken, darunter einem Gedicht über den Comersee («Incipiunt versus in laude Larii laci»), Theodulf von Orléans, ein Westgote aus Spanien, mit Gedichten aus der Verbannung in Angers an Bischof Modoin von Autun, Bischof Jesse von Amiens (Anleitung für die Spendung der Taufe), Ansegis von Fontenelle (Sammlung von Gesetzestexten Karls des Grossen und Ludwigs des Frommen), Haito, Bischof von Basel und zugleich Abt von Reichenau (Kapitular mit Bestimmungen über Lebenswandel und Amtstätigkeit der Priester seines Bistums), Bischof Halitgar von Cambrai (Bussbuch, das zur Durchsetzung einer einheitlichen Busspraxis im Frühmittelalter diente).

Ein Prunkstück der Ausstellung war die Wachstafel Karls des Grossen, die hundert Jahre nach dem Tode des Kaisers nach St. Gallen gelangte, wo sie vom Mönch Tuotilo beschnitzt und zu kostbaren Einbänden für das von Sintram geschriebene «Evangelium oblongum» gefertigt wurde. Der wohl berühmteste Schüler Alkuins war Hrabanus Maurus, der Erzbischof von Mainz. Spätere Generationen haben ihm den Ehrentitel «Praeceptor Germaniae» gegeben. Er schuf Werke wie «Vom Lob des heiligen Kreuzes» und «Institutio clericorum». Eine spezielle Vitrine war dem Andenken Papst Gregors des Grossen gewidmet, dessen 1400-jähriges Todesdatum 2004 ebenfalls gefeiert wurde. Seine zahlreichen Werke wurden im Kloster St. Gallen viel gelesen.

Ein schmerzlicher Schatten lastet heute noch auf der Stiftsbibliothek St. Gallen. Es fehlen gewichtige Werke ihres Bestandes: Zahlreiche Bände, die 1712 im Toggenburgerkrieg als Raubgut nach Zürich entführt worden waren, sind bis heute nicht an ihren Ursprungsort zurückgekehrt und der rechtmässigen Eigentümerin, der Stiftsbibliothek, zurückerstattet worden. Im Jahrhunderte langen Streit zwischen St. Gallen und Zürich wand-

te sich der Ostschweizer Stand im September 2002 an den Bundesrat mit dem Ersuchen um freundeidgenössische Vermittlung. In St. Gallen (und anderswo) hofft man auf eine gütliche Einigung, damit die unrechtmässig in Zürich zurückbehaltenen Werke endlich in die Stiftsbibliothek heimkehren und dadurch die Integrität des UNESCO-Weltkulturerbes St. Gallen erreicht werden kann.

Meggen/Luzern Alois Steiner

Praedicatores, Inquisitores I. The Dominicans and the Medieval Inquisition. Acts of the 1st International Seminar on the Dominicans and the Inquisition, 23–25 February 2002, Rom, 2004 (=Dissertationes historicae, Fasc. 39), 816 S., Abb.

Das Generalkapitel des Dominikanerordens, das vom 13. Juli bis 4. August 1998 in Bologna tagte, «erinnerte sich mit Bedauern an die Rolle, die einige der Mitglieder des Ordens in den Ungerechtigkeiten der Inquisition gespielt hatten, und empfahl, dass das Historische Institut des Ordens und eine Gruppe von Historikern, die an einer neuen Ordensgeschichte arbeiten, diese Rolle überprüften, um die Erinnerung des Ordens zu reinigen und ihn auf eine Suche nach der Wahrheit zu schicken, bei der die Beurteilung der Leute Gott allein überlassen wird». In der Folge kam es im Februar 2002 zu einem ersten internationalen Seminar, das der mittelalterlichen Inquisition gewidmet war; im März 2004 sollte auch ein zweites Seminar mit dem Thema «Die Dominikaner und die Inquisition in Spanien, Portugal und Amerika» stattgefunden haben, dessen Akten indessen noch nicht erschienen sind. Grado Giovanni Merlo (Predicatori e inquisitori. Per l'avvio di una reflessione, S. 13–31) setzt die Tatsache, dass die Dominikaner in den 1230er Jahren mit dem «officium haereticae pravitatis» betraut wurden, in Beziehung zu den Herrschaftsansprüchen der damaligen Päpste (S. 28). Werner Maleczek (Innozenz III., Honorius III. und die Anfänge der Inquisition, S. 33–43) weist darauf hin, dass «der Kreuzzug und die Reinhaltung des Glaubens oder umgekehrt, der Kampf gegen die Häresie» Herzensanliegen Papst Innozenz' III. waren und dass die Karriere Gregors IX., der die Dominikaner mit der Inquisition betraute, unter Innozenz III. begann und sich unter Honorius III. fortsetzte; die Verlagerung der Häretikerverfolgung von den Bischöfen auf das Papsttum war dann eigentlich nur mehr ein logischer Schritt. Giovanni Viarengo (Gli inquisitori e frate Giordano di Sassonia, S. 45–84) überprüft die Ordenstradition, wonach Jordan von Sachsen, der Nachfolger des hl. Dominikus in der Leitung des Dominikanerordens, keinen Anteil an der entstehenden Inquisition hatte, da Papst Gregor IX. sich nicht an ihn richtete, als er einzelne Dominikaner mit dieser Aufgabe betraute. Lorenzo Galmés Mas OP (San Ramon de Penyafort y la inquisición en la alta Catalunya, S. 85–103) legt Wert darauf, dass Raymund von Penafort (1180–1275), obwohl er 1222 dem Dominikanerorden beigetreten und 1230 von Papst Gregor IX. zu seinem Poenitentiar ernannt worden war, nie päpstlicher Inquisitor und in seinem Denken eher der bischöflichen als der päpstlichen Inquisition verpflichtet war. Thomas Scharff (Die Inquisitoren und die Macht der Zeichen. Symbolische Kommunikation in der Praxis der mittelalterlichen dominikanischen Inquisition, S. 111–143), geht von den Aussagen dominikanischer Inquisitoren des 13. und 14. Jahrhunderts aus, die «sich als eine kleine, verfolgte Gruppe im Kampf gegen einen übermächtigen Gegner schilderten, gegen den sie immer wieder nur knapp und mit Gottes Hilfe bestehen konnten» (S. 112), und erklärt diese Haltung dadurch, «dass viele Handlungen der Inquisition, gerade wenn es um ‹Macht› und ‹Autorität› dieser Institution geht, abseits vom Selbstbild der Inquisitoren häufig einen ausgeprägten symbolischen Charakter haben» (S. 121), so etwa die Inszenierung der Urteilsverkündigung (*sermo generalis*) oder auch der Folter, bei der es nicht nur darum geht, «gerichtlich verwertbare, ‹wahre› Tatbestände zu eruieren», sondern Machtverhältnisse zu inszenieren (S. 139f.).

Laut M. Michèle Mulchahey (*Summae inquisitorum* and the Art of Disputation: How the Early Dominican Order Trained its Inquisitors, S. 145–156) gab es bei den Dominikanern keine spezielle Ausbildung zum Inquisitor, wohl aber zum Beichtiger, und die Aufgabe des Inquisitors wuchs aus derjenigen des Beichtigers heraus. Marina Benedetti (Frate Lanfranco di Bergamo, gli inquisitori, l'ordine e la curia Romana, S. 157–204) studiert aufgrund des Rechnungsbuches von Lanfranco von Bergamo, Inquisitor in Pavia 1292–1305, die Beziehungen zwischen den Inquisitoren und dem Orden einerseits und der römischen Kurie andererseits. Peter Segl (Dominikaner und Inquisition im Heiligen Römischen Reich, S. 211–248) befasst sich einmal mehr mit den Anfängen der Inquisition in Deutschland (Konrad von Marburg), geht aber auch auf die Neuorganisation der dominikanischen Inquisition in Deutschland ein, die nach der von Konrad von Marburg angerichteten Katastrophe in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts durch Papst Urban V. (1362–1370) und Kaiser Karl IV. (1346/49–1376) vorgenommen wurde, bis zu Heinrich Kramer alias Instititoris, dem Verfasser des «Hexenhammers». Paweł Kras (Dominican Inquisitors in medieval Poland [14th–15th c.], S. 249–309) untersucht die päpstliche Inquisition in Polen, die 1318 durch Papst Johannes XXII. eingerichtet wurde und die immer eng mit den Bischöfen und dem weltlichen Arm zusammenarbeitete, bis in die Reformationszeit. Sie hat zwar keine Inquisitionsakten hinterlassen, aber es gibt doch viele Dinge, die in Polen sehr viel klarer zu sein scheinen als im Westen. Im Anhang (S. 289–309) wird eine Liste der dominikanischen Inquisitoren im mittelalterlichen Polen (1318–1500) mit 37 Nummern gegeben. Klaus-Bernward Springer (Dominican Inquisition in the Archdiocese of Mainz [1348–1520], S. 311–393) beschäftigt sich mit den Neuanfängen der päpstlichen Inquisition in Deutschland in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts und insbesondere im Erzbistum Mainz, die den Dominikanern der Provinzen Teutonia und Saxonia oblag (siehe die Übersichten S. 354–358 und 386–389). Walter Senner OP (How Henricus Institoris became Inquisitor for Germany: The Origin of *Summis desiderantis affectibus*, S. 395–406) vergleicht die Bulle, die als Ausgangspunkt der frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen gilt, mit der Supplik, die im Archivio Segreto Vaticano, Reg. Suppl. 842, fol. 223r–v, liegt (und die S. 404–406 wiedergegeben ist), und findet, dass die päpstliche Kanzlei nicht nur das barbarische Latein verbessert, sondern auch die Aufgabe und die Kompetenzen der Inquisitoren Kramer und Sprenger präziser umschrieben habe. Michael Tavuzzi OP (Lorenzo Soleri da Sant'Agata OP [*ob. ca.* 1510]: The «inquisitor cumanus» of the *Malleus Maleficarum*. A Biographical Note, S. 407–420) identifiziert den «Inquisitor von Como», der im «Hexenhammer» nicht weniger als vier Mal vorkommt, mit Lorenzo (Soleri) da Sant'Agata, der 1483 zum Inquisitor von Vercelli, Como, Ivrea und Novara ernannt worden war, und gibt weitere biographische Einzelheiten, die über die blosse Identifizierung durch Joseph Hansen 1901 hinausgehen. Laurent Albaret (*Inquisitio heretice pravitatis*. L'inquisition dominicaine dans le midi de la France aux XIIIe et XIVe siècles ou la première inquisition pontificale, S. 421–446) meint, dass die Wahl auf die Dominikaner als Inquisitoren gefallen sei, weil diese als «hommes de la prédication par excellence» galten und weil sie in Südfrankreich bereits fest verankert waren, und dass die Inquisitoren dem römischen Stuhl direkt unterstellt wurden, um den Orden angesichts des wachsenden Widerstandes gegen die Inquisition zu entlasten; die Inquisitoren lebten denn auch gewissermassen am Rande des Ordens und ihre Tätigkeit wurde von ihren Mitbrüdern nicht eigentlich wahrgenommen oder sogar kritisiert. Albaret bedauert, dass die Geschichte der Inquisition in den letzten Jahren zu sehr von den Spezialisten der Häresien geschrieben worden sei, die sie zu sehr als repressiv und zuwenig als persuasiv geschildert hätten. Peter Biller (Bernard Gui, Sex and Luciferianism, S. 455–470) versucht zu erklären, warum Bernard Gui in seinem Inquisitorenhandbuch die Waldenser in Zusammenhang mit dem Luziferianismus bringt, und meint, dass dieser auf Reisen von Südfrankreich nach Italien von den piemontesischen Waldensern gehört habe, denen –

allerdings erst am Ende des 14. Jh. – weniger Teufelsanbetung als viel Sex zugeschrieben wurde. Caterina Bruschi (Gli inquisitori Raoul de Plassac e Pons de Parnac e l'inchiesta tolosana degli anni 1273–80, S. 471–493) untersucht die Verhörtechnik der beiden Inquisitoren aufgrund der in der Collection Doat überlieferten Inquisition und findet dass die beiden von der Standartmethode abgewichen seien und eine Technik entwickelt hätten, die sich an die Angeklagten und ihre Situation angepasst habe. Ludwig Vones (Papst Urban V. [1362–1370] und die dominikanische Inquisition, S. 495–511) kann zeigen, dass die Initiative Papst Urbans V. sich nicht auf das Reich beschränkte, sondern dass er auch neue Inquisitoren für die Kirchenprovinzen Lyon, Vienne, Embrun, Tarentaise und Besançon, für Carcassonne, für die Provence, die Dauphiné und Savoyen ernannte. Besonders fruchtbar war die Zusammenarbeit mit Kaiser Karl IV., der die Inquisition aus seiner böhmischen Heimat kannte; hier kam es zu einer ähnlichen Synergie zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt wie in den Anfängen der Inquisition im 13. Jh. Bernard Montagnes OP (Les inquisiteurs martyrs de la France méridionale, S. 513–538) geht den im Dienst ermordeten Dominikanerinquisitoren nach, wie sie im 17. Jahrhundert in Stammbäumen abgebildet wurden, die den Dominikanerstammbäumen nachempfunden waren, und insbesondere den 1242 in Avignonet ermordeten Dominikanerbrüdern des Konvents von Toulouse. Jaume de Puig i Oliver (Nicolàs Eymerich, un inquisidor discutido, S. 545–593) studiert das Verhältnis zwischen dem «Directorium» Eymerichs und der Verurteilung des Ramon Llull (1376) sowie den Prozess, den die Stadt Valencia 1388 gegen Eymerich selber führte, nicht zuletzt, weil dieser behauptet habe, dass es dort viele Häretiker gebe. Claudia Heimann (*Quis proprie hereticus est?* Nicolas Eymerichs Häresiebegriff und dessen Anwendung auf die Juden, S. 595–624) zeigt im Rückgriff auf frühere Traktate Eymerichs, dass dieser den Häresiebegriff tatsächlich in Richtung Juden ausgedehnt hat, aber auch, dass dies weniger innovativ als vielmehr schriftliche Fixierung bereits geltender Praxis war. Francesco Quaranta (L'inquisizione e gli Italo-greci, S. 625–641) schildert, wie in Folge der Einführung der Inquisition in Süditalien (die erst nach dem Ende der staufischen Herrschaft möglich wurde) der bis dahin tolerierte griechische Ritus unterdrückt wurde; die dominikanischen Inquisitoren wurden dabei durch die Franziskaner unterstützt, die in Süditalien über ein ganzes Netz von Konventen verfügten und die schliesslich auch die Inquisition übernahmen. Andrea Errera (Il *tempus gratiae*, i domenicani e il processo inquisitoriale, S. 655–680) betont, dass das inquisitoriale Verfahren rechtmässig nirgends festgelegt war – deshalb auch die Unregelmässigkeiten eines Robert le Bourgre oder Konrad von Marburg – und dass die Praxis erst seit Mitte des 13. Jahrhunderts in Inquisitorenhandbüchern niedergelegt wurde, und erläutert dies am Beispiel des «tempus gratiae sive indulgentiae», das von den itineranten Dominikanerinquisitoren in Südfrankreich erfunden wurde, um einen Prozess überhaupt in Gang zu bringen, eine Einrichtung, deren empirischer Ursprung noch in den Inquisitorenhandbüchern von Bernard Gui und Nicolas Eymerich zu erkennen ist. Riccardo Parmeggiani (L'inquisitore Florio da Vicenza, S. 681–699) zeichnet die Laufbahn von Florio da Vicenza nach, der von 1265 bis 1270 Prior des Dominikanerkonvents von Vicenza, dann Subprior des Konvents von Venedig und schliesslich von 1278 bis 1293 Inquisitor in der Dominikanerprovinz Lombardei war und in dieser Eigenschaft 1279 in Parma eine Revolte auslöste, die dazu führte, dass die Dominikaner die Stadt bis 1288 verlassen mussten (Ernennungsurkunde und ein ihm zugeschriebenes Urteil im Anhang abgedruckt). Augustine Thompson OP (Lay versus Clerical Perceptions of Heresy: Protest Against the Inquisition in Bologna, 1299, S. 701–730) schildert anschaulich und spannend den Aufruhr, der im Mai 1299 durch die Verurteilung von zwei angeblich rückfälligen Häretikern (Kathareranhängern) in Bologna zum Scheiterhaufen ausgelöst wurde, und schliesst, dass dieser nicht grundsätzlich gegen die Inquisition gerichtet war, sondern eher gegen die Behandlung zumindest eines der beiden verurteilten Männer, des Börsenmachers Bompietro di Giovanni, der

ein geschätzter Freund und Nachbar war und dem der Inquisitior vor dem Tod die Kommunion verweigert hatte. Der Widerstand brach indes rasch zusammen und die Dominikaner sanken in der Gunst der Leute nur sehr vorübergehend. Alfonso Esponera Cerdàn OP (Los dominicos y la inquisición medieval según la *Historia de la santa Inquisición* [1589–92] de V. J. Antist OP, S. 731–752), befasst sich mit der ungedruckt gebliebenen «Geschichte der heiligen Inquisition», die der spanische Dominikaner Vicente Justiniano Antist in den Jahren 1586–1592 geschrieben hatte und die eine Brücke zwischen der mittelalterlichen und der neuzeitlichen spanischen Inquisition schlägt und in der er den hl. Dominikus als den ersten Apostolischen Inquisitor und Konrad von Marburg als Märtyrer bezeichnet. Simon Tugwell OP (The Downfall of Robert le Bougre, OP, S. 753–756) bezieht eine Geschichte in den dominikanischen «Vitas fratrum» auf Robert le Bougre und denkt, dass der Orden sich damit selber von seinem Mitbruder und «exzessiven» Inquisitor distanzieren wollte.

Nicole Bériou (Conclusions, S. 757–780) weist im Verein mit Grado G. Merlo darauf hin, dass es der Wille der Päpste war, der die Inquisition ins Leben gerufen habe und dass man auch den Anteil der Franziskaner, der Bischöfe und insbesondere auch der weltlichen Autoritäten daran untersuchen müsste. Andererseits scheine der Orden der Dominikaner die ihm von den Päpsten aufgebürdete Aufgabe widerspruchslos auf sich genommen und auch in seine Geschichte integriert zu haben (Beiträge von Alfonso Esponera Cerdan und Bernard Montagnes); entsprechend hätte sich der Widerstand jeweils auch gegen die Konvente und den Orden gerichtet, und nicht nur gegen die einzelnen Inquisitoren. Der Orden sei stolz gewesen auf seine Mitglieder, die ihre ganzen intellektuellen Kräfte in den Dienst ihrer Aufgabe gestellt hätten (Beiträge von Andrea Errera und Thomas Scharff); es hätte aber auch ordensinterne Kritik an Exzessen gegeben (Beitrag von Simon Tugwell). Nichtsdestoweniger gelte es Anstoss zu nehmen an der Heftigkeit und Gewalttätigkeit, mit der ein Orden, der ausgezogen war, die Welt zu bekehren, seine «Wahrheit» durchsetzte, und diese müssen in den Kampf um die Orthodoxie eingebettet werden, den die Kirche seit dem Hochmittelalter gegen das Böse an sich führte.

Am Schluss stellt sich die Frage, ob dies nun wirklich ein Neubeginn in der Erforschung der mittelalterlichen Inquisition sei. Bei vielen Vorträgen – und zwar nicht nur von Dominikanern – sind apologetische Tendenzen spürbar, die eigentlich nicht mehr zu sein brauchten, wenn man den Gegenstand ganz neu angehen würde. Ausserdem leuchtet die Anordnung der Aufsätze – auch wenn sie dem ursprünglichen Programm des Seminars entspricht – nicht ein; anzustreben wäre vielmehr eine chronologische Anordnung (die Vorträge über Heinrich Kramer alias Institutoris am Schluss); dann würden auch die noch zu schliessenden Lücken besser sichtbar. Aber selbst dann bliebe etwas ausgespart, was Werner Maleczek in einer Diskussion nach Ablauf von drei Vierteln des Seminars die «moralische Seite» genannt hat: «Non basta accumulare dati, nomi, processi, inquisizioni dei domenicani, altri frati e così via. [...] Secondo me è necessario porsi la domanda che gli storici normalmente evitano, quella del lato morale. Non mi referisco al giudizio morale che abbiamo sull'Inquisizione medievale e che spero unanime: era un orrore. Vorrei parlare del giudizio morale che i nostro antenati medievali portarono contro la violenza nelle persecuzioni di un delitto di fede.» Maleczek fragt also nach dem zeitgenössischen Widerstand als möglichem Massstab für die Beurteilung der Inquisition, und hier hatte das Seminar – gerade im letzten Viertel – auch einiges zu bieten (Beiträge von de Puig i Olivier, Parmeggiani und Thompson), doch müssten dieser Ansatz und diese Widerstände wohl ernster genommen werden, als man dies auf dem Seminar getan hat. Also einerseits vielleicht ein systematischeres Vorgehen bei der Erforschung der mittelalterlichen Inquisition (in Form eines Lexikons?), und andererseits ein (noch!) kritischeres.

Freiburg Kathrin Utz Tremp

Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-Hunts. A Global History*, Cambridge/Malden MA, Polity Press, 2004 (=Themes in History), 337 S.

Das vorliegende Buch verdient seinen Untertitel – «A Global History» – insofern, als es sich nicht auf die europäischen Hexenverfolgungen beschränkt, sondern auf die ganze Geschichte und alle fünf Kontinente eingeht; die Chronologie, die am Anfang gegeben wird, reicht denn auch von «sorcery scares in the Roman Empire (350–80)» zu «witch craze in Mozambique, related to HIV infections (2002)». Die Hexerei wird als anthropologisches Phänomen mit einer historischen Dimension behandelt, und die rationalistische Idee, dass es Hexerei nie gegeben habe, wird als europazentrisch qualifiziert (S. 8). Im zweiten Kapitel mit dem Titel «The Belief in Witchcraft» stellt Behringer denn auch fest, dass Hexerei für denjenigen real war, der an sie glaubte (S. 44). Die Hexenverfolgungen (Kap. 3) sind eine logische, aber nicht zwangsläufige Folge aus dem Glauben an Hexerei (S. 47). Den Hintergrund zum Beginn der Hexenverfolgungen im Spätmittelalter sieht der Autor in einer Klimaverschlechterung (S. 61, 65, 68), die zuerst in den Alpen spürbar wurde und die bis in die frühe Neuzeit, die hohe Zeit der Hexenverfolgungen (Kap. 4), andauerte (S. 87f.). Die Verfolgungen standen denn auch in einer gewissen Relation zu den Wetterschwankungen, von denen man glaubte, dass sie von Hexen verursacht worden seien (S. 104, 113f., 116, 124, 127, 131, 137, 159ff.). Sie lassen sich aber auch in Beziehung zum religiösen Klima setzen, denn es fällt auf, dass besonders die erste Generation von Bischöfen, die im Geist der katholischen Reform erzogen worden waren, sich als Hexenverfolger hervortat (S. 119). Die Verfolgungen griffen auch auf die Kolonien über, weniger auf die spanischen in Südamerika als auf die englischen in Nordamerika (Salem, 1692) (S. 143ff.). Ein weiteres Kapitel ist der zeitgenössischen Kritik an den europäischen Hexenverfolgungen gewidmet (Kap. 5). Behringers Buch schliesst jedoch nicht mit dem Ende der europäischen Hexenverfolgungen, sondern fährt, in der Perspektive einer «Global History», mit Hexenjagden im 19. und 20. Jahrhundert fort (Kap. 6). Ebenso wie der Hexenglaube wurde auch die Kritik daran in die Kolonien gebracht, wo die Abschaffung der Verfolgungen indessen als Massnahme zum Schutz der Hexen missverstanden wurde (S. 196). Ebenso erstaunlich – oder eben vielleicht auch nicht – ist, dass mit der Entkolonialisierung die Hexenverfolgungen zunahmen, und erst recht seit Afrika – seit den 1970er Jahren – in eine wirtschaftliche Krise geriet (S. 211ff.). Obwohl sich dieses Phänomen vor den Augen der Zeitgenossen abspielt, weiss man doch mehr über die historischen europäischen Hexenjagden als über diese zeitgenössischen afrikanischen (S. 216). Absolut lesenswert ist auch Kapitel 7 über die «neuen Hexen», die feministische Bewegung, die ebenfalls in den 1970er Jahren in den USA einsetzte und inzwischen zu einer richtigen Religion geworden ist, mit der ersten Generation von Kindern, die darin aufgewachsen sind; der Autor meint denn auch, dass diese «neuen Hexen» erstaunt sein würden, wenn sie wüssten, wie viel traditionelle Hexerei es noch gebe (S. 240). Das Buch ist sehr dicht geschrieben, sowohl im wörtlichen Sinn (einfacher Abstand) als auch im übertragenen Sinn, und es ist nicht immer ganz einfach, dem Autor zu folgen, aber die Mühe lohnt sich. Verarbeitet ist eine grosse Menge von Literatur, die Bibliographie zählt nicht weniger als 37 Seiten (S. 278–315), in kleinem Abstand. Das Buch ist fast ebenso multifunktional wie die Hexerei selber (S. 26).

Freiburg Kathrin Utz Tremp

Rainer Decker, *Hexen. Magie, Mythen und die Wahrheit,* Darmstadt, Primus Verlag, 2004, 128 S., Abb.

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um das Begleitbuch zu einer dreiteiligen Fernsehserie, die im Sommer 2004 vom ersten deutschen Fernsehen ausgestrahlt wurde und die auch Spezialisten mit Gewinn verfolgen konnten, auch (oder gerade weil) das Buch –

trotz seines ambitiösen Titels – nicht beansprucht, im Besitz der «Wahrheit» zu sein (siehe S. 118). Es bietet vielmehr einen nützlichen und anschaulichen Überblick über das Phänomen der Hexenverfolgungen und seine Erforschung. Tendenziell ist einzig der Versuch, das Papsttum aus der Entwicklung der Hexenverfolgungen herauszuhalten, doch hat der Autor in einem eigenen Buch mit dem Titel «Die Päpste und die Hexen. Aus den geheimen Akten der Inquisition» (Darmstadt 2003), gezeigt, dass die Päpste in der Tat wenig mit den Hexenverfolgungen zu tun hatten, wie sie im 17. Jahrhundert in Deutschland durchgeführt wurden, und dass zwei Mitglieder der «Heiligen und universalen Kongregation der Inquisition», der Kardinal Marzio Ginetti und Monsignore Francesco Albizzi, die 1636 in Deutschland weilten, entsetzt waren, als sie «ausserhalb der Mauern mehrerer Dörfer und Städte unzählige Pfähle errichtet» sahen, «an die gefesselt arme und überaus bedauernswerte Frauen als Hexen von den Flammen verzehrt worden waren» (S. 74). Ob dies allerdings auch schon für die Zeit des «Hexenhammers» galt (S. 36, 37, 42), sei dahingestellt. Richtig ist, dass der Autor des «Hexenhammers», Heinrich Kramer (Institoris), die Hexenverfolgungen den weltlichen Behörden übertragen wollte und dass ihm dies auch gelang; er war praktisch der letzte Inquisitor in Deutschland, und die Inquisition wurde gegen die protestantische Ketzerei nicht eingesetzt (S. 42, 46). Luther selber stand in der gemässigten Tradition des «Canon Episcopi», er glaubte wohl an die Wirklichkeit des Schadenszaubers, nicht aber an den Hexenflug (S. 48), aber trotzdem nahmen die Hexenverfolgungen nach dem Augsburger Religionsfrieden (1555) auch in den protestantischen deutschen Territorien einen Aufschwung (S. 51). Gleichzeitig erhoben sich auch schon die ersten «warnenden Stimmen», so diejenige von Johannes Weyer, der 1563 ein Buch mit dem Titel «De praestigiis daemonum» herausgab (S. 53). Innerhalb des deutschen Reiches konzentrierten sich die Hexenverfolgungen in «Gebieten mit relativ gering entwickelter Staatlichkeit, also in den Kleinterritorien West- und Südwestdeutschlands, und in den grösseren Ländern, wo Adel und Städte die Strafgerichtsbarkeit in eigener Regie ausübten wie zum Beispiel im stark vom landsässigen Adel geprägten Mecklenburg mit ca. 2000 Hinrichtungen» (S. 55). Ein «Blick über den deutschen Tellerrand» (S. 72f.) zeigt, dass die Hexenverfolgungen in Italien, wo die Hexenprozesse von der päpstlichen Inquisition geführt wurden (S. 74), und in Spanien, wo die Hexerei als Problem der Seelsorge galt (S. 76), nicht im Entferntesten die gleichen Ausmasse annahmen wie in Deutschland. Anfang 17. Jahrhundert erliess der Vatikan eine Hexenprozess-Instruktion, deren Verfasser zwar die Existenz von Hexen nicht in Frage stellten, aber diese doch eher für harmlose Zauberinnen als für Teufelbündnerinnen hielten (S. 79). Laut den Sitzungsprotokollen der Glaubenskongregation, die der Forschung seit 1996 zugänglich sind, wurden Mitte des 17. Jahrhunderts Hexenkinder aus dem bündnerischen Valsertal dem Inquisitor von Mailand übergeben, um sie vor der Hinrichtung zu retten (S. 81–84). Die päpstliche «Instructio» wurde auch verschickt und 1661 in Einsiedeln ins Deutsche übersetzt (S. 84–86). Nichtsdestoweniger fanden die letzten Hinrichtungen in der Schweiz statt, so diejenige der Magd Anna Göldi 1782 in Glarus. In der Aufklärung traten an die Stelle der alten neue Vorurteile und Mythen. So schob der preussische Rechtsgelehrte Christian Thomasius (1655–1728) die Schuld an den Hexenverfolgungen dem Papsttum und seinen Inquisitoren zu (S. 94) und rechnete Gottfried Christian Voigt, Stadtsyndikus in Quedlinburg, 1784 die Gesamtzahl der in Deutschland, Frankreich, Spanien, Italien und England zwischen 600 und 1700 hingerichteten Hexen auf 9'442'994 Menschen «hoch» (S. 97f.). Goethe verband im «Faust» den Hexensabbat mit dem Blocksberg, dem Brocken im Harz, und der Walpurgisnacht (S. 98f.), und die Brüder Grimm schufen die Märchenhexe, in der sie Überreste germanischer Mythologie sahen, «die durch das Christentum fast zur Unkenntlichkeit entstellt worden sei» (S. 100). Von noch viel falscheren Voraussetzungen ging Himmlers während der Nazizeit erstellte Hexenkartei aus, die bis 1944 33'000 Fälle aus 270 Archiven und Bibliotheken verzeichnete (S. 111). An offenen Fragen nennt der

Autor abschliessend diejenigen nach soliden Zahlen, nach den Konjunkturen der Hexenverfolgungen, nach dem hohen Frauenanteil, nach Sozialstrukturen und Konflikten und schliesslich nach der Psychologie von Zeugen, Angeklagten und Richtern.

Freiburg Kathrin Utz Tremp

Dissidences religieuses et sorcellerie: une spécificité montagnarde? Communications présentées lors de la table ronde préparatoire du colloque «Religion et montagne en Europe, de l'Antiquité à nos jours», organisées par l'Université de Toulouse-Le Mirail et la laboratoire d'anthropologie de Toulouse (EHESS) à Toulose le 15 novembre 2001, in: **Heresis**, 39 (automne/hiver 2003), S. 9–134.

Bei den hier anzuzeigenden Aufsätzen handelt es sich um die Beiträge, die am 15. Nov. 2001 an der Universität Toulouse-Le Mirail zum erwähnten Thema gehalten wurden. Dieses Kolloquium wiederum diente der Vorbereitung eines umfassenderen, das inzwischen (Ende Mai/Anfang Juni 2002) in Tarbes stattgefunden hat; die Akten sollen in zwei Bänden erscheinen (S. Brunet, N. Lemaître, éd., Clergés, communautés et famille des montagnes d'Europe, und S. Brunet/D. Julia/N. Lemaître, Montagnes sacrées d'Europe, beide Paris 2004). Serge Brunet (Introduction, S. 12–17) geht von der Vermutung aus, dass «les fortes contraintes de l'environnement montagnard font que les peuples des montagnes, comme les peuples des bords de mer étudiés par Alain Cabantous (Le ciel dans la mer. Christianisme et civilisation maritime, XVIe–XIXe siècle, Paris 1990), n'ont pas tout à fait la même façon de se comporter – et peut-être de croire, risqueraient certains – que ceux des plaines et des villes». Er postuliert, «de sortir de l'unicité de la croyance telle qu'elle est exprimée par l'autorité ecclésiale et d'en envisager sa variabilité», und bezieht sich dabei auf das von William Christian Jr. formulierte Konzept der «local religion» (Local Religion in Sixteenth Century Spain, Princeton 1981). Brunet formuliert das «Paradox einer Berglandschaft, die einerseits an ihrem Glauben festhält und manchmal sogar als konservativ und widerspenstig beschrieben wird und die andererseits religiöse Abweichungen und Phänomene wie die Hexerei hervorbringt» und erinnert an die Katharer von Montaillou, die Waldenser der Alpen und des Luberon und schliesslich die Hexen des Labourd. Sind diese Phänomene darauf zurückzuführen, dass die Berge häufig als Rückzugsgebiete dienten, oder auf die Neigung der Bergbevölkerung, an Archaischem festzuhalten, oder auf besondere Formen der Frömmigkeit? Pierrette Paravy (La sorcellerie, une spécialité montagnarde? Le cas du monde alpin occidental. A propos d'un ouvrage récent, S. 19–33) ist eine Rezension der fünf ältesten Texte zur Hexerei, die das Seminar für mittelalterliche Geschichte der Universität Lausanne kürzlich herausgegeben hat (L'imaginaire du sabbat. Edition critique des textes le plus anciens [1430 c.–1440 c.], réuni par M. Ostorero, A. Paravicini Bagliani, K. Utz Tremp, Lausanne 1999). Diese fünf ältesten Texte entstammen alle dem Alpenraum (in einem weiteren Sinn) und scheinen deshalb die Vermutung zu unterstützen, dass insbesondere die frühe Hexerei eine «spécialité montagnarde» sei. Heterodoxie ist in den Alpen bereits seit der gregorianischen Reform bekannt, und die Antwort der Kirche bestand – seit Innozenz III. (1198–1216) – in Inquisition und intensivierter Predigt, beides durch die damals neuen Bettelorden. Das Resultat war die «Erfindung des Sabbats» (l'invention du sabbat). Trotzdem zögert Pierrette Paravy, die Hexerei als eine «spécialité montagnarde» zu verstehen, denn frühe Hexenverfolgungen hat es auch ausserhalb der Alpen gegeben (z. B. in Arras um 1460). Pilar Jimenez Sanchez (Catharisme ou catharismes? Variations spatiales et temporelles dans l'organisation et dans l'encadrement des communautés dites «cathares», S. 35–61) unterscheidet vier Zonen und fünf Perioden des Katharismus (oder eben der Katharismen, siehe Tableau récapitulatif S. 61), ohne zu wissen (oder zu erwähnen), dass es eine entspre-

chende Diskussion («Valdismo o valdismi») auch in Bezug auf die Waldenser gibt. Zum Thema trägt sie nur insofern bei, als sie den sterbenden Katharismus in den Bergen (Montaillou) situiert. Nelly Poustomis-Dalle (Le langage des pierres: l'iconographie de portails romans des sept vallées [Hautes-Pyrénées], S. 63–76) ist eine kunstgeschichtliche Arbeit und behandelt ein Ensemble von romanischen Portalen der zentralen Tälern der Pyrenäen, deren Tympani meist mit einem Chrismon versehen sind. Gabriel Audisio (Unité et dispersion d'une diaspora européenne: les vaudois [XVe–XVIe siècles], S. 77–89) stellt die Frage nach der Identität der Waldenser in Raum und Zeit. Die Verfolgung durch die Inquisition führte dazu, dass die Häresie sich von der Stadt auf das Land verschob. Am Ende des Mittelalters gab es zwei grosse Flügel, die deutschen und die romanischen Waldenser, die durch ihre jeweiligen Wanderprediger zusammengehalten wurden und die eigentlich nur sehr wenig voneinander wussten. Jean-Pierre Albert (Croire et ne pas croire. Les chemins de l'hétérodoxie dans le *Registre d'inquisition* de Jacques Fournier, S. 91–106) beschäftigt sich mit den rund zehn heterodoxen Fällen des Inquisitionsregisters des Bischofs Jacques Fournier (1317–1325), die seiner Ansicht nach beweisen, dass die Menschen nicht einfach die Empfänger von religiösen Nachrichten – orthodoxen oder häretischen – waren, sondern dass sie sich mit einem gewissen gesunden Menschenverstand die Dinge selber zurecht legten und somit das betrieben, was die heutigen Religionssoziologen «bricolage des croyances» nennen. Dazu trug bei, dass sie in ihrer Mitte Häretiker wussten, Katharer und Waldenser, die bewusst anders als orthodox dachten und glaubten, weiter ein relativ heftiger Antiklerikalismus und schliesslich Überreste von traditionellem Glauben.

Wieder näher an das eigentliche Thema des Bandes rückt François Bordes (Montagne et sorcellerie au pays basque et en Béarn, S. 107–114). Er stellt ganz klar die Fragen, erstens ob es eine Hexerei der Berge und entsprechend eine Hexerei der Ebenen gebe, zweitens welchen Platz die Berge im Diskurs der Richter und der Hexen einnähmen und drittens ob die Berge in seinem Untersuchungsgebiet bei der Entwicklung der Hexerei einen bevorzugten Platz eingenommen hätten. Die erste Frage wird ganz klar verneint, während sich bei der zweiten herausstellt, dass das Gebirge – aber auch das Meer – tatsächlich im Diskurs der Richter (insbesondere Pierre de Lancre) einen wichtigen Platz einnimmt (was im übrigen mit den Beobachtungen, die anhand der ältesten Texte zum Sabbat gemacht wurden, übereinstimmt, siehe L'imaginaire du sabbat, 511–513). Man glaubte bis ins 19. Jahrhundert, dass der Hagel im Gebirge entstünde, das man deshalb mit Schutzkapellen versah, deren Kapläne die Gewalt hatten, das Wetter zu beschwören. In Beantwortung der dritten Frage führt Bordes aus, dass Hexenverfolgungen zwar im Baskenland in den Bergen stattgefunden hätten, im Béarn aber in der Ebene, dass mutmassliche Hexen sich aber nicht selten vor den Verfolgungen in die Berge geflüchtet hätten. Der Autor stellt einen grundlegenden Unterschied zwischen den französischen Richtern und denen des spanischen Navarra fest, für welche letztere das Gebirge tatsächlich ein bevorzugter Wohnort von Hexen darstellte, während die französischen es vor allem als Missionsgebiet sahen. Das Gebirge war nicht der Ort, wo die Hexerei sich entwickelte, aber manchmal bot es Schutz und Fluchtmöglichkeiten. Martin Gelaberto Vilagran (La sorcellerie catalane à l'époque moderne, S. 115–128) unterscheidet zwischen «discours rationaliste» und «discours démonologique». Im ersten wird von der Hexerei ein Bild entworfen, das sich nicht gross von demjenigen unterscheidet, das vom frühmittelalterlichen «Canon episcopi» verworfen wurde, was nicht zuletzt damit zusammenhängt, dass die spanischen Inquisitoren eher Juristen als Theologen und Humanisten waren. Aber auch im «discours démonologiste», im Zusammenhang mit den Verfolgungen von 1610 bis 1614, findet im Grund nur eine «Verteufelung» von altertümlichen Vorstellungen wie der Wilden Jagd statt, nicht aber eine Verbreitung des Bildes von der Hexensekte, wie es sonst im Europa der frühen Neuzeit verbreitet war. Bezeichnend ist, dass der «discours rationa-

liste» vor allem in den Ebenen Kataloniens verbreitet war, der – immerhin gemässigte – «discours démonologique» in den Bergen, die im Zuge der katholischen Reform «innenmissioniert» wurden. Nicole Lemaître (Conclusion, S. 129–134) plädiert für eine «Umdefinierung» des Gebirges: «La montagne comme le désert ou la mer, est d'abord non pas un espace géographique mais une façon d'habiter, de se poser des questions, de s'approprier des savoirs et de les transmettre dans un milieu fragile et incertain.»

Freiburg Kathrin Utz Tremp

Alain Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280–1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, 319 S.

Es ist das erklärte Ziel des vorliegenden handlichen, broschierten Buches, aufzuzeigen, dass die Angst vor dem Teufel nicht einen immanenten Aspekt des mittelalterlichen Christentums darstellt, sondern erst an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert (1280–1330) auftauchte (S. 10). Dabei geht es letztlich um die Anfänge der Hexenverfolgungen, die in den Jahren 1430–1450 einsetzen und die sich ohne die Angst vor dem Teufel nicht erklären lassen. Die Dämonologie ist eine Wissenschaft, die nicht erst mit dem «Hexenhammer» (1486) einsetzt, und auch nicht mit den ersten theoretischen Texten zu den Hexenverfolgungen (zeitgleich mit den ersten Verfolgungen), sondern spätestens mit der Bulle mit den Anfangsworten «Super illius specula», die Papst Johannes 1326/1327 erlassen hat. Darin wurden gewisse magische Praktiken (wie die Herstellung von Bildern) und die Anrufung des Teufels zur Häresie erklärt, und zwar aufgrund von Gutachten, die der Papst 1320 von zehn Theologen und Kanonisten hatte erstellen lassen. Dies aber bedeutete, dass auch magische Praktiken in Zukunft durch die Inquisition, die Sondergerichtsbarkeit für die Häresie, bekämpft werden könnten. Die Angst Papst Johannes' XXII. vor der Magie lässt sich auf den Aufschwung zurückführen, den Künste wie die Astrologie und Alchemie seit dem 13. Jahrhundert genommen hatten. Für Johannes XXII. aber waren diese magischen Künste eng an die Anrufung von Dämonen gebunden.

Im zweiten Kapitel seines Buches geht Boureau näher auf die Gutachten ein, die 1326/1327 zum Erlass der Bulle «Super illius specula» geführt hatten, insbesondere auf dasjenige des Franziskaners Enrico del Carretto, das den Pakt mit dem Teufel als Analogie und zugleich Gegensatz zum göttlichen Sakraments begriff. Es kommt nicht von ungefähr, dass den Anhängern des Teufels nachgesagt wurde, dass sie die Taufe und die Eucharistie, die beiden wichtigsten der sieben katholischen Sakramente, pervertierten. In diesen beiden Sakramenten konnte man eine Übereinkunft, einen Bund sehen, den Gott mit den Gläubigen geschlossen hatte und den der Teufel jetzt zu imitieren versuchte. Einen Pakt mit dem Teufel zu schliessen, war schon nur deshalb häretisch, weil man damit dem Teufel ähnliche Kräfte wie Gott zutraute.

Der «sakramentelle Pakt», wie Boureau ihn nennt, ist wesentlich beängstigender als der «normale» Pakt, den er im dritten Kapitel anhand der Legende von Theophil beschreibt. Er weist aber auch auf die Schwurgenossenschaften aller Art hin, die im 13. Jahrhundert Hochkonjunktur hatten und die von den Autoritäten – weltlichen und klerikalen – als «Verschwörungen», Komplotte, schlechte «Pakte» wahrgenommen wurden. In diesem Zusammenhang weist Boureau auch auf den «Pakt» («convenenza») hin, welchen die Katharergläubigen mit den «Perfekten» schlossen, wenn sie im Augenblick ihres Todes durch das «consolamentum» in die Sekte aufgenommen werden wollten, und ebenso auf die Reihe von «imaginären» Komplotten (Lepröse, Juden, Hexer und Hexen), die Carlo Ginzburg in seinem Buch über die Anfänge der Hexenverfolgungen («Storia notturna», 1989) für das 14. Jahrhundert vorgeschlagen hat. Letztlich aber geht – etwa beim Franziskaner Pierre de Jean Olivi – der Pakt auf den Bund zwischen Gott und den Men-

schen zurück, einen Bund nicht zwischen Gleichgestellten, sondern zwischen einem höchsten Meister und vielen Niedriggestellen, ein Bund, der eher absolutistische als «demokratische» Tendenz hat.

Im vierten Kapitel befasst Alain Boureau sich mit den Anfängen der scholastischen Dämonologie bei Thomas von Aquin, insbesondere im Traktat «De malo», den dieser 1272 am Ende seines Lebens verfasste. Das neue Interesse am Teufel und den ihn umgebenden Dämonen erklärt sich nicht zuletzt aus den dualistischen Häresien des 13. Jahrhunderts, insbesondere dem Katharismus, zu welchem die Theologen Stellung beziehen mussten, aber auch aus den eschatologischen Szenerien, welche die franziskanischen Spiritualen in der Nachfolge von Joachim von Fiore entwarfen und bei welchen der Teufel und die Dämonen eine wichtige Rolle spielten. Und schliesslich war die Dämonolgie die Kehrseite der «Angeologie», der Lehre von den Engeln, die ebenfalls von der Scholastik entwickelt worden war und die kürzlich von Tiziana Nani-Suarez neu erforscht worden ist (Les Anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle, Paris 2002).

Das fünfte Kapitel ist der Rolle gewidmet, welche die Dämonen in den Heiligsprechungsprozessen von Anfang des 14. Jahrhunderts spielten (Kanonisationsverfahren von Pierre von Morrone, Louis von Anjou, Thomas von Cantiloupe, Thomas von Aquin, Chiara von Montefalcone, Yves Hélory, Nikolaus von Tolentino und Raymond von Penyaforte). Es lässt sich beobachten, dass die Dämonen in den Wundererzählungen eine schon recht grosse Rolle spielten (etwa bei Besessenheit), dass sie aber durch die kurialen Fragekataloge gewissermassen in Schacht gehalten, eingedämmt wurden; die gelehrte Kultur versuchte auf die volkstümliche einzuwirken. Es ist denn vielleicht auch nicht zufällig, wenn die Heiligsprechung Nikolaus' von Tolentinos, des ersten Heiligen des Augustinereremitenordens, in dessen Leben die Heilung von Besessenen eine relativ grosse Rolle spielte, nicht auf Anhieb zustande kam, sondern erst im 15. Jahrhundert.

In Kapitel 6 und 7 vergleicht Boureau die Figur des Besessenen zunächst mit derjenigen des Schlafwandlers und dann mit derjenigen des Mystikers bzw. der Mystikerin, und zwar anhand der heiligen Chiara von Montefalcone und Angela von Foligno. Chiara trug in ihrem Herzen die Leidenswerkzeuge Christi eingegraben, und Angela hatte im Jahr 1291 in der Franziskanerkirche von Assisi ein Bekehrungserlebnis, das sehr nach einem Anfall von Besessenheit aussah. Es war eine Pandorabüchse, die sich hier öffnete, und die Kirche versuchte so lange wie möglich, den Deckel darauf zu halten, zum Beispiel mit der Verdammung der Häresie vom Freien Geist auf dem Konzil von Vienne (1311/1312).

Im Epilog spinnt der Autor an diesen Gedanken weiter. Eine wichtige Frage ist, warum der Funken erst hundert Jahre nach der Entfesselung der Dämonen um 1320 übergesprungen ist und die ersten Hexenverfolgungen ausgelöst hat (ein Phänomen, das Jean-Patrice Boudet als «retard à l'allumage» bezeichnet hat). Einen der Gründe für diesen «retard» sieht Boureau im Widerstreben sowohl von weltlichen als auch von kirchlichen Autoritäten, die Inquisition einzuschalten (Papst Johannes XXII. selber hegte ein tiefes Misstrauen gegenüber der Inquisition), einen weiteren in der Tatsache, dass eschatologische Gedanken zu Beginn des 14. Jahrhunderts erst bei einer Minderheit (franziskanische Spirituale) verbreitet waren und dass es erst die Kalamitäten des 14. Jahrhunderts (Pest und Schisma) brauchte, um eine weitere Öffentlichkeit für sie empfänglich zu machen. Die Idee vom Pakt mit dem Teufel führte – laut Boureau – zur Vorstellung von einem Netz von Häretikern, unerbittlichen Gegnern der katholischen Einheit, von denen am Ende des 14. Jahrhundert klar war, dass sie sich nicht würden bekehren lassen. «Unbekehrbar» (und unbelehrbar) erschienen den Zeitgenossen sowohl Waldenser als auch Hexer und Hexen, und Boureau argumentiert damit, dass die ersten Hexenverfolgungen dort stattfanden, wo auch Häretiker verfolgt wurden (oder worden waren), nämlich in der Dau-

phiné und in den Pyrenäen. Der Autor kann aber nicht erklären, warum es auch im Wallis (das er übrigens der Diözese Lausanne zurechnet...) zu frühen Hexenverfolgungen gekommen ist, obwohl dort nie Häretiker verfolgt worden waren. Er behauptet weiter, dass in Savoyen keine frühen Hexenverfolgungen stattgefunden hätten und übersieht dabei das savoyische Aostatal und die Arbeit von Silvia Bertolin und Ezio Gerbore über die dortigen Hexenverfolgungen (Rezension SZRKG, 98 [2004], S. 223/224). Die Abwesenheit von Hexenverfolgungen in Savoyen aber führt er darauf zurück, dass hier eine starke weltliche Macht am Werk gewesen sei, die Hexenprozesse nicht zugelassen hätte, eine Behauptung, die er immerhin nicht zu generalisieren wagt.

Der Epilog weist uns auf die Schwächen des sonst sehr anregenden Buches hin: Es vernachlässigt zumindest ein wichtiges Element im Prozess, der von der Entstehung der Dämonologie im 13. Jahrhundert zu den Anfängen der Hexenverfolgungen im 15. Jahrhundert führte: die Häresie und die häretische Sekte. Boureau kommt zwar immer wieder auf den Katharismus zu sprechen (S. 46f., 110f., 129f., 198), er kennt ihn aber nicht wirklich und hat deshalb nicht gesehen, dass der Dualismus nicht einfach über dem ganzen christlichen Mittelalter schwebt (wie er S. 90 behauptet), sondern dass er einen essentiellen Hintergrund – und Widerpart – für vieles abgab, was im 13. Jahrhundert neu gedacht wurde. Noch viel weniger weiss Boureau über das Waldensertum, was er etwa durch die Aussage beweist, dass die Waldenser Ende des 14. Jahrhunderts überall in Europa zugenommen hätten (S. 264). Es geht auch nicht an, Waldenser sowie Hexer und Hexen auf die gleiche Stufe zu stellen und zu sagen, dass sie an den gleichen Orten verfolgt worden seien, denn Waldenser hat es wirklich gegeben, Hexer und Hexen aber nicht; es besteht hier ein fundamentaler Unterschied, über den noch gründlich nachgedacht werden muss. Die Frage, warum der Funke erst hundert Jahre nach der Bulle «Super illius specula» übergesprungen ist, bleibt weiter zu beantworten, während zu den Anfängen der Dämonologie und zur Häretisierung der Magie doch Wesentliches gesagt ist. Dem Buch ist auch etwas abträglich, dass es letztlich aus verschiedenen Aufsätzen besteht, die der Autor bereits früher veröffentlich hat, ohne indessen genau mitzuteilen, welcher Aufsatz welchem Kapitel zugrunde liegt (siehe S. 15); trotzdem bleibt es ein für die Erforschung der mittelalterlichen Voraussetzungen für die Hexenverfolgungen wichtiges Buch.

Freiburg Kathrin Utz Tremp

Michael Tönsing, *Johannes Malkaw aus Preussen (ca. 1360 – 1416). Ein Kleriker im Spannungsfeld von Kanzel, Ketzerprozess und Kirchenspaltung*, Warendorf, Fahlbusch Verlag, 2004 (=Studien zu den Luxemburgern und ihrer Zeit, Bd. 10), IX+473 S.

Es ist zu begrüssen, dass Michael Tönsings Konstanzer Dissertation aus dem Jahr 1995, die bislang einzig in Form von Mikrofichen greifbar war, jetzt auch als Buch erschienen ist. Der Verfasser zeichnet darin das bewegte Leben des um 1360 geborenen Klerikers Johannes Malkaw nach, der zwar aus der zum Deutschordensstaat gehörenden Stadt Strasburg an der Drewenz stammte, dessen Wirken sich jedoch auf die Rheinlande konzentrierte. Malkaw ist an sich kein Unbekannter: Seine Person «in das Gedächtnis einer breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit gerufen» hatte nämlich, wie Tönsing in seiner Einleitung (S. 4) schreibt, bereits der verdienstvolle Regional-, Waldenser- und Inquisitionshistoriker Herman Haupt, der 1884 zwei grundlegende Beiträge zu Malkaw veröffentlichte. Auf einer breiteren Quellenbasis, unter besonderer Berücksichtigung der jeweiligen lokalen Kontexte beleuchtet nun Michael Tönsing Malkaws Biographie neu, wobei seine Arbeit alles bis anhin zu dieser Person Geschriebene ersetzt.

Deren Lebensweg lässt sich nur vor dem Hintergrund des Grossen abendländischen Schismas 1378–1417 verstehen, gibt es doch eine Konstante, die Malkaws wechselvolle

Laufbahn wie ein roter Faden durchzieht: das bedingungslose Einstehen für das römische Papsttum, dessen aggressive Propagierung Malkaw mitunter in ernstliche Schwierigkeiten brachte. Am detailliertesten lassen sich die Reaktionen auf seine Predigten am Beispiel von Strassburg im Elsass zeigen, wo Malkaw 1390/1391 von seinen Feinden mit letztlich unhaltbaren Ketzereivorwürfen überzogen und in einen langwierigen Häresieprozess verwickelt wurde. Malkaw geisselte dort die Anhänger der avignonesischen Obödienz als Schismatiker, überschüttete zugleich aber auch die «Neutralen», die sich aus dem Streit der Päpste heraushalten wollten, mit Vorwürfen. Dies allein kann die erbitterte Feindschaft, mit der man Malkaw in Strassburg begegnete, jedoch noch nicht erklären: Zum einen befanden sich die erklärten Parteigänger von Clemens VII. in der Stadt in der Minderheit, zum anderen lassen sich unter Malkaws strassburgischen Gegnern auch Anhänger der römischen Obödienz identifizieren, allen voran der Dominikaner Nikolaus Böckler, Inquisitor im Mainzer Erzbistum, zu dem auch die Diözese Strassburg gehörte.

Was Malkaw in den Augen seiner Widersacher so gefährlich machte, war demnach nicht nur seine dezidierte Unterstützung des römischen Papstes Bonifaz IX., obwohl die städtische Obrigkeit einen vorsichtigen, in der Obödienzfrage neutralen Kurs zu steuern versuchte, sondern auch der Umstand, dass er wortgewaltig «die Gleichgültigkeit der Strassburger Geistlichkeit, vor allem der Mendikanten, gegenüber den unter der städtischen Bevölkerung herrschenden sittlichen Missständen» anprangerte (S. 28). Der Gegenschlag erfolgte in Form eines gegen Malkaw gerichteten Inquisitionsverfahrens, in dem der Ordens- und der Weltklerus, der Rat sowie der Bischof zusammenspannten, die einen durch den Prediger hervorgerufenen Aufruhr fürchteten. Die Affäre zog sich bis 1394 hin, als die Häresieanschuldigungen in den Augen eines von der Universität Heidelberg berufenen Gutachterkollegiums in sich zusammenfielen, womit eine zwei Jahre zuvor vom selben Gremium ergangene Qualifizierung umgestossen wurde. In der Zwischenzeit war Malkaw von Bonifaz IX. zum päpstlichen Ehrenkaplan ernannt worden, was von den Protektionen zeugt, die er genossen haben muss.

Es ist müssig, an dieser Stelle Malkaws weiteren Lebensweg resümieren zu wollen, auf dem er 1411 in Köln erneut in einen – ungleich weniger gut belegten – Ketzerprozess hineingezogen wurde. Michael Tönsing hat sämtliche bekannten Quellenstücke zu Malkaw (insgesamt fünfundsechzig) zusammengetragen und legt sie entweder ediert oder als Regest vor. In seiner Untersuchung verdichtet er das versammelte Material auf minutiöse Weise zu einer Lebensbeschreibung, die geistes- und lokalgeschichtliche Exkurse enthält, die über das eigentliche Thema hinaus Gültigkeit haben. Insbesondere aber kommt dem Autor das Verdienst zu, die Handlungsträger der beiden gegen Malkaw inszenierten Prozesse prosopographisch erfasst zu haben, wodurch sich entlarvende Erkenntnisse zum politischen «Subtext» der Verfahren gewinnen liessen. Insgesamt legt Michael Tönsing mit seinem Malkaw-Buch eine höchst aufschlussreiche Monographie vor, die bei aller Wissenschaftlichkeit auch spannend zu lesen ist. Dem gegenüber wiegen die wenigen formalen Einwände, die man anbringen könnte, leicht.

Bern Georg Modestin

Stefan Weiss, *Rechnungswesen und Buchhaltung des Avignoneser Papsttums (1316–1378). Eine Quellenkunde*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2003 (=Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel, 20), 254 S.

«Ainsi, comme les actes publics et privés, comme les textes historiographiques, les documents financiers sont et doivent être objets d'étude diplomatique». Cette citation de Jean Favier, mise en exergue, caractérise parfaitement la perspective dans laquelle se place l'ouvrage de Stefan Weiss. Il entreprend en effet une étude diplomatique attentive

des registres comptables de la papauté d'Avignon, décrivant les différents types de registres, leur format, l'écriture des scribes, les remarques ajoutées lors de la vérification des comptes, etc. Loin d'être un exercice un peu sec, cet ouvrage fait apparaître comment les documents tels qu'ils sont conservés aujourd'hui ont été produits, à quels besoins et stratégies ils répondaient sur le plan comptable, comment leur présentation a évolué au cours de la période étudiée, et enfin ce qu'ils traduisent de la manière de gérer propre à chaque pontificat.

L'approche est d'autant plus intéressante que l'époque étudiée est cruciale pour le perfectionnement de la comptabilité, pour la papauté comme ailleurs en Europe. Les premiers livres, encore isolés, contenant recettes et dépenses de l'administration financière centrale de la papauté remontent au pontificat de Boniface VIII. Les différences entre ces premiers registres et ceux de Jean XXII – les comptes sont dès lors conservés de façon continue – sont déjà si grandes qu'elles nécessitent un premier chapitre: passage d'un enregistrement chronologique à une subdivision systématique en sous-titres, introduction de sommes à la fin de chaque titre, changement de format des registres qui, de longs et étroits, parviennent à une plus grande largeur. A partir de Jean XXII, les livres de comptes systématiques sont conservés en plusieurs exemplaires, le plus souvent trois; les livres chronologiques continuent à être tenus, même s'ils ne sont plus reliés. Le nombre de documents comptables ainsi produits justifie la démarche de l'auteur, qui décrit pontificat par pontificat, de Jean XXII à Grégoire XI, et année par année, les livres de comptes qui nous sont parvenus. Malgré son caractère plutôt technique, cette énumération s'avère passionnante, tant elle révèle d'indices et d'observations sur le fonctionnement concret de l'administration financière.

La période est marquée par une constante évolution. Ainsi, sous Benoît XII, l'auteur montre entre autres que les attributions changent au sein de la Chambre: le trésorier est désormais responsable de la surveillance de la comptabilité, alors que le camérier, dont les fonctions sont devenues essentiellement politiques, n'effectue plus que le contrôle final des comptes. Sous Clément VI, Stefan Weiss est attentif aux effets sur la conservation des documents d'un changement de trésorier, l'influence des hommes sur la manière de tenir les comptes pontificaux étant un constat récurrent de cette étude. En outre, tant les livres chronologiques que les livres systématiques deviennent plus grands, les registres chronologiques prenant le format des anciens livres systématiques et ces derniers des dimensions encore plus grandes qui leur valent le nom de «libri magni». La gestion des ressources sous Clément VI est l'objet d'un excursus, intitulé «Wo blieb das Geld Benedikts XII.? Kreative Buchführung unter Clemens VI.», qui montre comment, sous Clément VI, les recettes ne suffisant plus, on se met à puiser dans les réserves constituées par Benoît XII. Si les bilans des comptes annuels peuvent faire croire à une bonne santé des finances pontificales, les inventaires du trésor pontifical montrent que Clément VI y a largement puisé, dépensant 2/5 de plus chaque année de son pontificat que ce qu'indiquent ses livres de comptes; il laissa à ses successeurs des caisses pratiquement vides. Signe des difficultés financières dues notamment à la politique de son prédécesseur, Innocent VI passera, au cours de la troisième année de son pontificat, à une comptabilité mensuelle. Cette nouveauté fera perdre de l'importance aux livres systématiques, qui seront abandonnés définitivement sous Grégoire XI.

Après ce parcours chronologique, une dernière partie de l'ouvrage replace les livres de comptes étudiés dans le système de la comptabilité pontificale, par rapport aux comptabilités des acheteurs pontificaux, aux registres de quittances, etc., abordant également des questions comme l'état de l'art de calculer à la curie. L'ouvrage se termine par une liste détaillée des livres de comptes pontificaux conservés aux Archives vaticanes, avec cotes, courte description, esquisse du contenu et renvoi le cas échéant à une édition. Un répertoire des manuscrits cités et un index des noms et des lieux viennent compléter le tout.

En un mot, l'ouvrage de Stefan Weiss est un outil de travail indispensable pour s'y retrouver dans la multiplicité des sources comptables de la papauté d'Avignon. L'approche diplomatique, souvent appliquée aux actes mais pas aux documents financiers, se révèle un outil de premier plan pour entrer dans ce type de sources, d'autant que l'auteur sait maintenir en éveil l'intérêt du lecteur par des récapitulations et de brefs excursus. On ne peut donc qu'être heureux que ce livre, qui aurait dû former le chapitre introductif d'un ouvrage sur l'approvisionnement en vivres de la cour papale à Avignon, ait pris une existence autonome.

Berne Clémence Thévenaz Modestin

Volker Reinhardt, *Francesco Guicciardini (1483–1540). Die Entdeckung des Widerspruchs*, Göttingen/Bern, Wallstein/Stämpfli, 2004 (=Kleine politische Schriften, Bd. 13), 208 S.

Die beiden bedeutendsten florentinischen Denker der Renaissance sind ohne Zweifel Niccolò Machiavelli (1469-1527) und Francesco Guicciardini (1483–1540). Während Machiavelli mit seinem «Il principe» noch heute in aller Munde ist, geriet sein Kontrahent allmählich in Vergessenheit, obschon ihn Eduard Fueter in seiner «Geschichte der neueren Historiographie» 1911 gebührend würdigte.

Volker Reinhardt hat den ambitiösen Versuch unternommen, den «nicht gelesenen Klassiker» aus dem Schatten des Vergessens herauszuholen. Keine leichte Aufgabe, da in Italien nicht einmal die Textgrundlagen dieses Denkers und Historikers aufgearbeitet sind. Guicciardini erlebte die Umbruchsituation in Florenz und Italien ab 1494 aus bevorzugter Position, gehörte er doch, in engem Kontakt zu den Medici, zur politischen Elite von Florenz. Er war schon früh Botschafter seiner Vaterstadt in Spanien. Giovanni de' Medici wurde 1513 Papst (Leo X.). Dieser berief Guicciardini im Alter von 33 Jahren zum Regierungschef von Modena, später auch von Parma und Reggio Emilia; dort befriedete er erfolgreich die politischen Verhältnisse. Später wurde er vom andern Medici-Papst Clemens VII als Sekretär verwendet. Aus solcher Tätigkeit gewann der Florentiner die Erkenntnis, man müsse zuerst selber praktischer Politiker gewesen sein, um Geschichte schreiben zu können. Als Papst Paul III. ihm nochmals hohe Ämter anträgt, schlägt er diese zugunsten der Geschichtsschreibung aus. Er ist jetzt hoch geehrt, aber weitgehend einflusslos. Nach einem 1539 erlittenen Schlaganfall stirbt Guicciardini.

Mit dem Tode Lorenzo de' Medici 1494 begann das Drama Italiens. Die florentinische Republik wurde zur Tyrannis. Der Mönch Savonarola wandte sich gegen den sittenlosen Papst Alexander VI. Savonarola scheitert, wahrend dem Bösewicht auf dem Papstthron alles zu gelingen scheint.

1512 glaubt Guicciardini im «Discorso di Logrogno» eine bis in die wesentlichen Einzelheiten ausgeführte Verfassung für ein Florenz ohne die Medici gefunden zu haben, mit welcher, Patrizier und Mittelstand miteinander verklammert, die Fehler der Vergangenheit vermieden würden. Ein Jahrzehnt später hat sich im «Dialogo del reggimento di Firenze» die 1512 noch selbstsichere Meinung des Autors verflüchtigt. Sein Wunsch einer klugen Elitenherrschaft hat sich als Illusion erwiesen. Der Autor lehnt auch die weltliche Macht des Papsttums ab, obschon er in späteren Jahren als dessen politischer Ratgeber fungierte.

Das Jahr 1527 mit dem Sacco di Roma ist ein traumatisches Wendejahr. Die Hoffnung auf ein Gleichgewicht der Mächte in Italien ist verloren gegangen. Guicciardini geht mit Clemens VII., der in der Engelsburg nach der Plünderung Roms als Gefangener weilt, hart ins Gericht. Mit dem Niedergang Italiens verschiebt sich der Entscheidungsschwerpunkt aus Italien heraus. Die Reformation betrachtet er als Gegengewicht zur un-

umschränkten doppelten Macht des Papsttums «in spiritualibus et temporalibus», obschon er sie ablehnt. Zudem steht der Kirchenstaat einem italienischen Nationalstaat unüberwindlich entgegen.

Guicciardini ist der Ansicht, der Historiker sollte der Geschichte seiner eigenen Zeit verpflichtet sein, weswegen er seine «Storia d'Italia» begann. Den ersten Medici-Papst Leo X. schildert er als skrupellosen Machtpolitiker. Der andere Medici-Papst Clemens VII. besass ein bedächtiges Naturell, zwar mit einem scharfen Verstand, aber ohne die Kraft zur Entscheidung. Guicciardini kritisiert auch den französischen König Ludwig XII., der von seinem alles beherrschenden Ziel, Mailand zu erobern, geprägt ist. Aus Geiz soll er den eidgenössischen Honoratioren, welche für die Anwerbung von Söldnerkontingenten als unverzichtbare Makler und Vermittler auf traten, die dringend gewünschte Aufstockung ihrer Pensionen verweigert haben. Die Konsequenz war die Sperre von eidgenössischen Söldnern für diesen König. Daraus folgte die Vertreibung der Franzosen aus Oberitalien und letztlich ein Bündnis von Schweizern mit dem Papst, das in Gestalt der Päpstlichen Schweizergarde bis heute fortbesteht.

Volker Reinhardt hat in dieser anregenden, jedoch nicht leicht zu lesenden Studie die Gestalt des Florentiners Francesco Guicciardini dem deutschsprachigen Leser erschlossen.

Meggen/Luzern Alois Steiner

Andreas Zajic, *«Zu ewiger gedächtnis aufgericht». Grabdenkmäler als Quelle für Memoria und Repräsentation von Adel und Bürgertum im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Das Beispiel Niederösterreichs*, Wien/München, Oldenbourg, 2004 (=Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 45), 404 S., 14 Abb.

Die kulturhistorische Forschung hat sich in den vergangenen Jahren vermehrt Fragen der Memoria und der Gruppenrepräsentation zugewendet. Vor diesem Hintergrund ist auch die umfangreiche Studie Andreas Zajics zu sehen, welche sich Grabdenkmälern und Grablegen als Objekten widmet, die sich in besonderem Masse als Bedeutungsträger eignen. Sich im wesentlichen beschränkend auf das Gebiet Niederösterreichs – als historisch bedeutsames Erzherzogtum Österreich unter der Enns – gelingt es dem Autor mittels verschiedener Fragestellungen und methodischer Zugänge an zahlreichen Beispielen, einen umfassenden Einblick in ein erstaunlich vielschichtiges Thema zu geben.

Das erste Kapitel widmet sich der memoriastiftenden Funktion von Grablegen, wobei auch das kulturelle Umfeld von Begräbnis und Grabmal exemplarisch eingeordnet wird: Begräbniszeremoniell, Leichenpredigten, Grabpflege sowie entsprechende Stiftungen zur Sicherung von Unterhalt und Fürsorge. Die Bedeutung gerade von Grabinschriften zur Identitätsstiftung wird von Zajic besonders betont, wobei der Hinweis nicht fehlt, dass spezifisch kunsthistorische Untersuchungen den Inschriften bis anhin nicht die notwendige Aufmerksamkeit gegeben hätten.

Dass der Wahl des Bestattungsortes grosse Bedeutung zukam, wird im zweiten Kapitel offensichtlich, wobei die Bestattung «ad sanctos» – innerhalb einer Kirche selbst – so begehrt wie prestigeträchtig war. Grüfte als adelige Erbbegräbnisse lassen sich ab dem 16. Jahrhundert vermehrt nachweisen. Besonders beliebt als Begräbnisstätten waren auch Kirchen klösterlicher Konvente, da man sich dort in besonderem Masse des perpetuierten Gebetsgedenkens sicher glaubte. Für Wien konstatiert der Autor parallel zur Konzentrierung des österreichischen Hochadels am kaiserlichen Hof ab dem 17. Jh. eine zunehmende Bedeutung von Familiengrabkapellen und -grüften in den Kirchen. Europaweit setzten sich jedoch im Laufe des 18. Jahrhunderts Bestrebungen durch, Bestattungen innerhalb von

Kirchen und Ortschaften generell zu verbieten. In Niederösterreich geschah dies um 1783/84 unter Joseph II. Dahinter standen nicht nur hygienische Aspekte, sondern auch der aufklärerische Versuch, Totenkult und Memoria zu säkularisieren.

Ein weiteres Kapitel untersucht schliesslich eine Vielzahl von Grablegen und teilt diese nach formalen Kriterien in verschiedene Kategorien ein, wobei offensichtlich wird, wie vielgestaltig Grabmalskultur ursprünglich gewesen ist: Von eher einfachen Wappengrabplatten, Epitaphen, Totenschilden reicht die Palette bis zu figürlichen Grabdenkmälern, wobei Zajic für Niederösterreich deren aufwendigste Ausführung – monumentale Hoch- und Freigräber – «als künstlerische Ausnahmeerscheinungen und Spiegelbilder höchster Geltungsansprüche» bezeichnet, für die sich «keine Nachahmer» fanden. Hier hätte ein vergleichender Blick auf die römische Grabmalskultur, welche gerade in den letzten Jahren vermehrter Gegenstand sozial- und kunstgeschichtlicher Forschung war, fruchtbar sein können. Denn gerade im römischen sozialen Umfeld, welches sich wie kaum ein anderes durch soziale Konkurrenzsituation geprägt sah, wurden die Grabmäler tendenziell stets monumentaler und erwies sich die Grabmalskultur generell in künstlerischer Hinsicht als äusserst innovativ und produktiv.

Das letzte Kapitel bietet schliesslich eine vertiefte Analyse der Grabinschriften, welche sich für zahlreiche Familiengeschichten oftmals als die ältesten schriftlichen Quellen überhaupt erweisen. Zajic konstatiert bei den Inschriften von adeligen und bürgerlichen Grabmälern jeweils sehr fein ausdifferenzierte Titulaturen, welche auf starke soziale Gliederungen verweisen. Entsprechend weist der Autor gerade den Inschriften eine besondere Rolle bei der Konstruktion adeliger und bürgerlicher Identität zu. Detaillierte Zeichnungen der Grabmäler und Inschriften fänden sich denn auch regelmässig in genealogischen Dokumenten wieder und wurden nicht zuletzt zur Bekräftigung von Rechtstiteln herangezogen.

Zajics Studie bietet mehr als einen profunden Einblick in die Sepulkrakultur Niederösterreichs: Sie zeigt die vielfältigen Möglichkeiten der Auseinandersetzung mit Grabmalskultur auf und was diese als historische Quellengattung zu bieten hat. Für die künftige Forschung ist Zajic Werk unverzichtbar, auch aufgrund seines in grossen Teilen, und von ihm selbst konstatierten, Handbuchcharakters. Gerade deswegen hätte man indes seine kenntnisreichen Ausführungen gerne mit zusätzlichem Bildmaterial illustriert gesehen. Mit dem Autor ist zu wünschen, dass weitere profunde Studien aus regionaler Perspektive folgen werden. An Untersuchungsmaterial sollte es nicht fehlen, findet sich doch kaum eine ältere Kirche in Europa, welche nicht zumindest ein Grabmal bergen würde.

Schattdorf Ulrich Köchli

Ulinka Rublack, *Die Reformation in Europa*, Frankfurt a.M., Fischer Taschenbuchverlag, 2003 (=Europäische Geschichte, 60129), 288 S.

Ulinka Rublack lehrt europäische Geschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Cambridge/GB. Ihre Studie mit dem Titel «Die Reformation in Europa» ist sowohl in der Reihe «Europäische Geschichte» als auch in einer englischen Ausgabe in der Reihe «New approaches to European history» erschienen. Sie hat diese Aufgabe an der Stelle von Bob Scribner übernommen.

Rublack untersucht «die institutionellen Erfolgsgeschichten von Religionen und ihre Sinnsysteme aus einer soziologischen und anthropologischen Perspektive». Sie geht vorwiegend den beiden Fragen nach: Wie erlangten Luther und Calvin Einfluss? Wie wurden «die neuen protestantischen Wahrheiten» von den Menschen aller Gesellschaftsschichten im Alltag rezipiert? Rublack verficht folgende zwei Thesen: Erstens sei der Erfolg von Luthertum und Calvinismus nur im Zusammenhang der Orte Wittenberg und Genf zu

verstehen und hänge damit zusammen, dass es den Reformatoren gelang, «die dortigen institutionellen und menschlichen Ressourcen optimal für sich zu nutzen». Zweitens habe der Protestantismus nicht zu einer «Entzauberung der Welt», wie Max Weber vermutete, beigetragen, sondern zu einer «Überzauberung» der Welt bis um 1650, indem er die Antichrist-, Teufels-, Vorsehungs- und eschatologischen Vorstellungen verstärkt habe.

Im ersten Teil geht Rublack auf «Wittenberg und die neue Wahrheit» ein. Sie beschreibt den Aufstieg einer unbedeutenden Stadt, in der sich eine «intellektuelle und prophetische Gemeinschaft» bildete. Insbesondere wurden Luthers Ideen deshalb so rasch bekannt, weil er Unterstützung von Schlüsselpersonen der Stadt hatte wie Melanchthon, Lukas Cranach und Georg Spalatin. Melanchthon, früher Humanist, war Griechischprofessor an der neu gegründeten Universität Wittenberg. Cranach war Maler und Kunstdirektor sowie in den Jahren 1537 bis 1544 Bürgermeister des Ortes. Spalatin war Hofprediger und fürstlicher Sekretär und handelte als Mittler zwischen Luther und dem Fürsten. Dank einer Gruppe treuer Anhänger, unter denen Johannes Bugenhagen für den Norden hervorragte, verbreitete sich die neue Lehre und prägte vielerorts die Kirchen-, Stadt- und Staatspolitik, die vom Modell einer charismatischen Leitung ausging. Luther und seine Gesinnungsfreunde bestimmten die Personalpolitik an der Universität und gingen gegen falsche Propheten vor. Gemäss Rublack hing der Erfolg Luthers mit «spezifischen Macht- und Selbstdarstellungsstrategien» zusammen. Dazu trugen auch die Religionsgespräche bei, die als Strategie der Wahrheitsfindung eingeführt wurden. Diese neu gefundene Wahrheit führte zu einer neuen gesellschaftlichen Ordnung, in der Pfarrer eine Schlüsselposition innehatten. Das Bildungswesen (Sprachen, Bibel, Argumentation) wurde umstrukturiert. Die Lutherischen ordneten sich einer fest umrissenen Führungsinstanz von Fürsten, Behörden und der Kirche unter. Zudem wurden die weltlichen Vollmachten über die Kirche ausgeweitet. Die Reformation Luthers war zudem eine Studentenreformation. Viele Studenten der Universität Wittenberg trugen Luthers Lehre nach Hause und pflegten weiterhin den Kontakt zu Luther und Melanchthon. Gleichzeitig hemmte Luthers eschatologischer Ansatz vorausschauendes Planen. Luthers Blick blieb auf Deutschland konzentriert.

Der zweite Teil trägt den Titel «Kaiser und Königsschwester: Andere Wahrheiten im Zeitalter der Heterodoxie». Darin stellt Ulinka Rublack fünf einflussreiche Menschen aus verschiedenen Ländern Europas vor, nämlich Karl V., der von 1519 bis 1555 Kaiser des Heiligen Römischen Reiches war, den Humanisten Desiderius Erasmus, den bekanntesten europäischen Gelehrten jener Zeit, Ulrich Zwingli, den Zürcher Reformator, die Schwester von König Franz von Frankreich, Margarete von Angoulême und Navarra, die für kirchliche Reformen plädierte, und Martin Bucer, den Strassburger Reformator. Rublack zeigt, wie diese fünf Grössen Luthers Einfluss in Europa relativierten. Sie unterscheidet für die Frühphase der reformatorischen Bewegungen vier Typen. In Zürich wurde durch Zwingli die erste grosse Stadtreformation ausgelöst. Zweitens bildete Dänemark als lutherisch orthodoxes Land eine Ausnahme in Europa. Drittens formten sich die Reformationsbewegungen in Frankreich und den Niederlanden bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts noch zu keiner Institution um. Viertens führte in England und Schweden ein Monarch die Reformation von oben ein, ohne allerdings die protestantischen Ideen in der Praxis umzusetzen.

Der dritte Teil befasst sich mit dem Calvinismus unter dem Titel: «Eine Religion des Anstands: Die reformierte Wahrheit». Calvin, ein junger, ehrgeiziger Mann, kam zufällig nach Genf, das sich zur Stadtrepublik entwickelte, ins Exil. Er begann dort kirchliche Institutionen wie die Compagnie des Pasteurs und die Akademie aufzubauen und wurde von den städtischen Autoritäten (des Rates, der Schulen) unterstützt. Er hielt Tausende von Predigten und beeinflusste dabei das Pfarrkollegium, die Compagnie des Pasteurs, sowie die Bevölkerung. Am Ende von Calvins Leben waren etwa die Hälfte der Einwohner

Genfs Religionsflüchtlinge. Die von Calvin geschaffene Kirche behielt stärker als in Zürich ihre Eigenständigkeit, arbeitete aber gezielt mit der Stadtrepublik zusammen. Sie knüpfte an die Ethik an und plädierte für Anstand und Masshalten. Es war Brauch, in einem Religionsgespräch den Glauben der Neueintretenden anhand der Bibel zu prüfen. Weitaus wichtiger jedoch war die religiöse Praxis. Es wurde vorgegeben, wie man zu reden, zu schreiben und zu drucken hatte. Auch der Lebensstil der Pfarrer hatte sich den Konventionen des Anstands zu beugen. Rublack legt dar, wie diese Religion des Anstands in Frankreich, Emden, den Niederlanden, Ungarn, Transsilvanien, Brandenburg unterschiedlich übernommen wurde.

Der vierte Teil ist mit «Alltagswahrheiten» überschrieben und geht den protestantischen Identitäten im 16. und 17. Jahrhundert nach. Da ist vom Lutheraner Hans Keil die Rede, der kurz vor 1648 in einer Vision den Auftrag erhielt, den Herzog von Württemberg und seine Untertanen zur Busse anzuhalten. Auch Wunder kamen vor. Eine uneheliche und verkrüppelte Frau namens Katharina Hummel wurde im Gottesdienst geheilt. Wie bei Keil und Hummel war auch bei den Engländern der Vorsehungsglaube wichtig. Eine alte Eiche in Essex zum Beispiel, die drei Tage lang stöhnte, wurde als ein von Gott gesandtes Zeichen angesehen, das an die Sündhaftigkeit und das Weltende erinnerte. Die Welt wurde also durch den Protestantismus nicht entzaubert. Gemäss Rublack nahm die protestantische Religion die Rituale der katholischen Kirche selektiv auf und deutete sie dann um. Die Wartburg beispielsweise wurde zum protestantischen Wallfahrtsort. Vergleichbar mit dem Reliquienhandel wurde der Handel mit dem Wort und der Schrift bei den Protestanten. Diese benutzten beispielsweise Bibelzitate als Schutzworte gegen böse Geister und den Teufel und schrieben sie auf Balken.

Im Epilog macht Rublack darauf aufmerksam, dass alle Aussagen über den Einfluss des Protestantismus in Europa anhand der Alltagsquellen geprüft werden müssen.

Eine Auswahlbibliographie führt die wichtigsten deutschen und englischen Titel zur Reformation in Deutschland, der Schweiz und Europa auf. Eine Zeittafel und das Namenregister helfen, sich im Buch zurechtzufinden.

Rublack gibt einen guten, leicht lesbaren Überblick über die Reformation in Europa. Es fördert eine sachgerechte Erkenntnis, dass sie die sozialen, politischen und technischen Zusammenhänge der Reformation ins Bewusstsein hebt und ihren Spuren bis in den Alltag der «einfachen Leute» zu folgen versucht. Allerdings bleiben dabei wichtige Dimensionen unbedacht, wie etwa die innere Erschütterung durch die Lehre der doppelten Prädestination in Genf oder die Bedeutung der Rechtfertigungslehre im Luthertum. Es wäre für das Selbstverständnis Europas fatal, wenn Einsichten der Theologie keinen angemessenen Raum mehr fänden.

Wettingen Christine Stuber

Thomas Kaufmann, *Das Ende der Reformation. Magdeburgs «Herrgotts Kanzlei» (1548–1551/2)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 662 S.

Thomas Kaufmann, ordentlicher Professor für Kirchengeschichte in Göttingen, untersuchte die mehr als 400 Publikationen, die als Antwort auf das Augsburger Interim in den Jahren 1548 bis 1551/2 in Magdeburg erschienen und die wohl nachhaltigste Abwehr gegen die Religionspolitik Karl V. darstellen. Sie sind für die Interpretation der lutherischen Reformation und ihrer internen Auseinandersetzungen grundlegend.

In der Einleitung geht Kaufmann unter anderem dem Begriff der «Herrgotts Kanzlei» bzw. der «officina libraria Jesu Christi» nach und stellt dar, wie Magdeburg zur Reformation übergegangen ist. Der Begriff der «Herrgotts Kanzlei» bringt das Selbstverständnis der Autoren, Drucker und Publizisten Magdeburgs zum Ausdruck. Die Magdeburger taten

den evangelischen Glauben durch das Medium des Drucks öffentlich kund und verteidigten ihn gegen die Angriffe des Bösen: das Papsttum, seinen Knecht Karl V., die mit ihm zusammenarbeitenden politischen Gruppen und die «Irrlehre», namentlich der kursächsischen Theologen um Melanchthon, die von der rechten Lehre Luthers abgewichen seien und sich dem Interim annäherten und somit den Unterschied zwischen Jesus Christus und Belial verwischten. Für die Magdeburger bedeutete das Zerbrechen des Schmalkaldischen Bundes und das Augsburger Interim das Ende der Reformation. Ihr Kampf galt der Rettung des Protestantismus.

Magdeburg, eine von Otto d. Gr. gegründete erzbischöfliche Weltstadt, das «Klein-Rom» des Spätmittelalters, festigte durch die «Herrgotts Kanzlei» ihre neu gewonnene protestantische Identität. Magdeburg wurde allerdings erst seit Wilhelm Raabes bekanntem Roman «Unseres Herrgotts Kanzlei» (1862) als solche bezeichnet. Vermutlich entnahm Raabe dieses Zitat einer von Heinrich Merckel verfassten Schrift des Jahres 1587.

In einem ersten Schritt analysiert Kaufmann die infrastrukturellen, quantitativen, thematischen und entwicklungsgeschichtlichen Gegebenheiten und stellt die zeitgenössischen Urteile über die «Herrgotts Kanzlei» dar. Die grosse Fülle von Themen und literarischen Mitteln, die man der Magdeburger Publizistik der Jahre 1548 bis 1551/2 entnehmen könne, lasse sich nur aus der Perspektive der Druckleger verstehen, für die die letzte apokalyptische Zeit angebrochen war. Verschiedene Faktoren trugen dazu bei, dass dieses einzigartige Projekt realisiert werden konnte. Eine wichtige Rolle spielten die aus Wittenberg übergesiedelten Theologen Matthias Flacius und Nikolaus Gallus sowie der Magdeburger Reformator Nikolaus von Amsdorf, die mit theologischem und literarischem Geschick ans Werk gingen. Der Magdeburger Rat setzte sich gegen den bischöflichen oder domkapitularen «Stadtherrn» durch, obwohl über die Stadt die Reichsacht verhängt war, und schuf somit die politischen Voraussetzungen für die «Herrgotts Kanzlei». Er förderte die Magdeburger Publizisten wahrscheinlich auch deshalb, weil er den Widerstand gegenüber Stadtherrn, Kaiser und Reich biblisch und rechtstheologisch begründen wollte. Jedenfalls waren die politische Elite und die von aussen kommenden Theologen während der Zeit der Belagerung der Stadt geeint. Die seit zweieinhalb Jahrzehnten gebildete evangelische Bevölkerung Magdeburgs akzeptierte den politischen Kurs der Stadt. Die aus Wittenberg gekommenen Buchdrucker Michael Lotter und Christian Rödinger konnten Magdeburg eine gute buchdruckerische Infrastruktur zur Verfügung stellen. Die Wirtschafts- und Handelsbeziehungen Magdeburgs mit dem politischen Beziehungsnetz der Hanse ermöglichten es, dass Manuskripte von aussen nach Magdeburg gelangten und die Publikationen verkauft werden konnten.

In einem zweiten Schritt stellt Kaufmann die vom Rat herausgegebenen Flugschriften vor, die umfangmässig die öffentlichen Weisungen städtischer Obrigkeiten im 16. Jahrhundert übertrafen. Diese Drucke sollten das religiöse und politische Selbstverständnis der Stadt einem weiteren Publikum bekannt machen.

Drittens geht Thomas Kaufmann auf die Gemeinschaftspublikationen der Magdeburger Prediger ein. Im Frühling 1550 erschien die «Confessio Magdeburgensis», die durch die lateinische Fassung zum theologisch-politischen Widerstandsdiskurs des 16. Jahrhunderts beitrug. Sie wollte lediglich eine aktuelle Interpretation der «Confessio Augustana» sein und wurde deshalb vom Rat nicht ratifiziert. Wie die «Confessio Magdeburgensis» so diente auch das Schreiben der Prediger vom Oktober 1550 dazu, die theologischen Grundlagen der Gemeinde darzustellen, die Resistenz des Rates zu begründen, den apokalyptischen Charakter der zeitgenössischen Ereignisse zu erklären und die militärische Katastrophe seelsorgerlich zu verarbeiten. Das Schreiben der Prediger vom Jahresbeginn 1551 wandte sich indessen an die innerprotestantischen Gegner, insbesondere die Wittenberger Theologen um Melanchthon, ohne dass dessen Name erwähnt wird. Zudem gaben die Magdeburger Prediger ein Gebetsformular für die Gemeinde heraus.

Viertens untersucht Kaufmann Einzeltexte, Textgruppen und Motive. Mehr als 40 Prozent der Magdeburger Flugschriften sind polemisch-apologetische Streitliteratur. Am zweit häufigsten wurde katechetische Literatur publiziert, an dritter Stelle stehen «Berichte». Ein Beispiel eines aktuellen Textes ist die anonym und ohne Angabe des Druckortes und des Verlages erschienene Schrift «Ein Dialogus / oder Gespräch etlicher Personen vom Interim» vom 16. August 1548. Es handelt sich um eine der ersten öffentlichen Interventionen gegen das Augsburger Interim, in der die theologischen Lügen und die politischen Ursachen des Interims aufgedeckt werden. Die Magdeburger gingen nicht nur in Disputationen, Gerichtsreden, Lehrbuchparodien, katechetischen Summarien, Predigten, Allegorien, Streitschriften, Sendbriefen und Trostschriften auf aktuelle Fragen ein, sondern gaben Drucke reformatorischer, gegenreformatorischer und kirchenhistorischer Quellen neu heraus, wie zum Beispiel Melanchthons «Papstesel» unter dem Namen «Ein grausam Meerwunder». Diese Schriften dienten dazu, die Verworfenheit der Papstkirche auch historisch zu begründen. Magdeburg wurde zur Geburtsstätte der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung. Da man sich in Magdeburg auf Luther berief, wurden dort Lutherschriften und Lutherflorilegien herausgegeben. Auch Lieder und illustrierte Flugblätter wurden publiziert.

In einem vierten Schritt geht Thomas Kaufmann auf die mentale Welt der «Herrgotts Kanzlei» ein, nämlich auf den Wirklichkeitshorizont, das Selbstverständnis, die Feinde und die Geschichte. Für die Magdeburger war evident, dass Gott Deutschland wegen Luther, der die richtige Interpretation der Bibel garantiere, bewahrt hatte. Mit ihm sei eine neue Zeit, nämlich die Endzeit angebrochen, die sich beispielsweise in der Belagerung Magdeburgs zeige. Magdeburg wurde mit Harmagedon identifiziert, dem Ort der endzeitlichen Schlacht (Apk 16). Der Untergang des Reichs Deutscher Nation stand vor der Türe, allein die wahren Bekenner würden erlöst. Darauf deuteten Zeichen und Träume hin, die erst auf dem Hintergrund der Bibel verstanden wurden. Das Selbstverständnis der Magdeburger drückte sich darin aus, dass im Kampf zwischen Christus und Belial jeder Christ sein Bekenntnis zum wahren Glauben ablegen musste. Radikal zugespitzt bedeutete der Gehorsam gegen Gott den Ungehorsam gegen den Kaiser. Die Magdeburger waren von einem starken Feindbild geprägt. Um sie herum waren lauter Feinde, in der Nähe die Magdeburger Domherren, Kurbrandenburg, das albertinische Sachsen, die abgefallenen Theologen in Wittenberg und Leipzig, die Juden, in der Ferne der Kaiser, der Papst, der Türke. Sie alle waren dem Teufel auf den Leim gegangen. Dieses Feindbild verankerte die Magdeburger in einer unsicheren Gegenwart und in der Geschichte Gottes. Die Magdeburger sahen in der Reformation den Aufstand der wahren Kirche gegen die antichristliche Papstkirche. Mit dem Schmalkaldischen Krieg sei das Ende der Reformation angebrochen, das Gericht über die Namenchristen und die Bewährungsprobe für die wahren Christen. Am Ende der Reformation zeige sich, wer ihr die Treue hielt.

Im Epilog deutet Kaufmann an, dass für die Magdeburger Theologen das Weiterbestehen des Protestantismus kein Thema war. Sie befanden sich am Ende der Reformation als heilsgeschichtlichem Ereignis.

Im Anhang findet sich eine Bibliographie der zwischen 1548 und 1552 in Magdeburg publizierten Drucke, eine Tabelle der Bibelstellen und sonstigen Quellenzitate auf den Titelblättern, Graphiken zur Magdeburger Druckproduktion, Abbildungen der Stadt und einzelner Druckblätter, ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis. Das Register (Personen, Orte und Länder, Sachen, Bibelstellen) am Schluss ermöglicht das gezielte Nachschlagen.

Dieses Werk gibt einen fundierten Einblick in die protestantische Publikation der Interimkrise und trägt grundlegend dazu bei, die Argumentation der Gnesiolutheraner und die innerlutherischen theologischen Streitigkeiten besser zu verstehen.

Wettingen Christine Stuber

Quellen zu Thomas Müntzer, **bearb. von Wieland Held (†) und Siegfried Hoyer**, Leipzig 2004, (=Thomas Müntzer-Ausgabe, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 3; zugl. Quellen und Forschungen zur Sächsischen Geschichte, Bd. 25, III), 294 S.

So gross das Verdienst der nach beinahe 40jähriger Arbeit schliesslich 1967 erschienenen Ausgabe Günther Franz', so unfraglich war lange Zeit das Desiderat einer kritischen Neuausgabe der Müntzerschen Werke. Eine solche ist nun seit einigen Jahren als Leipziger Akademieprojekt anhängig. Mit den «Quellen zu Thomas Müntzer» liegt nun Band drei der Bearbeitung vor.

Der eigentlichen Edition vorangestellt sind neben den notwendigen Verzeichnissen (S. 7–14) einleitende Worte sowohl von Reihenherausgeber Helmar Junghans (S. 15–27) als auch von dem Bearbeiter Siegfried Hoyer (S. 28–31). Dem über die Arbeit an den Müntzer-Quellen verstorbenen Wieland Held widmet Enno Bünz eine rückschauende Würdigung (S. 32). Verhältnismässig knapp fällt in Junghans' Einleitung die Skizze der Rezeptionsgeschichte aus, die auf die Entstehung wie auch die Vorläufer des Editonsprojektes hinleitet. Man wird auch für den vorliegenden Band und Zweck keine zu weitgehenden Ausführungen erwarten dürfen, sämtliche wichtigen Eckpunkte der Rezeption und Instrumentalisierung Müntzers seit Melchantons «Histori Thome Muntzers» (1525) werden auch berührt. Unzweifelhaft wichtig bleibt der wiederholte Verweis auf die wechselhafte Inanspruchnahme der Person Müntzers als Symbolfigur mitunter recht gegensätzlicher gesellschaftlicher Konzeptionen (S. 20).

Der Band kompiliert insgesamt 176 Quellen zu Leben und Wirken Thomas Müntzers (S. 33–274), die im Umfang zwischen wenigen Zeilen und mehreren Seiten stark variieren. Die weitaus meisten dieser Quellen sind bereits vorher, teils allerdings an recht entlegenen Stellen im Druck erschienen. Was bislang noch unediert blieb, ist in den meisten Fällen aus den einschlägigen Müntzerbiographen von Bensing und Elliger bereits bekannt gewesen und beschränkt sich fast ausschließlich auf die Zwickauer Quellen. Neuentdeckungen können hier also nicht erwartet werden. Hervorzuheben ist aber in besonderem Masse die in modernen Quellensammlungen dieser Art keinesfalls mehr selbstverständliche Sorgfalt der Editoren, auch die meisten der in älteren Druckausgaben vorliegenden Quellen nochmals kritisch auf Grundlage der handschriftlichen Überlieferung zu prüfen und in revidierter Form nach den jeweiligen Originalquellen wiederzugeben, wobei auf jene früheren Editionen, gegebenenfalls auch auf korrekturbedürftige Lesarten stets hingewiesen wird. Die Einrichtung des Textabdrucks wird dabei allen gegenwärtigen Anforderungen an eine moderne Edition durchaus gerecht. Selbst die in frühneuzeitlichen Texten in der Regel spärlichen und wenig variierenden Abbreviaturen sind akribisch nachgewiesen und nicht stillschweigend aufgelöst worden; textkritischer und Anmerkungsapparat werden getrennt behandelt. Dabei werden genannte Personen und unbekannte Orte so weit als möglich nachzuweisen versucht. Dieser zusätzliche Aufwand der Herausgeber trägt vor allem bei den Zwickauer Quellen reiche Früchte. Sämtlichen lateinischen Quellen wird eine deutsche Übersetzung beigegeben. Über einzelne Interpretationen dieser Übersetzung wird man trefflich streiten können, jedoch: Wer diese Quellen mit wissenschaftlicher Redlichkeit nutzen möchte, wird ohnehin nicht umhin kommen, den lateinischen Text zu konsultieren. So bleibt die Übertragung ins Deutsche ein dankbares Hilfsmittel für die schnelle Orientierung über das lateinische Quellenmaterial, zumal in einer Zeit abnehmender altsprachlicher Schulbildung. Ob für diesen Zweck nicht ein einfaches Kopfregest ausgereicht hätte, bleibt selbstverständlich diskutabel. In Studium und universitärer Lehre wird man den deutschen Paralleltext indes zu schätzen wissen. Ähnliches gilt für die in der Regel dem Forscher sicherlich entbehrlichen Hinweise auf Wortbedeutungen frühneudeutscher Begriffe und Wendungen. Anders steht es um die wenigen tschechischen Quellen, die über Müntzers Aufenthalt in Böhmen Auskunft geben und deren Übersetzung durch Thomas Krzenck dieses Material vielen deutschsprachigen Lesern erst

zugänglich machen dürfte. Dass von der Prager Chronik des Bartoš Písař allerdings auch ein lateinischer Text («Chronica de seditione et tumultu Pragensi») existiert, den Carl Höfler bereits 1859 herausgegeben hat, wird freilich übergangen. Ergänzt wird die Edition durch umfangreiche und sorgfällig bearbeitete Indizes zu Personen, Orten und Bibelallegaten (S. 275–294). Sie runden den vorliegenden Band zu einem unschätzbaren Hilfsmittel der Müntzerforschung ab.

Bochum Hiram Kümper

Wolfgang Reinhard, *Glaube und Macht. Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Freiburg i.Br., Herder, 2004, 128 S.

Das wissenschaftliche Oeuvre des emeritierten Freiburger Historikers Wolfgang Reinhard ist thematisch bemerkenswert vielfältig: Während der vergangenen Jahrzehnte beschäftigte er sich als einer der ersten Historiker überhaupt mit sozialgeschichtlichen Fragestellungen zur Papst- und Kirchengeschichte und entwickelte dabei ein theoretisches Konzept zur Untersuchung des päpstlichen Nepotismus und der römischen Finanzpolitik in der frühen Neuzeit; diese Studien mündeten schliesslich in einem weit angelegten aktuellen Projekt zur Erforschung der römischen Mikropolitk unter Papst Paul V. Borghese (1605–1621). In der Auseinandersetzung mit der tridentinischen Kirchenreform entwickelte Reinhard zusammen mit Heinz Schilling Begriff und Konzept der «Konfessionalisierung». Weitere Arbeiten widmeten sich der Erforschung der europäischen Expansion und der Geschichte der Staatsgewalt.

Das vorliegende Buch birgt nun eine Reihe von vier Vorlesungen, welche von ihm im Rahmen der Berliner «Guarini-Lectures» während des akademischen Jahres 2003/04 an der Humboldt-Universität zu Berlin gehalten wurden. Unter der thematischen Klammer «Glaube und Macht» breitet er darin in knapper, sprachlich und inhaltlich präziser Form die Hauptergebnisse seiner eigenen langjährigen, oben skizzierten Forschungen aus und ergänzt sie – wo notwendig – mit aktuellen Literaturhinweisen. Glaube und Macht beschreibt er als in einem höchst komplexen Abhängigkeits- und Bedingungsverhältnis untrennbar miteinander verwoben: eine Verbindung, welche Reinhard in Entwicklungen des 16. und 17. Jahrhunderts der europäischen Geschichte ortet und in seinem Vorlesungszyklus systematisch behandelt.

Der erste Essay widmet sich der Konstruktion von Konfession und den daraus resultierenden Folgen für das frühneuzeitliche Europa. Luzide zeigt Reinhard, wie der Prozess der gegenseitigen Abgrenzung der Konfessionen vonstatten ging, die dabei angewandten Methoden jedoch konfessionsübergreifend weitgehend identisch waren. Er konstatiert dabei eine «enge strukturelle Verwandtschaft im Gebrauch der Macht über gläubige Menschen» (S. 14). Um 1700 sieht der Autor einen Zustand erreicht, in dem alle drei Konfessionen europaweit einen einheitlichen Kodex religiöser Verhaltensnormen akzeptiert hätten, welcher im Allgemeinen befolgt wurde.

Die «Weltlichkeit des Papsttums» behandelt der zweite Beitrag. Diese sieht der Autor vor allem in der sozialen Struktur des päpstlichen Hofes begründet. Der setzte sich nämlich, so konnte Reinhard in aufwendiger Forschungsarbeit nachweisen, vor allem aus Angehörigen der mittel- und norditalienischen Aristokratie zusammen. Die kirchliche Karriere, gipfelnd womöglich im Kardinalat oder gar Papsttum, bedeutete für Angehörige dieser Gesellschaftsschicht in erster Linie eine soziale Aufstiegschance. Des weiteren wird dargelegt, wie es dem Papsttum gelang, aus dem anfänglich widerwillig akzeptierten Konzil von Trient ein Medium zur konsequenten Durchsetzung der Konfessionalisierung der alten Kirche zu machen, in deren Folge es möglich wurde, den alten Machtanspruch des

Papsttums auf neuer Basis, jedoch qualitativ gesteigert durchzusetzen: für Reinhard ein «Musterbeispiel einer konservativen Reform».

Der Entwicklung der Staatsgewalt im Kontext der Konfessionalisierung widmet sich der dritte Aufsatz. Während es in protestantischen Gebieten im Gegensatz zu den theoretischen Konzepten eines Dualismus zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt geradezu zu einer Re-Sakralisierung des Landesfürsten kam – mit entsprechendem Machtzuwachs –, war auch die katholische Konfessionalisierung ohne die Mitarbeit der weltlichen Obrigkeit nicht zu denken. In beiden Fällen konstatiert Reinhard eine Beseitigung von Vorrechten des geistlichen Standes durch zunehmende staatliche Kirchenherrschaft – eine Entwicklung, die er in einen grösseren Zusammenhang der allgemeinen Nivellierung der Untertanen einbettet und welche letztlich einen erheblichen Wachstumsschub der Staatsgewalt mit sich brachte.

Im vierten und letzten Abschnitt («Christentümer und Kulturkonflikte») wird die europäische Expansion und die damit einhergehende christliche Missionierung weiter aussereuropäischer Regionen als integrierender Bestandteil des europäischen Kolonialismus untersucht. Gemäss Reinhard habe sich diese Expansion letztlich nach denselben Spielregeln abgespielt wie der Prozess der Konfessionalisierung: im engen – jedoch beileibe nicht immer konfliktfreien – Zusammenspiel von kirchlichen und staatlichen Instanzen.

Gerade vor dem Hintergrund einer letztlich missglückten Missionierung Japans und Chinas unter starkem Einfluss erstmaliger Inkulturationsversuche konstatiert Reinhard, dass im Endeffekt jede erfolgreiche Christianisierung stets auch eine erfolgreiche Europäisierung gewesen sei.

Reinhard gelingt es, auf knappem Raum ein überzeugendes Gesamtbild von Kirche und Politik im Zeitraum zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert zu zeichnen, wobei stets auch der Blick auf die weiteren Entwicklungen und die aktuellen Befindlichkeiten im Verhältnis von «Glaube und Macht» nicht fehlt. Ein zum Verständnis auch gegenwärtiger Standpunkte spannendes Buch, da andere Religionen und Kulturen machtvoll nach Europa, dem alten Zentrum des Christentums, vorstossen und das Gesicht Europas nachhaltig zu verändern beginnen.

Schattdorf Ulrich Köchli

Beat Kümin (Hg.), *Landgemeinde und Kirche im Zeitalter der Konfessionen,* Zürich, Chronos, 2004, 200 S.

Wie genau entwickelte sich das Verhältnis zwischen «Landgemeinde und Kirche» im gesamteuropäischen Vergleich? Diese Frage steht für den Herausgeber Beat Kümin im Zentrum des vorliegenden Aufsatzbandes. Chronologisch liegt das Hauptaugenmerk im Zeitalter von Reformation und Konfessionsbildung, jedoch erstreckt sich der zeitliche Rahmen der Beiträge vom Spätmittelalter bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Thematisch setzt Kümin den Schwerpunkt in den Fragen nach institutioneller Form, soziopolitischer Rolle und kultureller Bedeutung von Gemeinden in heterogenen Umfeldern. Die Texte behandeln Landgemeinden im deutschsprachigen Raum, England und Russland.

Randolph C. Head beschäftigt sich im ersten Beitrag des Buches mit dem Kommunalismus zwischen den Konfessionen in der frühneuzeitlichen «Republik der Drei Bünde». Head betont die zentrale Rolle der Gemeinden in den religiösen Umwälzungen der Reformationsperiode. Er folgert schliesslich, dass es im Raum Graubünden nicht nur eine Kommunalisierung der Kirche vor 1525, sondern auch später eine voll ausgebildete Gemeindekirche gab. Ebenfalls stellt er fest, dass Peter Blickles Vermutung einer Affinität von Gemeindereformation und zwinglianischem Glauben für Graubünden nicht belegbar ist.

Das Verhältnis von Gemeinde und Kirche in der Erfurter «landschafft» untersucht Ulman Weiss in seinem Beitrag. Anhand der Analyse von Ämtern (Heimbürge, Altarist) und näheren Beleuchtungen von Bereichen wie Kirchenrechnung, Baulast und Patronatsrecht zeigt Weiss, wie die Pfarrgemeinden im Erfurter Umland weit über die Reformationszeit hinaus starken Einfluss auf ihre Organisation nehmen konnten. Dank der starken politischen Stellung als «landschafft» und auf der Basis von Gemeindekonsens «[...] wurde bis ins ausgehende 16. Jahrhundert, ja noch im frühen 17. Jahrhundert das Kirchenwesen gestaltet, und dies mit einem deutlichen Interesse am theologischen Grundsatz, nicht aber am konfessionellen Gezänk».

Dass in Konzepten wie Akkulturation, Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung die Entwicklungen der frühneuzeitlichen Gesellschaft nur bedingt abgebildet werden können, zeigt Walter Salmen in seinem Beitrag zum «Bauerntanz» eindrücklich. Zu Beginn behandelt er den Terminus und Topos «Bauerntanz» und analysiert die unterschiedlichen Positionen von Luther, Calvin und Zwingli zu diesem Thema. Anhand mehrerer Beispiele zeigt Salmen schliesslich, wie «überkonfessionell» das Phänomen der Tanzfeindlichkeit im Zeitalter der Reformation zu betrachten und entsprechend differenziert zu beleuchten ist.

Am Beispiel des barocken Pfarrkirchenbaus versucht Peter Hersche, die im Titel zu seinem Beitrag formulierte These «Katholische Opulenz kontra protestantische Sparsamkeit», zu belegen. Hersche untersucht vor allem die Gebiete in der alten Eidgenossenschaft, vornehmlich Bern und Luzern, wobei aber auch andere Kantone einbezogen werden. Als Gegenbeispiel zur auf der These der Sozialdisziplinierung fussenden Forschung betont Hersche die Unterschiede der konfessionellen Kulturen, welche durch den Prozess der Konfessionalisierung entstanden. Nach einem Abstecher zu Max Weber bringt es Hersche auf den Punkt: «Die Barockkirchen, die gebauten wie die nicht gebauten, sind der architektonische Ausdruck der tiefen Spaltung Europas in zwei grundsätzlich verschiedene konfessionelle Kulturen.»

Der Herausgeber widmet sich in seinem Beitrag anhand einer äusserst profunden Analyse der Kirchenrechnungsbücher den englischen Landgemeinden im Zeitraum von 1530 bis 1560. Kümin stellt seine Resultate mit Blick auf den Schwerpunkt des vorliegenden Bandes schliesslich in einen grösseren Zusammenhang, indem er die Unterschiede (Kommunalisierung) und Gemeinsamkeiten (Relevanz kommunaler Normen und Interessen) des Reformationszeitalters in England und im Reich herausarbeitet.

Den Abschluss des Bandes bildet der Artikel von Petr Stefanovitch zur russischen Pfarrei im 16. und 17. Jahrhundert. Stefanovitch legt seinen Schwerpunkt auf das Gebiet des Moskauer Staates. Wie Kümin vergleicht auch er die Resultate seines Beitrages mit den Forschungen zur «Landgemeinde und Kirche» in Europa. So finden sich gemäss Stefanovitch zwischen den russischen und den westeuropäischen religiösen Strukturen und Phänomenen zwar Ähnlichkeiten, diese seien aber nicht in den juristischen Grundlagen und formalen Aspekten zu finden, sondern zeigten sich in bestimmten allgemeinen Prinzipien und einer vergleichbaren Dynamik.

«Kommunale Strukturen implizierten keine Prädisposition für eine bestimmte Theologie», so Beat Kümin in seiner Einführung zum vorliegenden Band. Für ein vollständiges Bild fehlen leider die Beispiele aus Frankreich, Italien oder Spanien. Damit ist ein gesamteuropäischer Vergleich (noch) nicht möglich. Der Ansatz der Betrachtung der Organisationseinheit Gemeinde aus epochen-, konfessions- und länderübergreifender Perspektive ist dennoch zu würdigen. Alles in allem liegt hier ein lesenswertes Buch vor. Die gut recherchierten Beiträge sind sehr informativ und bieten dem Leser einen profunden Einblick in die jeweils bearbeitete Region und gleichzeitig einen (teil-)europäischen Überblick.

Freiburg Erich Gollino

Robert Jütte, *«Ein Wunder wie der goldene Zahn». Eine unerhörte Begebenheit aus dem Jahre 1593 macht Geschichte(n)*, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2004, 143 S., Abb.

Im Sommer 1593 wird im Munde eines siebenjährigen Knaben, der in einem kleinen schlesischen Dorf lebt, ein Goldzahn gefunden, der allem Anschein nach von selbst gewachsen ist. Drei Jahre später stellt sich heraus, dass der vermeintliche Wunderzahn von Menschenhand geschaffen wurde, wobei es sich beim fraglichen Objekt um eine Art Zahnkrone gehandelt haben muss. Dies ist, aufs stärkste verkürzt, die Geschichte, die Robert Jütte in seinem Buch erzählt. Was sie über ihren anekdotischen Reiz hinaus für die Geistes- und Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit interessant macht, ist der Umstand, dass das schlesische Zahnwunder in seiner Zeit hohe publizistische Wellen warf. An der Frage, ob der Goldzahn natürlichen oder übernatürlichen Ursprungs sei, entzündete sich ein lebhafter Gelehrtenstreit. Zur Diskussion standen in diesem Zusammenhang nicht nur physiologische Gegebenheiten, z.B. das Problem, wie auf natürliche Art und Weise ein solcher Zahn vom menschlichen Körper hervorgebracht werden könne. Mindestens ebenso bedeutsam war die zu mancherlei Spekulationen Anlass gebende Frage, wie die Erscheinung zu deuten sei.

Vor dem Hintergrund der allgemeinen Türkenangst, die auch im «Wunderjahr» 1593 durch Grenzkämpfe und den Ausbruch eines neuen Krieges geschürt wurde, erstaunt es wenig, dass der goldene Zahn als glückverheissendes Vorzeichen interpretiert wurde. So brachte der Tübinger Gräzist Martin Crusius den Zahn mit dem siebenbürgischen Fürsten Sigismund Báthori in Verbindung, der sich 1595 mit Rudolf II. gegen die Türken verbündet hatte und auf dem viele Hoffnungen ruhten. Crusius' Ansicht nach war Sigismund ein Werkzeug Gottes und der Zahn ein Siegeszeichen. Der Gelehrte verfasste einen entsprechenden Brief an den Fürsten, den er diesem zuzustellen versuchte, nicht ahnend, dass Sigismund bald entmachtet werden sollte. Ohne zu verzagen «passte» Crusius darauf «seine Auslegung einfach den veränderten Zeitverhältnissen an» (S. 66) und verlegte seine Hoffnungen auf das Haus Österreich.

Robert Jütte verfolgt die Geschichte vom schlesischen Goldzahn, deren Weitergabe mit der Entmystifizierung im Jahr 1596 nicht abbrach, in alle ihre Verästelungen. Von jeder Epoche wurde sie mit zeitspezifischen Bedeutungen aufgeladen: Dem französischen Frühaufklärer Fontenelle diente sie beispielsweise als Exempel für seine Orakelkritik; ausgerechnet auf ihn und die von ihm zitierten Ereignisse um den falschen goldenen Zahn berief sich der Revisionist und Holocaust-Leugner Robert Faurisson, um die von ihm postulierte Notwendigkeit der ständigen Neubewertung «angeblicher» Tatsachen philosophisch zu verbrämen. «Das Unglaublichste ist also», schliesst Jütte, «dass eine wundersame Geschichte aus ferner Vergangenheit auch heute noch instrumentalisiert werden kann, um in der Gegenwart Geschichtsklitterung übelster Art zu betreiben» (S. 118). Diese Einsicht ist zwar bitter, gehört aber zu den Erkenntnissen, die in diesem erhellenden und höchst unterhaltsamen Buch vermittelt werden. Robert Jütte zeigt damit auf hübsche Weise, dass keine Geschichte zu gering ist, um von der Geschichtsschreibung aufgegriffen zu werden.

Bern Georg Modestin

Marzio Bernasconi, *Il cuore irrequieto dei papi. Percezione e valutazione ideologica del nepotismo sulla base dei dibattiti curiali del XVII secolo*, Bern, Peter Lang, 2004 (=Freiburger Studien zur Frühen Neuzeit, Bd. 7), 256 S.

Die Existenz eines päpstlichen «Nepotismus» ist nichts Neues, schon im Mittelalter spielten die Verwandten der Pontifices eine bedeutende Rolle innerhalb der kurialen Herrschaftsorganisation. Papsthistoriographen wie Gregorovius und Ranke beschrieben das Verhältnis der Päpste zu ihren Verwandten, ohne ihre protestantisch-liberale Sichtweise

verbergen zu wollen. Aus apologetischen Gründen verurteilte hingegen Ludwig von Pastor das Phänomen in seiner monumentalen Papstgeschichte, soweit er es nicht gänzlich ausblendete. Erst seit den 1960er Jahren, im Zuge eines wachsenden allgemeinen Interesses an sozialgeschichtlichen Fragestellungen, wurden Kategorien und ein begriffliches Instrumentarium entwickelt, welche es erlauben, den päpstlichen Nepotismus als Phänomen seiner Zeit zu beschreiben und einzuordnen. Seither sind gerade auch in der deutschsprachigen Geschichtsforschung zahlreiche einschlägige Studien entstanden. Marzio Bernasconi untersucht nun in seiner Freiburger Dissertation die zeitgenössische Nepotismus-Diskussion im 17. Jahrhundert und liefert gewissermassen die Innensicht einer zunehmend kontrovers geführten Debatte.

Verwandtenförderung als gesellschaftliche Realität war beileibe keine römische Spezialität, sondern eine an allen europäischen Höfen und in allen sozialen Schichten gängige, nicht nur akzeptierte, sondern gar selbstverständliche Praxis. Die römische Situation unterschied sich von allen anderen indes durch den doppelten Charakter der päpstlichen Wahlmonarchie mit seinem gleichzeitig weltlichen wie geistlichen Herrschaftsanspruch, was einerseits zu einem permanenten Wechsel von regierenden Aufsteiger-Familien führte, welche durch rasches Äufnen von sozialem und ökonomischem Potenzial ihre neu errungene Position zu perpetuieren suchten. Zum anderen – und dies war je länger desto mehr besonderer Anlass zu Kritik – kamen die dafür notwendigen beträchtlichen finanziellen Mittel zu einem grossen Teil aus kirchlichen Einnahmequellen, welche allerdings regelmässig mittels päpstlicher Dispens in den Erbteil der weltlichen Familienmitglieder flossen und somit der Kirche und der Gemeinschaft der Gläubigen verloren gingen.

Bernasconis Studie basiert auf der Sichtung und Auswertung zahlreicher zeitgenössischer Handschriften und Druckwerke aus den Beständen von Geheimarchiv und Bibliothek des Vatikans, welche im Umfeld der römischen Kurie des 17. Jahrhunderts entstanden sind. Nach sorgfältiger Analyse der einzelnen Texte listet er die Hauptaussagen – ohne dass allerdings ordnende Kriterien ersichtlich sind – als Argumente pro und contra Nepotismus auf. Dabei wird überzeugend deutlich gemacht, wie mit zunehmender Dauer die päpstliche Verwandtenförderung immer stärker unter Rechtfertigungsdruck geriet, die Fronten jedoch keineswegs entlang nutzniessenden Familien samt Entourage einerseits sowie familienfernen Kreisen der Kurie andererseits verliefen. Beträchtlichen Rückhalt genoss der Nepotismus nicht zuletzt im Kardinalskollegium selbst, dessen Mitglieder ja potenziell vom eingespielten System zu profitieren hofften. Bei allen Argumenten, welche zugunsten eines Nepotismus ins Feld geführt wurden – etwa das Vertrauensverhältnis zwischen Papst und Verwandten, welches die Wahrnehmung der Regierung erst garantiere – setzten sich doch zunehmend kritische Stimmen durch, hauptsächlich theologisch argumentierend und auf Missbräuche und einhergehenden Ansehensverlust für Papsttum und Kirche verweisend.

Diese Ambiguität gegenüber dem Phänomen Nepotismus spiegelt sich daher auch in den päpstlichen Verlautbarungen selbst wider. Bernasconi untersucht in einem zweiten grösseren Abschnitt die wichtigsten offiziellen Dokumente, beginnend mit dem Pontifikat Pauls V. Borghese (1605–1621). Mit Alexander VII. Chigi (1655–1667), der nach anfänglicher Zurückhaltung seinen Verwandten gegenüber das päpstliche Füllhorn in reichem Masse über die Nepoten leerte, waren es vor allem Klemens IX. Rospigliosi (1667–1669) und Innozenz XI. Odescalchi (1676–1689), welche Anstalten machten, das bisherige System zu hinterfragen. Aber erst Innozenz XII. Pignatelli (1691–1700) schaffte mit der Bulle «Romanum decet Pontificem» vom 23. Juni 1692 den quasi-institutionellen Nepotismus offiziell ab, ohne jedoch das Phänomen an sich beseitigen zu können. Denn auch im 18. Jahrhundert werden die Päpste Neffen zu Kardinälen ernennen, deren informeller Einfluss – so kann vermutet werden – gerade wegen des inoffiziellen Charakters gar noch grösser sein konnte, als in einem institutionell verankerten System.

Schattdorf Ulrich Köchli

Aram Mattioli/Markus Ries/Enno Rudolph (Hg.), *Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen. Europa 1770–1848* (=Kultur – Philosophie – Geschichte. Reihe des Kulturwissenschaftlichen Instituts Luzern, Bd. 1), Zürich 2004, 304 Seiten.

Der als erster Band der interdisziplinären Reihe «Kultur – Philosophie – Geschichte» erschienene Sammelband «Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen» unter der Leitung von Aram Mattioli, Markus Ries und Enno Rudolph geht auf eine internationale Tagung zurück, die im März 2002 an der Universität Luzern stattfand. Im Zentrum des thematisch und konzeptionell attraktiven Bandes steht ein multidisziplinärer Blick namhafter Autorinnen und Autoren auf die Vorstellungen von Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen zwischen 1770 und 1848.

In seiner theoretischen Einführung bezeichnet Aram Mattioli Intoleranz als Strukturmerkmal «vor- und antidemokratischer Systeme», verweist aber zugleich auf auch demokratischen Systemen inhärente Ambivalenzen von Toleranz und Intoleranz. Dem sozial- und kulturwissenschaftlichen Ansatz des Buches legt Mattioli eine Definition von Intoleranz zugrunde, welche jene als Ausdruck von Definitionsmacht und asymmetrischer gesellschaftlicher Beziehungen bezeichnet, als Grundlage für die Konstruktion von Differenz und Identität, welche Regelung von Inklusion und Exklusion bestimmt, als Generator von Mechanismen also, die das «Eigene» total setzen und dem «Anderen» entgegenstellen.

Ambivalenzen und Spannungsfelder, die sich aus der Präsenz dieser Mechanismen auch in auf einem sogenannten aufklärerischen Toleranzgedanken aufbauenden Gesellschaften ergeben, liegen verschiedenen der Tagungsbeiträge zugrunde, die sich mit Mechanismen, Ursachen und Erscheinungsformen von Intoleranz in der europäischen Sattelzeit zwischen dem Ende des 18. und der Mitte des 19. Jahrhunderts beschäftigen. Äusserst ausgeprägt zeigt sich dies in den die diskursive und die Handlungsebene betreffenden, Inklusion und Exklusion steuernden Widersprüchlichkeiten im Verhältnis zwischen den christlichen Konfessionen sowie zwischen denselben und religiösen Minderheiten, so besonders ausgeprägt gegenüber den Juden. Diesem Thema widmet sich Helmut Berding in seinem Beitrag zur Judenemanzipation in Deutschland.

Ausgehend von einem begriffs- bzw. konzeptgeschichtlichen Zugang zeigt Jürgen Habermas auf, welche Rolle der religiöse Faktor im Komplex von Toleranzdiskussion und Ausgestaltung rechtsstaatlicher Demokratien gehabt hat. Für die heutigen multikulturellen Gesellschaften plädiert Habermas für den Primat der Staatssbürgerschaft und die Identifikation mit einer politischen Kultur.

Mit dem Verhältnis von Intoleranz und Konfessionalismus im 16. und 17. Jahrhundert befasst sich Kaspar von Greyerz, was er anhand von drei Diskursfeldern einleuchtend angeht: das Feld der Kontrovers-Theologie, jenes der obrigkeitlich-staatlichen Ebene und jenes der Lebenswelt der kommunalen Ebene, womit er grundlegende sozial-, kultur- und erfahrungsgeschichtliche Perspektiven für einen religionsgeschichtlichen Zugang integriert, welche in ihrer Systematik auch für Forschungen zu späteren Jahrhunderten anschlussfähig sind.

In seinem Beitrag über die kirchliche und staatliche Bücherzensur aus kommunikationsgeschichtlicher Perspektive und Fragen nach der Schaffung und Regelung von Definitionsmacht eröffnet auch Markus Ries ein interessantes Feld für die Religionsgeschichte. In Bezug auf den Katholizismus stellen sich in diesem Bereich weitere Fragen wie jene nach dem Zusammenhang von Zensur bzw. Indizierung, Kanonisierung und Ultramontanisierung, was Olaf Blaschke in seinem Artikel zur Konfessionalisierung im Katholizismus des 19. Jahrhunderts mit dem Konzept der «internen Konfessionalisierung» angeht.

Der innovative Sammelband verweist in seinem interdisziplinären Sammelband, der zentrale Fragen der Forschung mit grossem gesellschaftlichem Attraktivitätsgehalt aufgreift, auf die Komplexität und Mehrschichtigkeiten von Identitätskonstruktion und Exklusion in frühneuzeitlichen wie neuzeitlichen Gesellschaften. Die Konzepte Toleranz und

Intoleranz, wie sie von den Beiträgen verwendet werden, fügen sich in die von der Soziologie, aber auch von der Kultur- und Sozialgeschichte der letzten Jahre vielfach verwendeten Konzepte Inklusion und Exklusion, Identität und Differenz, Selbst- und Fremddefinition ein. Im Unterschied zu diesen Konzepten ist das Begriffspaar Toleranz/Intoleranz jedoch eindeutig normativ und – gerade in seiner Historizität – politisch geprägt, weshalb sich für mich Fragen nach seinem analytischen Mehrwert und seiner konzeptionellen Verankerung stellen. So scheinen mir Toleranz und Intoleranz vielmehr Untersuchungsfelder innerhalb der Erforschung von Mechanismen der Identitätskonstruktion, von Diskursen und Politiken der Ausgrenzung bis hin zu Gewalt, Verfolgung und Genozid zu sein. Gerade die historischen Beiträge des vorliegenden Sammelbandes demonstrieren, dass nicht zuletzt ein begriffsgeschichtlicher, kontextualistischer Zugang zu den Konzepten Toleranz und Intoleranz sinnvoll ist, gerade auch im Sinne einer konstruktivistischeren Perspektive auf die Normativität dieser Konzepte selbst. In religionsgeschichtlicher Sicht auf Toleranz und Intoleranz böten zudem Fragen der Interaktion verschiedener konfessioneller Kommunikationsgemeinschaften ein weiteres, gerade auch mikrohistorisch anzugehendes Forschungsfeld.

Freiburg Franziska Metzger

Albrecht Beutel/Volker Leppin (Hg.), *Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen «Umformung des Christlichen»*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2004 (=Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 14), 272 S.

Dieser Band enthält 15 Beiträge der ersten beiden Jahrestagungen des von Kurt Nowak gegründeten Arbeitskreises «Religion und Aufklärung» und befasst sich mit einem Lebensthema Emanuel Hirschs, wie der Untertitel andeutet, nämlich mit der «Umformung des Christlichen». Dabei wird nicht nur systematisch über Religions- und Christentumstheorien der Aufklärung reflektiert, sondern auch auf Personen, Milieus und Mentalitäten eingegangen. Es wird sowohl konfessionsübergreifend als auch interdisziplinär gearbeitet. Im Folgenden werden ausführlicher diejenigen Artikel behandelt, die expliziter auf das Thema des Untertitels eingehen, andere können nur summarisch referiert werden.

Die ersten drei Beiträge sind mit «Entwicklungslinien» betitelt. Friderike Nüssel befasst sich mit der «Umformung des Christlichen im Spiegel der Rede vom Wesen des Christentums». Sie untersucht, inwiefern die von Emanuel Hirsch formulierte Umformungsthese des christlichen Denkens auf die Frage nach dem Wesen des Christentums zu beziehen ist. Gemäss Hirsch (1939) änderte sich das christliche Denken zur Zeit der Aufklärung auf zweierlei Weise. Erstens konnten die «weltanschaulichen und geschichtlichen Voraussetzungen, die das altevangelische Christentum von dem Christentum vor ihm übernommen hatte, der zu ihrem eignen Sehen und Denken sich bekennenden Humanität nicht standzuhalten» (Hirsch, Das Wesen des Christentums, 131; zit. nach Religion und Aufklärung, 16). Zweitens bestehe die Umformungskrise «darin, daß sich das seiner Selbständigkeit bewußte abendländische Menschentum in eigner Rechenschaft darüber klar zu werden sucht, was Christentum und Kirchentum als Geschichtsmacht für sein Leben in den vergangnen Jahrhunderten bedeutet haben, und was sie ihm als solche in der Zukunft noch werden bedeuten können. Das Christliche muß sich rechtfertigen vor dem Forum der zum Bewusstsein ihrer selbst erwachten europäischen Menschlichkeit.» (Hirsch, Das Wesen des Christentums, 132; zit. nach Religion und Aufklärung, 16) Johann Joachim Spalding, bedeutender neologischer Kirchenmann zur Zeit Friedrichs des Grossen, kritisierte die Dogmen der Kirche und stellte die wesentlichen Lehren des Christentums dar. Dabei übersah er, dass er gerade das tat, was er den Orthodoxen vorwarf, nämlich den Glaubensinhalt in Glaubenslehren normativ festzulegen. Johann Salomo

Semler erkannte, dass alle Aussagen über das Wesen des Christentums geschichtlich bedingt und relativ gültig waren und dass es deshalb schwierig war, das Wesen des Christentums überhaupt zu bestimmen. Letztere Einsicht unterscheidet Semler von den anderen Neologen.

Christopher Voigt widerlegt in seinem Artikel «Der englische Deismus in Deutschland. Ein Beitrag zur ‹Umformung des Christlichen›?» die These, der englische Deismus habe das Geistesleben Deutschlands in der Zeit der Aufklärung grundlegend geprägt. Stattdessen zeigt er auf, dass die deutschen Gelehrten in ihren theologischen Diskursen nicht auf deistische Argumentationen zurückgriffen, sie waren nämlich antideistisch eingestellt und kannten die Quellentexte der Deisten nicht. Trotzdem habe der englische Deismus dazu beigetragen, die Krise der Religion und Theologie wahrzunehmen. Die literarische Alternativkultur der englischen Deisten zwang die protestantischen Theologen, in theologischen Fragen Stellung zu beziehen, wenn sie nicht zur Bedeutungslosigkeit herabsinken wollten.

In seinem Aufsatz «Antiaufklärerischer Kulturtransfer als ‹Umformung christlicher Praxis›. Erweckung und Mission im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert» zeigt Thomas Fuchs auf, dass die Erweckungsbewegung sich zwar inhaltlich von der Aufklärung abgrenzte, aber sich gleichzeitig an Kommunikations- und Sozialisationsformen, Semantik und Utopie und Missionsideen der Aufklärung orientierte. Die 1779/80 gegründete «Deutsche Christentumsgesellschaft» mit Sitz in Basel beispielsweise sei nach aufklärerischem Vorbild als bürgerlicher Verein organisiert, der gegenüber anderen Konfessionen tolerant sei und sich als Mitte eines Kommunikationsnetzes sehe, das klassische Medien der Aufklärung wie Brief, Zeitschrift und Roman verwende. Die aufklärerische Utopie der Weltbürgergesellschaft habe das eschatologische Denken der Basler Erweckten verändert. Sie erwarteten nicht mehr das plötzliche Einbrechen des Reiches Gottes, sondern das allmähliche Kommen des Himmelreiches.

Neun Artikel befassen sich mit einzelnen Personen, wie Luise Adelgunde Viktoria Gottsched, der Frau des Leipziger Literaturprofessors Johann Christoph Gottsched, die in einer anonym erschienenen satirischen Predigt die orthodoxe Homiletik kritisierte, Eulogius Schneider, der als katholischer Aufklärer beispielsweise für die Abschaffung des Zölibats plädierte und Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, der mehr rationalistisches theologisches Gedankengut rezipierte, als er vorgab.

Christoph Bultmanns Beitrag trägt den Titel «Langweiliges Wissen. Die Wahrheiten des Hermann Samuel Reimarus». Er vertritt die These, dass die Wahrheiten, die gemäss Hermann Samuel Reimarus das Wesen der Religion ausmachten, ebenso langweilig seien, wie diejenigen seiner orthodoxen Gegner, indem er das Buch «Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion» von 1754 analysiert.

Thomas K. Kuhn befasst sich mit «Volksaufklärung und Dorfgeschichten im späten 18. Jahrhundert. Johannes Toblers ‹Idee von einem christlichen Dorf› (1766)». Gemäss Kuhn kommen in der Schrift des Zürcher Pfarrers Tobler alle wesentlichen Merkmale der Volksaufklärung vor wie Gehorsam der Dorfbevölkerung gegenüber Obrigkeit und Pfarrer, Kindererziehung und soziales Handeln insbesondere gegenüber den Armen. Tobler entwirft ein Dorf, das geprägt ist von aufklärerischen Idealen, zum Beispiel von kommunikativem Verhalten und einer «demokratischen» Struktur, in der wichtige Entscheidungen gemeinsam getroffen werden.

Jens Wolff weist u. a. nach, dass Immanuel Kant in der Schrift «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» von 1793 die verwendeten Bibelstellen vor allem moralphilosophisch interpretiert.

Volker Leppin zeigt anhand der Schrift «Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen» von 1798 auf, dass Johann Gottfried Herder in der Funktion des Generalsuperintendenten die traditionelle lutherische Sicht von der Realpräsenz Christi beim Abendmahl

vertritt. Herders persönliche Sichtweise, die sich dem zwinglischen Abendmahlsverständnis angenähert habe, schimmere jedoch zwischen den Zeilen durch. Fast unmerklich habe eine «Umformung» des Christlichen stattgefunden.

Hans-Martin Kirn benennt seinen Vortrag «‹Ihr Palästina ist sodann da, wo sie leben und edel wirken [...]›. Juden und Judentum bei Johann Gottfried Herder (1744–1803).» Er begründet, inwieweit Herder sowohl Antisemitismus als auch Zionismus gefördert hat.

Angelika Dörfler-Dierken untersucht, wie sehr «Friedrich August Gottreu Tholucks Konstruktion eines Bildes der Aufklärung» die nachfolgenden Generationen beeinflusste. Tholuck gehörte der Erweckungsbewegung an und kämpfte als Professor in Halle gegen Rationalisten, wie Julius August Ludwig Wegscheider und Wilhelm Gesenius. Er war Initiator der «Real-Encyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche» und verfasste die grundlegenden Artikel zu Aufklärung und Rationalismus dieses Standardwerks. Tholuck wertete die Vernunft ab und wünschte sich einen lebendigen Glauben an Stelle einer starren Lehre. Gemäss Tholuck trügen Aufklärung und Rationalismus zur Zerstörung der Kirche und des Staates bei. Trotz seines negativen Bildes der Aufklärung war auch Tholuck von dieser Geistesströmung geprägt, wenn er zum Beispiel die Erfahrung betont.

Die drei letzten Beiträge sind Milieus und Mentalitäten gewidmet, der «katholischen Aufklärung als Kommunikationsgeschehen», dem Begräbnis und der Leichenpredigt. Bernhard Schneider geht auf die «Entwicklung und Bedeutung der aufklärerischen Presse im frühen 19. Jahrhundert» ein und kommt zum Schluss, dass die katholisch-aufklärerische Presse sich geographisch auf das Grossherzogtum Baden und das Königreich Württemberg beschränkte, sich hauptsächlich an die Geistlichen richtete und deshalb kaum in die Breite wirkte.

Diese Publikation ist eine reiche Fundgrube zu Fragen um «Religion und Aufklärung». Jeder Beitrag erweitert den eigenen Horizont und vertieft das Wissen um das Phänomen der Aufklärung. Es wird deutlich, dass die «Umformung des Christlichen» in der Aufklärung bis heute nachwirkt. Wer unserer eigenen christlichen Kultur und den Kirchen unserer Zeit auf die Spur kommen will, muss sich mit Religion und Aufklärung auseinandersetzen.

Wettingen Christine Stuber

Mariano Delgado/Klaus Koch/Edgar Marsch (Hg.), *Europa. Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches*, Freiburg Schweiz/Stuttgart, Universitätsverlag/W. Kohlhammer, 2003 (=Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 1), 483 S. und 15 Abb.

Vom 15. bis 18. März 2000 fand an der Universität Freiburg Schweiz ein interdisziplinäres Kolloquium statt, das dem Einfluss des alttestamentlichen Danielbuches auf die europäische und Weltgeschichte nachspürte. Es gibt keine alttestamentliche Schrift, die eine solche Rezeption in zweitausend Jahren abendländischer Geschichte erfahren hat wie das Buch Daniel. In ausserordentlichem Masse wurde dadurch die Phantasie der Bibelexegeten, aber auch der Politiker und Staatsmänner beeinflusst. Ging es doch um nichts anderes als um den Versuch, in die Zukunft zu schauen, den Lauf der Weltgeschichte herauszufinden und die Zeit der Wiederkunft Christi mit dem Weltgericht und dem Weltende im Voraus zu berechnen.

Für den Leser des vorliegenden Buches wird hier ein faszinierender Gang durch mehr als zweitausend Jahre europäischer Geistesgeschichte eröffnet. Anhand der Vier-Reiche-Abfolge bei Daniel versuchten die Exegeten, die Abfolge der Zeiten zu ergründen. Mit dem vierten Reich (nach dem babylonischen, dem medisch-persischen und dem makedonischen Reich Alexanders des Grossen) wurde das Imperium Romanum samt seinen

Rechtsnachfolgern, dem deutschen und dem byzantinischen Kaisertum, dem römischen Primat der Päpste, dem russischen Zarenreich bezeichnet, das bis zum Ende der Zeiten reichen und dann von einem fünften Reich, dem Friedensreich, abgelöst wird, das aber noch aussteht. Der Fortbestand des Römischen Reiches erfüllte eine eschatologisch-stabilisierende Aufgabe, denn solange es bestand, konnte das vor dem fünften Reich heranbrechende Ende der Welt als aufgeschoben gelten.

Das Danielbuch diente nicht nur zur Legitimation politischer Führungsansprüche verschiedener Grossmächte, sondern auch zur Rechtfertigung des reformatorischen Anspruchs, die Papstkirche des «Antichrist» durch die «wahre» Kirche der «Heiligen» abzulösen. Mit der kolonialen Expansion der führenden westeuropäischen Nationen nach Übersee erfolgte eine Ausweitung des «danielischen» Bewusstseins nach Nord- und Südamerika, die konfessionell und kulturell anders geprägt waren. Die Konflikte zwischen dem angelsächsischen und lateinischen Amerika haben hier ihre Wurzel.

Erst in der Aufklärungszeit konnte nachgewiesen werden, dass das ursprünglich ins 5./6. vorchristliche Jahrhundert angesiedelte Buch eine Schöpfung des 2. vorchristlichen Jahrhunderts der Makkabäerzeit sei und sich ganz konkret auf die jüdische Geschichte beziehe. Nun hörten allmählich die Versuche auf, die Visionen Daniels zu waghalsigen heilsgeschichtlichen Spekulationen zu verwenden. Letzte derartige Spuren sind jedoch noch im 20. Jahrhundert zu finden.

Die Herausgeber dieses Bandes hoffen, einen wissenschaftlichen Beitrag zur Verständigung und zum Frieden in der heutigen Welt zu leisten. Zur Vermeidung der von vielen heraufbeschworenen Schreckensvision eines «Kampfes der Kulturen» geht es auch darum, durch eine gründliche Erforschung der gemeinsamen Tiefengeschichte, in der die «Dämonen» der Vergangenheit schlummern und latent weiter wirksam sind, Massnahmen zu treffen, die eine solche Katastrophe verhindern können.

Meggen/Luzern Alois Steiner

Philippe Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil, 2004, 304 p.

L'actualité de la thématique de l'identité religieuse par rapport à la laïcité, la proclamation du «retour du religieux» engage Philippe Borgeaud, Professeur d'histoire des religions à l'Université de Genève, dans une étude des plus stimulantes sur la genèse de cette science. Une approche comparative et transhistorique place la focale sur les mécanismes d'échanges, d'emprunts, d'assimilation, et de rejet autour du bassin orientale de la Méditerranée pendant la période hellénistique et romaine; l'auteur offre un prolongement de l'observation avec une partie sur l'avènement du christianisme dans le nouveau monde. En arrière-plan, c'est une réflexion de fond qui est proposée sur les méthodes et exigences actuelles de la discipline et sur certaines notions qu'il s'agit de repenser, à commencer par celle de «religion».

Dans un sens très actuel, c'est le concept de «supermarché» qui prévaudrait pour établir le catalogue des éléments qui relèvent de ce substantif. Mais, explique l'historien, si le «client» a l'impression d'avoir le choix et de pouvoir composer lui-même la religion qui lui convient à partir d'éléments composites sur les étalages d'un genre de «Do it yourself», il ne s'agit là que d'une illusion. Les possibilités de créations originales sont presque nulles: le «marché aux puces» planétaire des mythes, symboles et rites religieux est un ensemble fermé. Aussi aucune religion «nouvelle» ne l'est-elle réellement aux yeux du spécialiste qui peut repérer les emprunts et remplois. Entreprise salutaire de dédramatisation et de clarification, l'histoire des religions peut certes établir la liste des religions qui «ont réussi» (christianisme, bouddhisme et islam en tête, puis judaïsme, traditions de l'Inde et du Japon, taoïsme) et de celles qui sont en voie de disparition (new age, paganisme,

chamanisme, animisme et sorcellerie). Mais en faisant la part des ruptures et continuités, elle vise en premier lieu à déterminer les éléments qui touchent à l'essence de «l'inconscient de la civilisation humaine, plus ou moins refoulé»: les mécanismes anciens qui ont persisté et fondent les formes actuelles de religions.

Pères du comparatisme, les Grecs et les Romains ont développé une analyse synoptique des pratiques et représentations de leurs ancêtres et des Barbares. Sur la base des parentés et différences qu'ils ont observées entre les rites et les mythes qu'ils rencontraient d'un peuple à l'autre, ils ont élaboré un «triangle théologique» dans lequel ils se situaient au point d'équilibre – un «juste milieu» – entre les excès superstitieux de la religion thériomorphisante de l'Egypte et la religion dépouillée des Juifs qui rejetaient le principe de multiplicité des dieux imagés.

Le rapport ambivalent, tantôt d'assimilation, tantôt de dissociation, entre le dieu et son image; l'importance des pratiques rituelles autour des statues de divinités – Sénèque se scandalisant devant la folie superstitieuse; la notion de sacré: telles sont les pierres de touche du modèle.

Le triangle Egypte-Grèce-Judée va devenir la matrice d'une controverse sans fin qui a façonné et façonne encore, dans une certaine mesure, notre manière de penser le religieux. Dans une certaine mesure seulement, car l'émergence du christianisme a bouleversé le modèle antique d'interprétation de l'autre, dès le deuxième siècle, en ramenant toute la diversité des religions à une origine commune, une révélation primitive. La démarche et les interrogations du christianisme vis-à-vis des religions des Nations ne relèvent pas de la curiosité d'un Hérodote, explique Borgeaud, mais d'une apologétique orientée vers la conversion. Le processus élaboré par le christianisme a été d'expliquer les mythes et pratiques du polythéisme par la doctrine de la lumière naturelle et ce qui deviendra son adjuvant au moment des grandes découvertes, l'imitation diabolique: une entreprise de distorsion de l'identité et de déconstruction de la mémoire de l'adversaire.

«L'histoire des religions est issue, pour une bonne part, d'une critique du regard chrétien sur les pratiques rituelles des autres.» La place prépondérante accordée aux religions monothéistes dans les interprétations ne serait autre qu'une séquelle de cette maladie infantile de la branche. Sa constitution en discipline académique non confessionnelle n'aurait pas réussi à l'effacer. Borgeaud invite à redresser la barre, mettant en garde contre les développements d'une histoire des religions encore trop «christiano-orientée». Il en appelle au décloisonnement, à une plus grande attention aux apports des vieilles civilisations polythéistes et aux autres religions, considérées un peu rapidement comme marginales ou poussiéreuses.

Le salut se situerait dans la prise en compte des multiples «champs de l'altérité», et dans le retour, inspiré par «la pensée du doute et l'exercice du scrupule», à la démarche comparatiste originelle des Grecs et des Romains, et au(x) sens le(s) plus ancien(s), antérieur au christianisme impérialiste, du terme «religio».

Fribourg Stéphanie Roulin

Alf Christophersen/Stefan Jordan (Hg.), *Lexikon Theologie. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart, Verlag Philipp Reclam Jr., 2004, 360 S.

Religion erlebt einen Boom. Allerdings nicht als praktizierter Glaube und gelebte Sinndeutung, sondern in den Feuilletondebatten der Qualitätszeitungen und auf den Angebotstischen der Buchläden. Dem gesamtgesellschaftlichen Trend entspricht die Entwicklung in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft. Im Zuge des «cultural turns» entdeck

ten in den letzten Jahren viele jüngere Historikerinnen und Historiker dieses Forschungsfeld. Langsam beginnt sich dieses neue Interesse auch auf universitäre Lehre und schulischen Unterricht auszuwirken.

Der Informationsbedarf ist also gross und dies nicht nur in Bezug auf die geschichtlich nicht oder nur peripher in Europa beheimateten Religionen. Auch das Christentum scheint zu einer Religion geworden zu sein, die erklärt werden muss. Zwar dürfte die Anzahl jener Publikationen, die in den letzten Jahren versuchten, kurz und kompetent in den Islam einzuführen quantitativ kaum übertroffen werden. Aber die Menge jener Bücher und Kompendien, die meist überkonfessionell einen Überblick über die Grundzüge des Christentums geben wollen, hat sich doch ebenfalls stark vermehrt. Hier geht es nicht mehr im Stile eines Harnack, Ratzinger oder Rahner um Propädeutik für angehende Fachleute mit je spezifischem theologischem Ansatz, sondern um die Vermittlung grundlegender Informationen über die christliche Glaubenswelt. Dieses Ziel verfolgt auch das Lexikon Theologie, das auf knappstem Raum den Versuch unternimmt, hundert Begriffe der theologischen Fachsprache vom «Abendmahl/Eucharistie» bis zum «Wunder» verständlich zu machen. Die jungen Herausgeber, ein Historiker und ein Theologe, möchten aber neben «der Bedeutung» der Fachbegriffe auch den «Wandel dieser Bedeutung» nachvollziehbar machen und an «die Erfahrung (heranführen), die in den Begriffen enthalten ist». Mit diesem Anspruch, auf engstem Raum historische Semantik zu betreiben und gleichzeitig eine Art theologischen Fremdwörterduden zu schreiben, haben sie offenkundig viele ihrer namhaften Autoren überfordert. Gerade Theologen scheint es schwer zu fallen, die lange dogmatische Tradition, die oft hinter den Begriffen steckt, eben nicht nur zu referieren, sondern phänomenologisch aufzuschlüsseln. Wenn auch Beiträge wie etwa der von Leo Kardinal Scheffczyk, der zum Stichwort «Maria» einen überaus normativen dogmatischen Traktat liefert, der der überkonfessionellen Ausrichtung des Lexikons kaum gerecht wird, die Ausnahme bleiben: Selten bieten sie mehr als eine ökumenisch austarierte Kurzfassung der Informationen, die man auch in jenen vielbändigen Lexika findet, die sowohl von römisch-katholischer als auch von protestantischer Seite produziert wurden. Auch sprachlich ist kaum ein Unterschied festzustellen. Wahrscheinlich aufgrund des Zwanges zur Verknappung und des steten Gebrauchs theologischer Fachsprache innerhalb der Artikel sind viele Erklärungen gerade theologischer Grundkategorien wie «Eschatologie», «Glaube», «Soteriologie» u.ä. selbst wieder sehr voraussetzungsreich und für den Laien vermutlich nur durch stetes Blättern im gesamten Lexikon verständlich. Diese explizite Wissenschaftsorientierung dürfte an den Bedürfnissen eines grossen Teils der angestrebten Zielgruppe vorbeigehen, die neben professionellen Theologen, Studenten und theologisch Interessierten auch Schüler und in Gemeinde und Schule Tätige umfasst.

Trotz dieser Limitationen ist das Lexikon für Kulturwissenschaftler aber durchaus hilfreich. Wer fundierte Informationen zu den zentralen Grundbegriffen der christlichen Theologie sucht und bereit ist, sich in die theologische Fachsprache einzudenken, dem kann die Anschaffung dieses preisgünstigen und sehr handlichen Kompendiums empfohlen werden.

Bochum Christian Schmidtmann

Hartmut Lehmann, *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2004 (=Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, Bd. 5), 171 S.

Seit einigen Jahren lässt sich eine gewisse Verunsicherung im Umgang mit dem Religiösen feststellen: Nicht nur Religionswissenschaftler haben Max Webers These von der «Entzauberung der Welt» und einem kontinuierlichen Säkularisierungsprozess der westli-

chen Welt kritisch hinterfragt sowie von einer «Rückkehr der Religionen» gesprochen. Auch die breitere Öffentlichkeit wurde von dieser Frage berührt, die als Fundamentalismusvorwurf der USA gegen Teile der islamischen Welt wie auch vice versa gegen vermeintlich fundamentalistische Tendenzen in der nordamerikanischen oder gar «westlichen» Gesellschaft das Medieninteresse auf sich zog. Säkularisierung oder religiöse Erneuerung, Dechristianisierung oder Rechristianisierung stehen sich in den Debatten um den Umgang mit dem Religiösen als Antipoden entgegen.

Diese deutliche Gegenüberstellung scheint indes problematisch. Sie wurde zum einen dadurch aufgeweicht, dass neuere Ansätze der Geschichtswissenschaft die totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts als «politische Religionen» deuteten und damit säkulare als quasireligiöse Bewegungen interpretierten. Zum anderen – und dies ist ein Argument Lehmanns – zeigen sich im internationalen Vergleich, v. a. zwischen europäischen Staaten und den USA, signifikante Unterschiede hinsichtlich der religiösen Entwicklung in den letzten zwei Jahrhunderten. Während sich das Christentum in Europa spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts in einer desolaten Lage befunden habe, sei das «christliche Amerika» erst im 19. Jahrhundert entstanden und seitdem kontinuierlich gewachsen.

Es ist vor allem das wissenschaftliche Erklärungsmodell «Säkularisierung», dem Lehmann sich in seinem Band auf vielfältige Weise nähert. Wesentliche Grundlagen für ein Verständnis davon, was überhaupt als Säkularisierung bezeichnet werden kann, stellen zwei begriffsgeschichtliche Kapitel vor. Lehmann zeichnet darin nach, dass die Termini «Säkularisation», «Säkularisierung» und »Säkularismus» lange Zeit nicht klar getrennt waren und ein genaueres Verständnis von Säkularisierung sich erst seit Ende der 1970er Jahre, v. a. durch den betreffenden Artikel in dem begriffsgeschichtlichen Lexikon «Geschichtliche Grundbegriffe» herausbildete. Während sich «Säkularismus», womit die freidenkerische Richtung George Jacob Holyoakes und in weiterer Bedeutung eine Form des Areligiösen verstanden wurde, als Begriff seit der Mitte des 20. Jahrhunderts verlor, wurde später unter «Säkularisation» v. a. die Enteignung kirchlichen Besitzes um 1800, unter «Säkularisierung» dagegen ein langjähriger Prozess der Entkirchlichung und Profanisierung von Glaubensgegenständen verstanden. Diese Distinktion, so Lehmann, werde seit Mitte der 1990er Jahre wieder in Frage gestellt, wodurch die Kategorien künftig nicht mehr unhinterfragt brauchbar seien. Weitere Kritik übt der Autor an der Irreversibilität, die der Säkularisierung über die Gegenwart hinaus für künftige Zeiten zugemessen wird. Mit Bezugnahme auf Untersuchungen Martin Riesebrodts und Claus Leggewies hält Lehmann die Idee für reizvoll und fruchtbringend, dass die Säkularisierung nicht der endgültige Niedergang des Religiösen sein müsse, sondern ein vorübergehendes «Zwischenspiel der europäischen Geschichte».

Nicht nur trotz dieser Bedenken, sondern gerade wegen der Notwendigkeit eines diskursiven Umfelds, in den der problematische Begriff «Säkularisierung» immer gestellt werden muss, um funktionabel zu bleiben, hält Lehmann an ihm fest und erläutert die Unterschiede zu den Konzepten der «Transformation des Religiösen» sowie zur «Rückkehr der Religionen». Er betont dabei vier Bedeutungsebenen: 1. die Vorstellung von Säkularisierung als das Nachlassen religiösen Wissens und der Ausübung von Religion; 2. Säkularisierung des kulturellen und geistigen Lebens als Folge der wissenschaftlichen Fortschritte; 3. Säkularisierung als Verlustbilanz des Deutungsmonopols der Kirchen; 4. Säkularisierung als allgemeine Transformation der Kultur, die von innerweltlichen Orientierungen und Fluchtpunkten bestimmt ist. Vorteile des Säkularisierungsmodells seien sein interdisziplinärer Anspruch, seine Anwendbarkeit auf Prozesse der «longue durée» und sein Potential, der europäischen Geschichte ein spezifisches Profil («europäischer Sonderweg») zu geben. Dagegen stünden als Nachteile die Vorstellung der Säkularisie

rung als irreversibler Entwicklung, ihre Benutzung im Kontext der Transformation des Religiösen aus dem öffentlichen Bereich in Privatsphären und die Abgrenzung zu den Modellen der Transformation des Religiösen und der Rückkehr der Religionen.

Eine grosse Stärke von Lehmanns Band besteht in der grundlegenden Problematisierung, die der Begriff «Säkularisierung» erfährt. Zwei weitere ebenso beachtenswerte Schwerpunkte bilden die Periodisierung des «Prozesses einer progressiven Säkularisierung» sowie der Vergleich kirchlich-religiöser Entwicklungen in Europa und den USA. Mit Blick auf das Gemeinschaftschristentum des 19. Jahrhunderts, seine Traditionssuche im Pietismus und seine Weiterentwicklung während des Nationalsozialismus stellt Lehmann ein Modell der Herausbildung einer säkularen Weltordnung vor, das er in drei Phasen unterteilt, zwischen denen es Phasen der Auseinandersetzung mit dem Phänomen «Säkularisierung» gegeben habe: Den ersten Säkularisierungsschub sieht der Göttinger Historiker in der Zeit von der Französischen Revolution bis zum Ende des Wiener Kongresses, ein zweiter sei zwischen 1848 und 1878 zu erkennen, ein dritter ziehe sich vom Ausbruch des Ersten Weltkriegs bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs. Kennzeichnend für den ersten Schub sei v. a. die aufklärerische Kirchenkritik, charakteristisch für den zweiten die Erklärung der Nation zum höchsten Gut und für den dritten die Entchristlichung des privaten sowie die Politisierung des öffentlichen und wissenschaftlichen Lebens. Man mag dieser Periodisierung entgegenhalten, dass sie zu stark auf die grossen politisch-sozialen Zäsuren der Geschichte bedacht ist, gleichwohl kann Lehmann sein Modell als geeigneten heuristischen Vorgriff ausweisen, um für ein differenzierteres Bild der Säkularisierung zu werben.

Überhaupt ist Lehmanns Band zum grossen Teil weniger eine Präsentation von Ergebnissen als der Versuch, neue Forschungen zum Thema anzuregen. Dies wird am deutlichsten in seinem Plädoyer für einen internationalen Vergleich. Allein die Kontrastierung der deutlich unterschiedlichen Entwicklungen in den USA und in Europa reicht aus, um die Notwendigkeit von Studien zu betonen, in denen Säkularisierungs- bzw. Christianisierungsphänomene im national-vergleichenden Kontext untersucht werden. Mögliche Ergebnisse solcher Studien deutet Lehmann bereits an: So könnte die Untersuchung von Migrationsverhalten grössere Bedeutung für die Erklärung religiöser Haltungen erhalten als bislang. Auch das Gewicht, das der «freie Markt der Religionen und Ideologien» innerhalb einzelner Gesellschaften und Subgesellschaften erhält, scheint für die Entwicklung religiöser Haltungen wie kirchlicher Zugehörigkeitsgefühle von grosser Bedeutung.

Sicherlich sind die Perspektiven Lehmanns begrenzt: So beschränkt der Autor trotz seiner Forderung nach Internationalität seine eigenen Untersuchungen stark auf den deutschen Raum und dort v. a. auf den Protestantismus. Auch tauchen in den zehn Kapiteln, die fast alle bereits als Einzelpublikationen veröffentlicht wurden, Redundanzen in der Argumentationsführung und den Beispielen auf. Diese Nachteile wiegen aber leicht im Vergleich zu den hier skizzierten methodischen Anstössen und den neuen Untersuchungsgebieten einer künftigen Säkularisierungsforschung, auf die Lehmann aufmerksam macht. Dass diese Forschungen dabei über den rein wissenschaftlichen Bereich hinaus auf die Sphären von Politik und Gesellschaft Einfluss haben werden und nehmen sollten, ist ein Credo, zu dem sich Lehmann am Schluss seines Bands bekennt: Glaubens- und Gewissensfreiheit als «säkularisiertes Derivat älterer Glaubenstraditionen» sei eine notwendige Voraussetzung für einen vitalen religiösen Pluralismus in Europa – auch und gerade in einer Ära der Säkularisierung.

München Stefan Jordan

Hartmut Lehmann (Hg.), *Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa* (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, Bd. 4), Göttingen, Wallstein, 2004, 175 S.

Der Sammelband mit 11 Beiträgen entstand anlässlich einer Tagung in Halle vom 28. bis 30. November 2002, die sich mit dem Thema «Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa» befasste. Die verschiedenen Beiträge beleuchten aus juristischer, religionswissenschaftlicher, historischer und ethnologischer Perspektive das breite Thema. Eine Reihe von Artikeln befasst sich spezifisch mit der Situation und Rolle der Muslime in Europa.

Thilo Marauhn stellt Überlegungen zur «Bewältigung interreligiöser Konflikte in multireligiösen Gesellschaften» an. Er geht davon aus, dass aus der zunehmend multireligiösen Struktur europäischer Gesellschaften ein nicht unerhebliches Konfliktpotential erwachse. Wohl gäben die europäische Verfassung und der europäische Grundrechtskatalog den Rahmen und die inhaltliche Orientierung. Klar sei aber auch, dass gerichtliche Instanzen überfordert wären, jeden interreligiösen Konflikt materiell entscheiden zu müssen. Marauhn plädiert für eine Rückbesinnung auf die zentrale Funktion des Rechts als Rahmenordnung politischer Prozesse. Zur Vermeidung oder Beilegung interreligiöser Konflikte schlägt der Autor einen diskursiven, einen partizipativen und einen edukativen Ansatz vor.

Stefan Magen beleuchtet das Spannungsfeld von «instrumenteller Rationalität und symbolischem Gehalt des Rechts» und zeigt auf, wie insbesondere im Zusammenhang religiöser Konflikte das Recht in seiner Antwort auf eine symbolische Ebene gezogen wird. Magen spricht hierbei vom «überschiessenden Gehalt» des staatlichen Neutralitätsprinzips.

Markus Rau untersucht die «religiöse Diskriminierung in Europa» bezüglich (neuer) religiöser Bewegungen. Namentlich zieht er die deutsche Rechtsprechung mit ein und die Kritik seitens der USA an der Behandlung religiöser und weltanschaulicher Minderheiten. In Europa stellt er ähnliche Tendenzen fest, sich des Themas «Sekten» anzunehmen. Dabei hielten sich die Staaten an den Art. 9 der EMRK zur Religionsfreiheit. Dennoch warnt der Autor vor Tendenzen, wo der Staat – z.B. im Zusammenhang mit der Erstellung von «Sektenberichten» – die auferlegte Neutralität in religiösen und weltanschaulichen Fragen überschreitet. Rau mahnt, dass sich der säkulare Verfassungsstaat vom Toleranzprinzip leiten lassen sollte.

Christian Walter verweist in seinem Beitrag zur «religiösen Toleranz im Verfassungsstaat – Islam und Grundgesetz» darauf, dass vor dem Hintergrund der kulturellen Diversifizierung als einem der Kennzeichen moderner Gesellschaften auch die Herausforderung für die Rechtswissenschaft steige. Er hebt hervor, dass ein rechtlicher Begriff der Kultur gar nicht existiere. An den Fällen des Schächtens und des Kopftuchs der Lehrerin folgert der Autor, dass dem Staat in religiösen Fragen eine Friedenssicherungspflicht zukomme. Grundrechte seien jedoch auch Rechte von Minderheiten und des Einzelnen gegenüber der Mehrheit, wobei aus der Tradition der Aufklärung die religiöse Überzeugung des Individuums im Falle des Kopftuches stärker zu gewichten sei als die – wenn auch starke Wirkung – eines Symbols.

Silvia Tellenbach schreibt über die Streichung des Religionsprivilegs im deutschen Vereinsrecht, das vom Bundestag im Dezember 2001 als Reaktion auf die Terroranschläge in New York beschlossen worden war. Bis anhin galten Religions- und Wertgemeinschaften wie Parteien und Fraktionen vom Geltungsbereich des Vereinsgesetzes ausgenommen. Verboten worden sind dann auch zwei Gruppen. Andere werden vom Verfassungsschutz beobachtet. Die Autorin stuft die Schwelle für das Verbot von Religionsge-

meinschaften in Deutschland jedoch weiterhin als hoch ein. Die Streichung des Religionsprivilegs im Vereinsrecht stelle gewiss einen Schritt im Kampf gegen den Terrorismus dar, andere müssten jedoch folgen.

Tilman Nagel reflektiert den «schariatischen Hintergrund der Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland». Für den Autor geht es bei der Eingliederung der Muslime in eine säkularisierte Gesellschaft nicht bloss um die Anpassung einiger schariatischer Vorschriften und den Verzicht auf andere. Es gehe «um nicht mehr und nicht weniger als um die Ausserkraftsetzung des überkommenen muslimischen Rechtssystems».

Altana Filos befasst sich mit der «religiösen Toleranz im Verfassungsstaat» am Beispiel der staatskirchlichen Strukturen Griechenlands, die durch eine von Misstrauen geprägte gegenseitige Abhängigkeit geprägt sei. Dabei bedeute eine eventuelle Trennung von Kirche und Staat in Griechenland noch keine Abkehr des Volkes von der Orthodoxie. Aus verfassungsrechtlichen Gründen sei es jedoch wichtig, dass auch in Griechenland die Religionsfreiheit als Grundrecht nicht rhetorische Deklaration bleibe.

Günther Schlee schreibt über «Somalia und die Somalia-Diaspora vor und nach dem 11. September 2001». Anhand verschiedener Fallgeschichten reflektiert er «die Fremdheit im Heimatland» von Rückkehrern und Besuchern der Somali-Gemeinschaft aus Deutschland in Somalia. Mit Hilfe der Trennlinie des 11. Septembers zeigt er, welche Auswirkungen der Terrorismus-Diskurs dabei hat.

Dietmar Rothermund fragt nach der «religiösen Praxis und der Artikulation sozialer Identität». Er verbindet die Ansätze von Erik Erikson (identitätsstiftende Wirkung persönlicher Krisenbewältigung) und Pierre Bourdieus Habitualisierung dialektisch und entwickelt daraus Folgerungen der «Habituskrise», die er auf den Fundamentalismus anwendet. Dabei plädiert Rothermund im Falle fundamentalistischer Terroristen, dass hier den so genannten «Funktionären» der eigenen Religion eine wichtige Rolle zukomme, indem sie die religiöse Praxis so zu gestalten hätten, dass neue Wege der Artikulation sozialer Identität geschaffen werden.

Rudolf von Thadden schreibt zur «Ökumene und Europa». Dabei plädiert er stark für eine kirchliche Erneuerung und die Überwindung des Konfessionalismus, die den politischen Schritten vorangehen müssten.

Die unterschiedlichen Beiträge des Sammelbandes arbeiten anschaulich die Konfliktivität des Religiösen heraus. Sie wenden sich dabei grundsätzlichen Themen zu und fragen danach, ob und inwieweit das weitgehend säkularisierte Europa noch ein christlicher Kontinent sei. Sie konturieren Antworten auf die Frage, ob es in einem vereinten Europa möglich werde, Ressentiments zwischen den verschiedenen Glaubensgemeinschaften der Christen, Juden, Muslime und weiteren Gruppen untereinander und auch der grossen religionsskeptischen Bevölkerungsgruppe zu überwinden.

Horw Markus Furrer

Judith Frishman/Willemien Otten/Gerard Rouwenhorst (Hg.), *Religious identity and the problem of historical foundation. The foundational character of authoritative sources in the history of Christianity and Judaism*, Leiden, Brill, 2004, 588 S.

Zur Konstituierung von Identität bedarf es Eckpunkten, an welche diese Identität angeknüpft werden kann. Eine wichtige Kategorie dieser Eckpunkte ist historisch verortet und deshalb seit jeher von zentralem Interesse für Historiker. In der aktuellen Historiographie werden Identitätsdiskurse zunehmend thematisiert, indem unterschiedliche Verortungsstrategien der Identität hinterfragt werden.

Fragen nach historischer Verortung religiöser Identität wurden 2002 bei einer Tagung im niederländischen Utrecht in den Mittelpunkt gerückt. Die Beiträge dieser Konferenz wurden kürzlich in einem voluminösen Band publiziert und konzentrieren sich auf Wege

der Positionierung und Legitimation religiöser Identität: Welche Erscheinungsformen und Begründungen religiöser Identität hat es gegeben? Der Schwerpunkt liegt auf der Funktion grundlegender schriftlicher und mündlicher Quellen aus der christlichen und jüdischen Überlieferung.

Sechsundzwanzig Beiträge wurden in zwei Teile eingeordnet und eingeleitet durch zwei einführende Beiträge. Im ersten Teil des Bandes widmen sich die Autoren der Frage nach der Rolle grundlegender Quellen für die Konstituierung religiöser Identität in der Moderne. Der Individualisierung und Differenzierung in der Moderne zufolge wurde die Stellung grundlegender Quellen immer problematischer. Wie Anton Houtepen in seinem Beitrag beschreibt, gerieten die Religionen, deren «hermeneutische Codes» von der Aufklärung in Frage gestellt wurden, in eine Krise spiritueller Autorität und wurden deshalb herausgefordert, ihre jeweiligen Positionen neu zu formulieren.

Urs Altermatt beschreibt in seinem Beitrag «Ambivalences of catholic modernisation» die ambivalente Haltung des Katholizismus der Modernisierung gegenüber. Der Katholizismus hat nach Altermatt auf diskursiver Ebene bis 1965 die Moderne nicht akzeptiert, sondern sich ihr erst nach und nach angepasst. Dem widerspricht im nachfolgenden Beitrag Staf Hellemans, der die Moderne als gesellschaftliche Epoche auffassen möchte, weshalb sich kein Bereich dieser Gesellschaft dem Prädikat «modern» entziehen könne. Demzufolge wäre es falsch, Religion und Moderne als Gegensatzpaar zu betrachten, es gehe darum, Religion in ihrer Funktion in der modernen Gesellschaft zu analysieren. Hellemans erhofft sich von dieser Sichtweise eine differenziertere Diskussion über Religion in der modernen Gesellschaft. Meines Erachtens ist die Auseinandersetzung zum grössten Teil auf die unterschiedlichen Forschungsinteressen der Diskussionsteilnehmer zurückzuführen. Die Feststellung Altermatts, «catholic anti-modernism expressed itself primarily at the discursive level» (S. 59) zeigt, dass wir es hier mit unterschiedlichen Ebenen der Erkenntnis zu tun haben. Altermatt bezieht sich auf eine ideologische Ebene, auf der Ideologien der Moderne und Vormoderne aufeinanderprallen. Dieselbe Haltung nimmt Theo Salemink ein, der in seinem Beitrag den katholischen Versuch, die modernen Ideologien des Liberalismus, Sozialismus und besonders Nationalsozialismus als Neopaganismus darzustellen, beschreibt. Hellemans dagegen nähert sich der Problematik aus einer soziologischen Sicht, welche davon ausgeht, dass die grundsätzlich moderne Form der Gesellschaft bedingt, dass alles, was aus ihr hervorgeht, auch modern ist. Dass es innerhalb dieser modernen Gesellschaft antimoderne Diskurse auf ideologischer Ebene gebe, würde Hellemans wahrscheinlich ebenso wenig ausschliessen, wie Altermatt die grundlegend moderne Form der Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert abstreiten würde.

Weitere Beiträge in diesem ersten Teil zeigen, wie man in der Moderne versuchte zu einem neuen Verhältnis zwischen Tradition und Erneuerung zu kommen. Während im Katholizismus vor allem die Stellung der kirchlichen Autorität zur Debatte stand, versuchten Protestanten die Autorität der Schriften neu zu deuten, wie Beiträge von Theo Clemens, Frits Broeyer und David Bos zeigen. Wie Judith Frishman und Els Kooij-Bas verdeutlichen, konzentrierte sich im Judentum die Auseinandersetzung auf die umfassende jüdische Tradition. Einerseits plädierten reformwillige Rabbiner dafür, einen Kern des Judentums zu formulieren, und aus diesem heraus die Tradition zu deuten und anzupassen. Anderseits bevorzugten es andere Geistliche, die Tradition möglichst unverändert als Basis für jede Aktualität zu betrachten. Einleuchtend zeigen beide Autoren, wie man versuchte die jeweiligen Standpunkte aus der eigenen Tradition heraus zu legitimieren. Jan Jongeneel weist aber darauf hin, dass es sich angesichts der fehlenden Autorität der Schriften auch lohnt, der Rolle des persönlichen Glaubens Aufmerksamkeit zu schenken.

Die Rolle grundlegender Quellen der religiösen Identität in der Vormoderne wird im zweiten Teil des Bandes thematisiert. In diesem Teil wird vieles nuanciert. So zeigt Jaap van Amersfoort in einem Beitrag über pagane Quellen in frühchristlichen Schriften, dass das frühe Christentum sicherlich nicht nur «eigenen» Quellen Autorität zubilligte. Jo-

hannes von Oort weist darauf hin, dass auch im Manichäismus, der sich sehr wohl als christliche «secta» beschreiben lässt, neben den Schriften des Gründers Mani durchaus auch andere Schriften, die dessen Ansichten belegen konnten, verwendet wurden.

Während das Christentum immer stärker seine eigene Quellentradition entwickelte, bot diese eigene Tradition genügend Raum für unterschiedliche Positionierungen, indem man sich zum Beispiel auf die Tradition eines bestimmten Kirchenvaters berief (Karla Pollmann), oder indem man wie der Heilige Franziskus Charisma und päpstliche Autorität einbezog (Gerard Pieter Freeman) oder auch wie manche heterodoxe Strömungen gerade nur die Schriften in den Mittelpunkt rückte (Daniela Müller). Sogar die Verwendung der gleichen Quellen konnte zur Untermauerung sehr unterschiedlicher Stellungnahmen genutzt werden, wie Willemien Otten für den Streit zwischen Petrus Abelardus und Bernardus von Clervaux beschreibt. Dass aber auch in der Vormoderne durchaus kritisch mit dem eigenen Canon umgegangen wurde, illustrieren Beiträge von Marcia L. Colish und Jan Hallebeek: Aus der Problematik ihrer Zeit hinaus suchten Gelehrte durchaus nicht immer alle kanonischen Texte mit modernen Ansichten zu versöhnen. Vielmehr gab es auch Ansätze, die manche Texte ignorierten oder gar als Fälschungen entlarvten.

Auch die Betrachtung der Reformation als eine Rückkehr zur Schrift bedarf einer Differenzierung. In der Reformation erhielten nicht-biblische Schriften wie zuvor auch eine Rolle in der Argumentation der Gelehrten. Abweichend von der Tradition war hier vor allem die Klassifizierung der Schriften als biblisch oder nicht-biblisch, welche während der Reformation laut Eugène Honée erstmals deutlich hervortrat. Eine vermeintliche Rückkehr zu alten Zeiten war oft nur Schein und wurde auch bewusst als Tarnung der neuen Position eingesetzt. Wie Paul van Geest zeigt, weicht zum Beispiel die Lehre Thomas von Kempens, oft als Rückkehr zu Augustin gedeutet, in erheblichem Masse von der Lehre Augustins ab. Auf argumentativer Ebene wurde mit der mittelalterlichen Tradition überhaupt nicht gebrochen, zeigt schliesslich Willem van Asselt. Im 17. Jahrhundert nutzten sowohl katholische als auch reformierte Theologen scholastische und aristotelische Argumente. Wie die Bedeutung der kirchlichen Tradition für die eigene Identität von Protestanten und Katholiken sich mittlerweile unterscheidet zeigt ein Beitrag von Marcel Poorthuis über die Diskussion um die liturgische Stellung der «Improperia».

Sehr lesenswert sind zwei eher reflexive Beiträge dieses Bandes. Gerard Rouwenhorst zeigt, wie nicht nur Schriften, sondern auch historischen Epochen eine normative Stellung zugeschrieben werden kann. Diese Feststellung ist von Bedeutung, da eine normative Bewertung gewisser Epochen die religionsgeschichtlichen Forschungsergebnisse erheblich beeinflussen kann. Peter van Rooden weist auf ein anderes religionsgeschichtliches Problem hin: das mühsame Verhältnis zur Idee, dass Macht und Frömmigkeit in Verbindung zueinander stehen könnten. Dass es ein solches Verhältnis aber sehr wohl gibt, hat bereits Alexis de Tocqueville zu Recht bemerkt. Da aber in der Historiographie Religion lieber als individuelle Angelegenheit beschrieben wird, fällt es vielen Historikern schwer, Religion als soziales Produkt, das auch von Machtverhältnissen geprägt wird, zu betrachten.

Zwei Beiträge zur Debatte um die Ursprünge des Christentums beschliessen den Band. Frances Young beschreibt die «Aura» religiöser Schriften, die sie durch die Stellung in den Gottesdiensten im Judaismus und im Christentum, sowie dadurch, dass sie das Wort Gottes verkörpern, einnähmen. In einem Beitrag zur Frage, woher die christlichen Schriften eigentlich ihre Autorität beziehen, geht Elizabeth A. Clark auf die These Michel Foucaults ein, diese Autorität basiere auf der unterstellten Heiligkeit des Autors. Überzeugend widerlegt Clark diese These: In der gebildeten Gesellschaft des Altertums, in der die Bibel entstanden ist, wurde die Autorität der Texte nicht über die Autorität ihres Autors, sondern eher durch intertextuelle Verweise auf die Heilige Schrift, auf Kirchenväter und auf prominente pagane Autoren hergestellt.

Ein Verdienst des Bandes ist es, dass er einen Vergleich zwischen Katholizismus, Protestantismus und Judentum im Umgang mit dem Problem der spirituellen Autorität ermöglicht. Aus dieser Perspektive hat man bei der Zusammenstellung allerdings auch die Chance verpasst, eben diesen Vergleich mehr in den Vordergrund zu stellen. Mangels analoger Kategorien in anderen Beiträgen im Band werden manche Artikel auf einen exemplarischen Wert reduziert, wo ein gezielter Vergleich aufschlussreich hätte sein können. Die manchmal stark spezialisierten Texte verlieren so an Bedeutung für den Erkenntnisgewinn, obwohl der exemplarische Wert dem Leser Einblicke in die praktische Gestaltung von Identitätsdiskursen sehr wohl vermitteln kann. Ausserdem sind die historiografischen Beiträge über Religionsgeschichte lesenswert. Alles in allem kann dieser Band für diejenigen, die sich über den aktuellen Stand der Religionsgeschichte informieren möchten, eine wertvolle Ressource darstellen.

Amstelveen (Niederlande) Peter van Dam

Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in Europa.* Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M., Campus, 2004, 365 S.

Vor vier Jahren legten Haupt und Langewiesche eine aufschlussreiche Aufsatzsammlung über «Nation und Religion in der deutschen Geschichte» vor (Frankfurt a.M. 2001). Der hier angezeigte Band, der auf eine Bielefelder Tagung im Jahr 2003 zurückgeht, versteht sich als Fortsetzung dieses Projekts mit auf Europa erweiterter Perspektive. Seine Beiträge zielen zum einen darauf, die Machtkämpfe zwischen den christlichen Konfessionen um die Vereinnahmung des Nationsbegriffs darzustellen; zum anderen sollen Anstrengungen nationaler Bewegungen nachgezeichnet werden, ihre Ziele mit Religion zu verbinden oder sich ihr gegenüber vom laizistischen Standpunkt aus abzugrenzen.

Ein erstes Kapitel ist dem «Kampf um die national-religiöse Deutungshegemonie in katholisch-protestantisch-jüdischen Mischgesellschaften» gewidmet, der durch das Brennglas nationalpolitischer Auseinandersetzungen um die Reformation näher in den Blick genommen wird. Frank-Michael Kuhlemann weist darauf hin, dass es v. a. in der Mitte des 19. Jahrhunderts gegründete liberal-protestantische Vereine gewesen seien, die eine «evangelisch aufgeladene Kulturträgertheorie» (S. 33) für die deutsche Nation propagiert hätten. Als Gegenentwurf zu diesem Hegemonieanspruch, aber auch im «Rekurs auf das Alte Reich» (S. 41) sei es zur Gründung einer katholischen Gegenbewegung gekommen. Jedoch seien beide Bewegungen bei der Konfessionalisierung der Nation an eine Grenze gestossen, weil sie sich durch «Säkularisierungsdruck, Sozialismusfurcht, konfessionelle Minderheitenlagen und Anpassungszwänge, bürgerliche Identitäten und vagierende Formen der Religion, nicht zuletzt die Kriege und den Nationalsozialismus» (S. 62) angenähert hätten. Einen nationalen Exklusionsdiskurs gegenüber den Katholiken stellt Franziska Metzger auch für die Schweiz fest. Die national-liberale Geschichtsschreibung habe ihr Bild der Schweiz in Berufung auf Zwingli entworfen. Diesem Deutungsanspruch hätten sich die Katholiken mit ihrer Interpretation der Reformationsgeschichte widersetzt, die eine «sowohl gemeinschaftsbildende wie nationalisierende Funktion» (S. 98) gehabt habe. Metzger stellt damit eine Mehrschichtigkeit katholischer Erinnerungskultur heraus, die das Bekenntnis zur eigenen Konfession mit dem Bekenntnis zur eigenen Nation vereinbar gemacht habe. In der katholisch-monokonfessionellen Bevölkerung Belgiens kam es, wie Johannes Koll betont, in der Revolution 1830/31 zur Union von Liberalen und Katholiken gegen den niederländischen König Wilhelm I. Nach der Etablierung des belgischen Staats und dem Verlust gemeinsamer anti-holländischer Positionen habe sich allerdings in den 1880er Jahren ein Antagonismus zwischen beiden Lagern herausge-

bildet, der v. a. in der Beurteilung der Reformation und der Person des Habsburgers Philipp II. zum Ausdruck gekommen sei. Ähnlich wie beim schweizerischen Gegensatz zwischen Protestanten und Katholiken sei aber auch in der Auseinandersetzung zwischen Liberalen und Katholiken in Belgien nie der «Glauben an die Einheit und den Zusammenhalt» der Nation zerstört worden (S. 134). Spannungen zwischen laizistischem Nationalismus und Katholizismus macht Martin Schulze Wessel ebenfalls für die tschechische Nation aus. Hier sei Jan Hus als nationale Gestalt mythisiert worden, worauf die katholische Seite mit einer Resakralisierung des Reformators geantwortet habe. Einigkeiten zwischen Jungtschechen und Katholiken hätten allerdings im Glauben an die tschechische Nation und im Antisemitismus bestanden.

Ein zweites Kapitel behandelt religiöse und laizistische Nationalsymboliken. Mit vergleichendem Blick auf Kaiser Wilhelm II., Kaiser Franz Joseph und Queen Victoria analysiert Christiane Wolf Monarchen als Repräsentanten der Nation und stellt dabei graduelle Unterschiede in einer Entwicklung fest, die vom Gottesgnadentum der Regentschaft Abstand nimmt. Sven Oliver Müller untersucht anhand der Denkmalskultur für die Opfer des Ersten Weltkriegs in Grossbritannien die Versuche, eine «British civil religion» zu etablieren. Der britische Patriotismus habe sich als Form der Religion darzustellen versucht; später sei man dagegen bestrebt gewesen, «das militaristische Erbe des Krieges zu domestizieren». Mit der Reformulierung der spätviktorianischen Sepulkralkultur in den Soldatendenkmalen sei durch «die Verschmelzung heterogener christlicher und laizistischer Symbole» ein «neuer politischer Raum der Vergemeinschaftung» kreiert worden (S. 200). Die symbolische Dimension der Auseinandersetzung zwischen den «deux France» stellt Daniel Mollenhauer dar: Während Laizisten die Marseillaise, die Trikolore, den 14. Juli, das Pantheon als nationale Kultstätte sowie den 100. Jahrestag der Revolution 1889 als Symbole für einen laizistischen Nationsbegriff propagiert hätten, sei auf katholischer Seite der Herz-Jesu-Kult und das 1400. Jubiläum der Taufe Chlodwigs als Begründung des Landes als «fille aînée de l'eglise» 1896 stark gemacht worden. Auch Strassennamen und lokale Denkmäler zeugten von konkurrierenden Nationalgeschichten, die sich am deutlichsten um die Funktionalisierung Jeanne d'Arcs als nationaler Figur oder als Heilige festmachen lassen. Die nationale Entwicklung in Italien als Abgrenzung von der römischen Kirche stellt Oliver Janz dar. Das Risorgimento sei als Vaterlandsreligion, Garibaldi als deren Heiliger entworfen worden. Gleichwohl dürften die Spannungen zwischen Laizismus und Katholizismus in Italien nicht überbewertet werden und seien nach 1900 ohnehin zurückgegangen. Nur kurz deutet Albert S. Kotowski die symbolische Bedeutung Henryk Sienkiewiczs und des Marienkults für die Entwicklung der polnischen Nation an, in der es in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu einer Verschmelzung von «Polentum» und «Katholizismus» gekommen sei.

Ein drittes Kapitel behandelt christlich-islamische Mischgesellschaften. Jamal Malik weist mit Blick auf Deutschland auf die Tradition eines kulturell definierten Europabegriffs hin, der die Türkei ausgrenze; ein Problem für den Umgang mit dem Islam stelle zudem dessen Wahrnehmung als Einheit dar, die der Unterschiedlichkeit muslimischer Gruppen nicht gerecht werde. Der Pluralismus muslimischer Auffassungen verhindere ausserdem, dass sich «der Islam» in Deutschland als Ganzes politisch repräsentieren könne. Die Reislamisierung gerade der zweiten und dritten Einwanderergeneration in Frankreich bzw. Grossbritannien behandeln Klaus Manfrass und Karen Schönwälder. Die Wahrnehmung der Immigranten hinsichtlich ihrer Nationalität oder Ethnie sei im Lauf der Zeit einer religiösen Perzeption gewichen, in der länderspezifische Besonderheiten des Islams nivelliert würden.

Haupts und Langewiesches Band überzeugt v. a. durch jene Beiträge, die sich hinsichtlich der Identitätsbildungsprozesse von einem Entweder-Oder-Schema zwischen Protestantismus und Katholizismus bzw. Laizismus und Religion abwenden. Die Darstellung

von Doppelidentitäten – etwa bei national denkenden Katholiken in der Schweiz und in Deutschland – erweitert durch das Aufbrechen dieser Polaritäten den jeweiligen Nationalismusbegriff (z. B. deutscher Nationalismus) in einen Begriff jeweilig möglicher Nationalismen (z. B. deutscher katholischer Nationalismus, deutscher protestantischer Nationalismus). Zugleich werden Mechanismen und historische Legitimationsinstanzen aufgezeigt, mit denen diese Nationalismen begründet wurden. Eine sinnvolle Ergänzung zu diesem Komplex stellen jene Aufsätze dar, die sich mit der Repräsentation bzw. der Symbolisierung der Nationalismen befassen und damit den Bogen von deren Begründung zu deren Selbstdarstellung schlagen. Der Einbezug des Islam soll den Band um Aspekte des Verhältnisses von Minderheiten in national verfassten Gesellschaften oder um religiöses Denken in der Diaspora erweitern. Gleichwohl ist die Situation hier durch den Hintergrund der Kolonialgeschichte, durch die Fremdidentifizierung islamischer Gruppen mit bestimmten Ethnien sowie durch die Selbstidentifizierung dieser Gruppen mit Staaten ausserhalb ihres «Gastgeberlands» deutlich unterschiedlich zu den Konflikten, die in den ersten beiden Kapiteln beschrieben sind. Möglicherweise hätte man die Thematik der muslimischen Religion in christlichen Ländern besser einem eigenen Band vorbehalten und dafür als Intensivierung der ersten Fragestellung z. B. die Situation der Juden in europäischen Nationen oder etwa die Stellung von Orthodoxen (Griechen) oder anderen Christen (Armeniern) in der Türkei näher untersucht.

München Stefan Jordan

Clemens Six/Martin Riesebrodt/Siegfried Haas (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck, Studien-Verlag, 2004 (=Querschnitte 16), 272 S.

«Fundamentalismus ist die Respektlosigkeit vor dem Zweifel», so hat Michael Frank von der Süddeutschen Zeitung einen der wohl medial und politisch brisantesten bzw. präsentesten «Ismen» bezeichnet. Das hier anzuzeigende Buch – ein Sammelband der Reihe «Querschnitte» (Einführungstexte zur Sozial-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte, Bd. 16), der neben grundlegenden und einführenden Zugängen des Herausgebers Martin Riesebrodt und des Religionswissenschaftlers Johann Figl Beiträge zu den jeweiligen, fundamentalistischen Strömungen und Tendenzen in Christentum, Judentum, Islam und Hinduismus vereint – versucht dem Fundamentalismus auf die Spur zu kommen.

Der Begriff des Fundamentalismus entstammt, wie Riesebrodt aufzeigt, dem Beginn des 20. Jahrhunderts, er wurde auf orthodoxe protestantische Vereinigungen in den USA angewandt, die den Terminus sodann sogar als eine Selbstbezeichnung übernommen haben (S. 16). In den 1980er Jahren erfuhr dieses Konzept dann eine erneute Blüte und zugleich eine Ausweitung. Der Grund dafür ist in der «Politisierung extrem konservativer Religionen» v. a. in der islamischen Welt (S. 17) zu suchen. In beiden Kontexten, dem des Protestantismus und dem des Islams, aber auch darüber hinaus ist Fundamentalismus «als spezifisches, religiöses Geschichtsbewusstsein» (S. 18), als ein Phänomen der Moderne zu verstehen; als «Zeit-gemässe» neue Antwort auf die Herausforderungen einer globalisierten, pluralen und fragmentierten Welt, die besonders aufgrund moderner Kommunikationsmittel eine beschleunigte Kulturdiffusion aufweist. Wenn im wissenschaftlichen Diskurs über Fundamentalismus und dessen Exponenten gehandelt wird, ist das immer mit besonderer Vorsicht zu tun, weil es sich um ein hochsensibles politisches Feld (Fundamentalismus als Totschlagargument oder Folie der Stigmatisierung und Ausgrenzung) handelt und auch vermieden werden muss, dass dieselben Muster, die im Fundamentalismus ausfindig gemacht werden, wiederholt und somit durchgesetzt werden (S. 31). In diesem Zusammenhang ist auch auf die Kritik Riesebrodts an Samuel Huntington zu

verweisen, weil eben dieser in seiner These des «clash of civilisations» «Abgrenzungsbedürfnisse, das manichäische Weltbild und die Berührungsängste fundamentalistischer Bewegungen» widerspiegelt (S. 29). Der Begriff des Manichäismus scheint im Sammelband immer wieder auf; er wird aber meines Erachtens eher als Schlagwort bzw. Etikette verwendet.

Johann Figl zeichnet den Prozess der Säkularisierung nach und stellt ihn in gegenwärtige Zusammenhänge, vor allem interessieren ihn Antworten fundamentalistischer Religionen auf diese Entwicklung; das «Bollwerk des geschichtlichen Milieukatholizismus» wird mit islamischem Fundamentalismus mehr oder weniger gelungen parallelisiert, zum Schluss begibt Figl sich auf die Suche nach einem «universalen Ethos der Weltreligionen als Basis der Begegnung mit der säkularen Kultur» (S. 46–50). In dieser Dynamik der Suche nach diesem «Weltethos» bzw. der «Weltethik», hätte man als Nicht-Religionswissenschaftler vielleicht noch gerne erfahren, wo in den islamischen Texten das Pendant zu Mt 7,12 («Goldene Regel») zu suchen und finden ist.

Kurt Remele beschäftigt sich mit dem Fundamentalismus im römisch-katholischen Bereich: Unweigerlich fällt der Blick auf das Opus Dei (S. 53ff.), das Opus Angelorum (S. 64) u.ä. Gruppierungen und deren Publikationsorgane, die zu einem gewissen Machtfaktor innerhalb der katholischen Community geworden sind, «dessen Einfluss» – hier zitiert Remele den Journalisten Klaus Nientiedt – «[...] nicht zu unterschätzen ist, dessen Überschätzung aber möglicherweise dazu beiträgt, dass die katholische Kirche in manchen Fragen auf der Stelle tritt, anstatt die entsprechenden Probleme offen und ehrlich anzugehen.» (S. 64) Die Aufgabe der christlichen Theologie sieht Remele im abschliessenden Plädoyer darin, sich darüber klar zu werden, «dass Christus uns von der Sünde und Angst befreien wollte, nicht aber von der Pflicht, kritisch zu denken». (S. 67) Dem kann nur zugestimmt werden.

Max Deen Larson stellt die U.S.-amerikanische Situation in Sachen christlichen Fundamentalismus dar, seinen beinahe «quijotischen» Kampf gegen die Evolutionstheorie (S. 77) und blasphemische Filmprodukte, wie z.B. «Dogma» (S. 75). Hier sei eine Kleinigkeit angemerkt: In diesem Film wird Gott nicht – wie behauptet – von einer schwarzen Frau dargestellt, sondern von Alanis Morissette. «Fundamentalisten sehen die Basis ihrer Kultur im lokalen Bereich von ‹home, school, church› verankert«, hält Deen Larson fest (S. 80). Diese Trias will man autonom gestalten, Auswirkungen auf die Politik in grossen Massstäben – wie das zur Zeit der Fall ist – sind nicht unbedingt ein Konstitutivum der fundamentalistischen Bewegung. Religion und Politik, Kirche und Staat sind zwei verfassungsrechtlich penibel separierte Bereiche, «die in Amerika ideologisch untrennbar sein dürften» (S. 87), wie Deen Larson in einem Schlussresümee konstatiert. Institutionell-rechtliche Trennung und praktisch-ideologische Einheit stehen hier in einem evidenten Gegensatz zu vielen europäischen Ländern, wo gänzlich verschiedene Verhältnisse anzutreffen sind.

Michael Ingber skizziert die jüdische Situation, zeigt an Jer 23,39 und dessen Interpretation auf, dass es im Judentum nur schwerlich einen Skriptualismus geben kann (Rabbinismus, Talmud), stellt dann aber verschiedene Strömungen dar, auf die der Fundamentalismusbegriff zutreffen kann: Haredi-Gemeinschaft (8% der jüdischen Bevölkerung in Israel), Neturei Karta oder etwa Gush Emunim, der radikalen Siedlerbewegung. Der Österreich-Bezug Ingbers (laut Autorenverzeichnis in Wien und Jerusalem tätig) kann unschwer dadurch festgestellt werden, dass er Aviezer Ravitzky im Text mit «Prof.» versieht (S. 92). Den Beitrag erachte ich für besonders gelungen, nicht zuletzt deswegen, weil man gemeinhin das Judentum nicht mit Fundamentalismus in Verbindung bringt (S. 92); bestimmt aber «den Islam», der in den folgenden Beiträgen von Rüdiger Lohlker, Wilfried Buchta, Sigrid Faath, Gudrun Krämer, Sabine Damir-Geilsdorf und Michael Schied Beachtung findet. In einem grundsätzlichen Artikel bereitet der Islamwissenschaft-

ler Lohlker den nachfolgenden Abhandlungen den Weg; er beschreibt u.a. die Faszination des Todes innerhalb fundamentalistischer Zirkel, geht auf Paradiesjungfrauen (al-hur al-'ain) und den «autonomen, flexiblen, ungebundenen und weltweit einsetzbaren Mann» ein, der dergestalt als fundamentalistischer Aktivist als Produkt der modernen Welt gelten kann. (S. 128) Buchta zeigt die brisante Lage im shiitisch durchdrungenen Iran auf – sein Beitrag gibt auf wenigen Seiten einen wirklich informativen und anschaulichen Überblick der Lage. Faath beschreibt die Situation in den Maghrebstaaten, wo die Verhältnisse in Algerien und Marokko in massiver Weise von fundamentalistischen Tendenzen nach deren Motto «Der Islam ist die Lösung» (al-Islam huwa al-hall) durchzogen sind; der Beitrag weist manche Dublette auf, z.B. der Anschlag in Casablanca von 2003 und seine in der Rückkoppelung eher negativen Auswirkungen auf die islamistische Bewegung selbst (S. 170/171, 176/177). Krämer wiederum wendet sich weiter nach Osten, nach Ägypten, wo – trotz gezielter Repression – von einem «Scheitern des Islamismus» keine Rede sein kann. Damir Geilsdorf geht u.a. auf das komplexe Themenfeld des «Terrorismus» ein, bevor Schied mit einem Blick auf Pakistan den Durchlauf im islamischen Halbmond beendet.

Auch für den indischen Subkontinent kann in einer Situation des beschleunigten Wandels, der vielfach als Bedrohung wahrgenommen wird, eine spezifische Reaktion festgestellt werden. Der Mitherausgeber dieses Bandes, Clemens Six, weist in seinem Beitrag auf «Abschließung, Festschreibung und monopolisierte Verwaltung der Tradition in Indien» (S. 252) hin und demonstriert das anhand der Bewegung zum «Schutz der Kuh» (S. 257f.) und des «Gottkönigs Ram» (S. 259f.) und ihrer fatalen, oft tödlichen Auswirkungen v. a. für Muslime und Christen im Minderheitsstatus. Ein Ende der Gewalt ist nicht abzusehen, der Zweifel oder besser gesagt derjenige, der zu einem solchen veranlasst, wird nicht respektiert, noch wird ihnen eine Existenzberechtigung zugestanden.

Der vorliegende Sammelband ist äusserst informativ, bietet durchgehende rote Fäden, die dem Sammelband Konsistenz verleihen, und offeriert der Leserschaft kompakte und gut lesbare Beiträge. Er kann einem weiten Kreis von LeserInnen, die sich für (religiösen) Fundamentalismus – auch in einem nicht-akademischen Bereich – interessieren, anempfohlen werden.

Freiburg David Neuhold

Hans Maier (Hg.), *Totalitarismus und Politische Religionen, Bd. III: Deutungsgeschichte und Theorie*, Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 2003, 450 S.

Der russische Kommunismus, der italienische Faschismus und der deutsche Nationalsozialismus waren in ihrer Haltung dezidiert antikirchlich und antireligiös. Paradoxerweise lassen sich diese totalitären Systeme aber auch als politische Religionen charakterisieren. Unverkennbar sind ihnen religiöse Sprechweisen und religiöse Motive eigen, zu ihren politischen Auftritten gehörten heilige Bücher, Ketzer und eine strafbewehrte Sorge für Glaube und Sitte, und in Anlehnung an das kirchengeschichtliche Vokabular gab es Häresie, Inquisition und Dissidenten.

Dem Thema «Totalitarismus und Politische Religionen» hat sich das Institut für Philosophie der Universität München angenommen. 1994, 1996 und 1999 wurden unter der Leitung des Historikers und Sozialwissenschaftlers Hans Maier drei internationale Symposien durchgeführt, an denen Historiker, Philosophen und Sozialwissenschaftler diskutierten, ob und wie das Konzept des Totalitarismus und das Konzept der Politischen Religionen parallel oder ergänzend verwendet werden könnten. Die zahlreichen Beiträge, die an diesen drei Symposien präsentiert worden sind, liegen bereits sorgfältig editiert in Buchform vor. In einem abschliessenden Band ist nun die Deutungsgeschichte und Theorienbildung von Totalitarismus und Politischen Religionen systematisch aufgearbeitet und

übersichtlich dargestellt. Er liefert den Nachweis, dass das Konzept der Politischen Religionen, das im Gegensatz zur Totalitarismusforschung noch in den Anfängen steht, sich als tragfähig erweist, und dass der Begriff der Politischen Religionen gegenüber dem des Totalitarismus den Vorteil hat, mehr Phänomene gewaltsamer Herrschaft ein- und aufzuschliessen. Ausserdem kann mit ihm eine Ortsbestimmung des Widerstands vorgenommen werden, vor allem des Widerstands von christlicher Seite. Die vorliegende reichhaltige Studie mit ihrer lexikalischen Übersicht zu den Interpreten des Totalitarismus im Anhang kann der weiteren Erforschung politischer Religionen als Handbuch dienen.

In einem einführenden Kapitel schlägt Hans Maier vor, die Deutungsgeschichte totalitärer Herrschaft von 1919 bis 1989 stufenweise nach den drei Fragen auszurichten: Was war für zeitgenössische Beobachter das Neue am aufkeimenden Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus? Wie werden diese neuen Phänomene begrifflich erfasst und verstanden? Zu welchen Interpretationsmodellen beziehungsweise Konzepten des Totalitarismus und der Politischen Religionen führen die Beobachtungen und Untersuchungen? Erste Beobachtungen, so Maiers Skizze zu diesen drei Fragen, umkreisen das militärische und existentielle Freund-Feind-Denken der Staaten nach dem Ersten Weltkrieg, die begeisterte Bereitschaft der Massen zur Mobilmachung und den in der Massenmobilisierung blank liegenden Willen zur politischen Gewalt. In den zwanziger Jahren wird zuerst für den italienischen Faschismus, dann aber auch für den Nationalsozialismus und Kommunismus der Begriff Totalitarismus verwendet. Bald kommen religiöse Deutungen hinzu, die in den späten 30er Jahren in den Begriff der Politischen Religionen einmünden. Die nachfolgenden Interpretationsmodelle konzentrieren sich dann vor allem auf die Entgrenzung der politischen Gewalt und die Zersetzung rechtlicher und sittlicher Normen durch eine willkürliche Politik der «reinen Macht», wie sie durch die Formel des Totalitarismus gekennzeichnet ist.

Hella Mandt belegt im nächsten Kapitel die These, dass das klassische Verständnis von Tyrannis und Despotie im 20. Jahrhundert keineswegs durch das neue Deutungsmuster des Totalitarismus antiquiert oder gar ersetzt worden ist, sondern vor allem in Grossbritannien und in den USA einen festen Wert in der Analyse und der Kritik zeitgenössischer Regime behalten hat. Ihre Studie spannt einen Bogen vom Altertum bis in die heutige Zeit: In der Antike legt Aristoteles Tyrannis als Zerfall der öffentlichen Ordnung fest und definiert extreme Oligarchien sowie Demokratien, die einem uneingeschränkten Diktat der Mehrheit unterliegen, als Tyrannenherrschaften. Seine Auslegung kann sich im europäischen Sprachgebrauch bis ins 19. Jahrhundert halten. In der Neuzeit aber reduzieren einzelne Aufklärungsphilosophen, wie Mandt detailliert nachzeichnet, den Tyrannenbegriff zunächst auf seinen ethisch-politischen Gehalt und befürworten eine despotische Regierungsweise unter bestimmten Umständen, sodann entziehen sie dem negativen Verfassungsbegriff des Despotismus vollständig den Boden. «Die Marginalisierung des klassischen Vokabulars war am Ende des 19. Jahrhunderts – jedenfalls im deutschen Sprachraum – weit vorangeschritten», während «die wertrelativistische Staatslehre und Sozialwissenschaft des neuen 20. Jahrhunderts» sie noch «theoretisch sanktioniert» hat, fasst Mandt zusammen. Sie spricht einerseits auf die Sympathisanten des Rechtspositivismus an, die sich selbst unter dem Eindruck der politischen Entwicklungen in Russland und Italien nach 1917 nicht dazu bewegen liessen, ihre methodischen Festlegungen, in denen sie sich betont gegen eine klassische und naturrechtliche Argumentation aussprechen, zu überprüfen. Andererseits weist sie auf Rudolf Smend und Carl Schmitt hin, die mit ihrer Entwertung der «liberalen Staatstheorie» und des «Parlamentarismus» einen Gegensatz zwischen «statischem» Rechtsstaat und «dynamisch-dialektischer» Diktatur heraufbeschwören.

Im Kapitel «Die neuen Zugänge» befassen sich verschiedene Autoren mit dem Konzept der Politischen Religionen. Eine Auswahl: Michael Schäfer zeigt auf, wie Ernst Jün-

ger, Carl Schmitt und Erich Ludendorff nach dem ersten Weltkrieg das Phänomen des Totalen in Bezug zur Religion setzten und das Denken in dieser Kategorie als Ausgangspunkt einer neuen Epoche verstanden. Hans Otto Seitschek weist nach, dass der Politikwissenschaftler und Philosoph Eric Voegelin 1938 totalitäre Regime als politische Religionen deutet. Dazu unterscheidet Voegelin zwischen «überweltlichen Geistreligionen» einerseits, welche die transzendente Quelle des Guten im Jenseitig-Göttlichen suchen, und «innerweltlichen politischen Religionen» andererseits, in denen die Säkularisierung des Lebens respektive der moderne Humanismus den Weg frei gemacht hat, das Göttliche im Diesseitig-Menschlichen zu finden. Vor diesem Hintergrund formulierte Voegelin seine beachtenswerte These, religiöse Bedürfnisse breiter Teile der Bevölkerung ermöglichten den Aufstieg ideologischer Massenbewegungen, soweit diese Bedürfnisse von den gebotenen Ideologien abgedeckt würden. Der Philosoph und Soziologe Raymond Aron benutzt 1939 den Begriff politische Religion für die Charakterisierung politischer Massenbewegungen und totalitärer Regime. Sein Augenmerk liegt auf dem Spannungsfeld von Macht und Hoffnung beziehungsweise von «dogmatisch gelehrter Ideologie» und «manichäischer Heilserwartung». Einzig über die Revitalisierung traditioneller christlicher Werte können die verfälschten Werte der säkularen Religionen aufgedeckt werden, betont Aron.

Der Philosoph Leo Strauss macht, wie Katrin Mey darlegt, in seinem übergreifenden Ansatz die klassische Tyrannenlehre für totalitäre Phänomene fruchtbar. In der klassischen wie in der modernen Tyrannei wird nach Ansicht von Strauss versucht, die Fragen nach der menschlichen Natur, nach dem wahren Sein und nach der guten politischen Ordnung abschliessend zu beantworten. Damit aber wird das Zusammenspiel von der philosophischen Suche nach Weisheit und gesetzlicher Kodifizierung von Einsichten, also das Zusammenspiel von Philosophie und Politik beendet, mit dem Ziel, die menschliche Kontingenz zu überwinden. Die moderne Tyrannei unterscheidet sich von der klassischen Tyrannei gemäss Strauss dabei lediglich durch die graduell höhere Nutzung der Technik. Hannah Arendt unternahm ebenfalls eine Bewertung des Phänomens totalitäre Herrschaft. Aus historisch-chronologischer Sicht zeichnete sie zunächst nach, wie Nationalstaat, Nationalismus, Imperialismus und Rassismus die kontingente, sich in stetiger Konfrontation mit dem Anderen befindliche Natur des Menschen entgrenzt und homogenisiert. Das «Wesen des Menschen» wird durch die totalitäre Herrschaft mit ihrem Zwang zum Kollektiv letztlich zerstört. Aus dem Blickwinkel der politischen Wissenschaft legte Arendt anschliessend dar, dass sich im Nationalstaat «das rationale Prinzip der Menschenrechte mit dem voluntaristischen Prinzip der Volkssouveränität» verschleift. Mit dieser Entgrenzung wird die Spannung zwischen Freiheit und Politik der homogenen, entpolitisierten Masse geopfert.

Im Kapitel «Zu Begriff und Theorie der Politischen Religion» unterscheidet Hans Maier die Begriffe «politische Religion», «Staatsreligion», «Zivilreligion» und «politische Theologie» nach Herkunft und historischem Hintergrund. Karl-Josef Schipperges zeigt auf, wie sich in der Neuzeit mit der Ersetzung der «Souveränität des Herrschers von Gottes Gnaden» durch die «Souveränität des Volkes» eine Legitimationskrise abzuzeichnen beginnt. Die Religion wird nun aber nicht «entzaubert» und verdrängt, sondern teilweise ersetzt und instrumentalisiert durch die säkularen Mächte Nation, Staat, Klasse und Rasse. Die Ideologien des 20. Jahrhunderts bilden einen Höhepunkt in diesem Prozess. Schipperges vermittelt am Beispiel des Kommunismus und Nationalsozialismus eine systematische Charakterisierung dieser Ideologien als politische Religionen. Im anschliessenden Beitrag setzt sich Otto Seidschek mit Eric Voegelins Spätwerk auseinander, in dem die Auffassung von Politischen Religionen kühn zu einem Konzept der Gnosis ausgedehnt wird. Voegelins These zufolge versucht die Moderne, vergleichbar mit dem spätantiken Gnostizismus, durch die Erkenntnis eines entsakralisierten, säkularen Geistes eine diesseitige, wissenschaftliche Erlösung zu erreichen. Mit dieser «Selbsterlösung des Men-

schen» und der «Redivination der Gesellschaft» wird aber letztlich der Mord am transzendenten Gott vollzogen und der sich selbst entfremdete Mensch für totalitäre Ideologien anfällig gemacht. Die politische Sphäre darf die religiöse nicht an sich ziehen, warnt Voegelin hinsichtlich der Entwicklung politischer Religionen im 20. Jahrhundert.

Der Politik- und Sozialwissenschaftler Juan J. Linz analysiert systematisch vergleichend «Faschismus und nicht-demokratische Regime» in europäischen Staaten nach 1918. Mit Noltes These vom Bürgerkrieg zwischen Faschismus und Kommunismus geht er auf Distanz und legt demgegenüber dar, dass zwischen autoritären Regimen und den drei totalitären Systemen Kommunismus, Faschismus, Nationalsozialismus unterschieden werden muss. Faschismus als eine Bewegung bildet nach Linz die Grundlage für die Entwicklung eines totalitären Systems, autoritäre Regime indessen konstituierten sich aus der Koexistenz verschiedener politischer Bewegungen, die nicht innerhalb der faschistischen Bewegung liegen, sondern ihr vorausgehen und ihr etappenweise eine Vormachtsstellung verschaffen. Ein besonderes Augenmerk legt Linz in seiner Analyse auf den Zusammenbruch der Demokratien und auf die Rolle der Mentalität und Ideologie, deren Nicht-Beachten er als Schwäche «funktionalistischer» Interpretationen kritisiert. Dieses abschliessende Kapitel sensibilisiert für die Anliegen der Demokratie, des Rechtsstaates, der Freiheit und der vielschichtigen, werteplurialistischen Gesellschaft.

Luzern Urs Rüttimann

Georg Pfleiderer/Ekkehard W. Stegemann (Hg.), *Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes*, Zürich, Theologischer Verlag, 2004 (=Christentum und Kultur, Bd. 3), 353 S.

Religiös motivierter Terror, wie ihn die Medien uns fast täglich vor Augen führen, oder auch Samuel Huntingtons problematische Behauptung eines «Kampfes der Kulturen» haben in neuster Zeit verstärkt die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis von Politik und Religion gelenkt. In Politik und Wissenschaft ist intensiv darüber nachgedacht worden, welche Aufgaben sich aus der mitunter spannungsgeladenen Beziehung zwischen Politik und Religion für eine westlich-demokratische Gesellschaft ergeben. Die Universität Basel nahm sich dies zum Anlass, im Sommersemester 2002 eine Ringvorlesung zum Thema «Politische Religion» durchzuführen und sich aus theologischer Sicht und im Abstand vom Tagesgeschehen mit der vielfältigen Beziehung von Politik und Religion auseinanderzusetzen. Die damals gehaltenen Vorträge liegen jetzt als dritter Band der theologischen Reihe «Christentum und Kultur» vor. Die Beiträge der hauptsächlich an deutschen und schweizerischen Universitäten lehrenden Autorinnen und Autoren decken ein breites Feld politisch-religiöser Phänomene ab und nehmen, geschichtlich oder bezogen auf die Gegenwart, zur Frage nach dem Religiösen in der Politik Stellung.

Georg Pfleiderer geht in seinem einführenden Beitrag den Legitimationsfragen einer politischen Ordnung nach. In modernen, demokratischen Rechtsstaaten setzt die politische Ordnung eine Trennung von gesellschaftlicher Öffentlichkeit und politischer Organisation voraus. Mit diesem Verständnis brach 1922 Carl Schmitt in seinem Pamphlet «Politische Theologie». Er stellte darin die These auf: «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.» Das staatsbildende Prinzip der Souveränität kann nach Schmitt ohne das theologische Konzept der göttlichen Allmacht nicht bestehen. In seiner kulturkritischen Behauptung bemängelte er, der kalte, auf Technik und Ökonomie beruhende liberale Rechtsstaat entbehre eine für die Selbstorganisation erforderliche politische Idee und umgehe damit die anspruchsvolle moralische Entscheidung. Entsprechend seiner dezisionistischen Haltung ist derjenige souverän, der die Macht hat, den Ausnahmezustand zu verordnen und aus einem solchen schöpferischen Chaos eine

Rechtsordnung zu etablieren. Ernst-Wolfgang Böckenförde relativierte 1976 den staatsrechtlichen Dezisionismus seines Lehrers Schmitt mit der These, dass «der freiheitliche, säkularisierte Staat [...] von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann». Für Pfleiderer liegt hier das «normativ-kritische Moment einer Theologie des Politischen»: in der Analyse und Prüfung, «ob und in welchem Masse es politisch-religiöser Semantik gelingt, politische Souveränität so zu konzipieren und zu organisieren, dass sie sich selbst begrenzt». Denn, so Pfleiderers Ausgangsposition: «Politische Systeme, Machtsysteme, haben immer auch einen religiösen, einen theologischen Kern [...]» Unter diesem Vorverständnis skizziert er an den vier Leitbegriffen politische Religion, politische Theologie, Zivilreligion und Fundamentalismus, wie sich das Verhältnis von Religion und Politik diskursgeschichtlich und semantisch von der Antike bis heute entwickelt hat. Er zieht das Fazit, dass das politische Streben nach Souveränität, will es sich seiner Handlungsmächtigkeit behaupten und einem Pluralismus Raum bewahren, «in den universal zu denkenden Menschenrechten ihr strukturgebendes Prinzip hat und jede reale politische Organisation spezifisch übersteigt».

Im Kapitel «Historische Perspektiven» zeigt Klaus Seybold am Beispiel der sogenannten Immanuel-Perikope im Buch Jesaja Kap. 7 auf, dass die altisraelitische Prophetie die Politik als Herausforderung an die Religion und an den Glauben entdeckt und mit Argumenten der Tradition und der sozialen Verantwortung auf die Psyche der Handelnden einzuwirken beginnt. Ekkehard W. Stegemann untersucht im anschliessenden Beitrag die Entwicklung der frühchristlichen politischen Theologie vor dem Hintergrund der römischen Herrschaft. Nachdem die Christen bis zur Herrschaft Konstantins repressiven Massnahmen und rechtlich sanktionierten Verfolgungen ausgesetzt waren, schuf der parallel dazu verlaufende Wandel des Römischen Reichs von der Republik zum Kaisertum ein neues Verständnis von Politik und Religion. Aus dem religiösen Kultvollzug ohne persönliche Bindung an die Götter entstand die römische «Polis-Religion» mit dem Kaiser als dem Gottmenschen auf Erden. An dieses Legitimationskonzept konnte das Christentum nach Konstantin anknüpfen. Die Ausdifferenzierung der beiden Grössen Politik und Religion setzte sich nun aber unter christlicher Herrschaft keineswegs gradlinig und friedlich fort. Vielmehr führte der Weg auch in blutige Sackgassen, wie beispielsweise die Religionskriege der Neuzeit. In der frühen Neuzeit begann sich zudem das mittelalterliche Primat der geistlich-päpstlichen Gewalt über die weltliche Gewalt zu zersetzen. Thomas Müntzer forderte zwar um 1520 noch, dass der Staat den göttlichen Plan auf Erden erfüllen müsse. Mit seiner Konzeption, so Angelika Dörfler-Dierken, hatte er aber keinen Erfolg mehr, im Gegensatz zu Luther, der eine Zweireichlehre vertrat, nach welcher dem Fürsten das weltliche Regime und damit das Politische gebührt, der Kirche indessen die Sorge für den Glauben und für die Christen. Zusätzlich sprach sich am Anfang des 16. Jahrhunderts der humanistisch gebildete Machiavelli für ein voluntaristisches und rein auf Nützlichkeit ausgerichtetes Denken über Herrschaft aus, das auch Religion dem staatlichen Zweck unterstellt. Damit war das Tor geöffnet für die Politisierung von Religion.

Klare religiöse und vor allem heilsgeschichtliche Sinnbezüge weist Thomas K. Kuhn für den deutschen Nationalismus ab dem 19. Jahrhundert nach. Seine Interpretation von Nationalismus als «politische Religion» meint jedoch nicht «Ersatzreligion» im Zuge der Säkularisierung, sondern rückt die Anknüpfung des Nationalismus an «popularisierte Vorstellungen der Erwählungs- und Prädestinationslehre» ins Zentrum. Im 20. Jahrhundert mit seinen totalitären Systemen Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus, die darauf angelegt waren, auf den ganzen Menschen zuzugreifen, spitzte sich die Politisierung von Religion auf fatale Weise zu. Der «Zerfall liberaler Selbstverständlichkeiten», der «Selbstzweifel einer an sich irre gewordenen Moderne» und die «Sehnsucht nach neuer Einheit und Ganzheit» bildeten gemäss Hans Maier nach dem Ersten Weltkrieg den fruchtbaren Boden für die modernen Ideologien mit ihrer Heilsversprechung und mit ihrer

Berufung auf absolute Werte. Neben der Maschinerie des Terrors setzten diese neuen Regime auf einen Führerkult mit religiösen Elementen, um solcherweise ihre Autorität wirksam auszugestalten. Alternativ zu Maiers funktionalem und ideologiekritischem Verständnis von politischer Religion geht Armin Adam von einem Christentum als politische Religion aus. Kirche ist für ihn die «Entfaltung des politischen Gehaltes des Christentums», für die sich eine Theologie einsetzen muss. In seinem geschichtlich weit ausgreifenden Beitrag zeichnet er die Institutionalisierung des christlichen Glaubens nach, wie sie sich zwischen den beiden Polen einer individualistisch-mystischen Weltabwendung und einer juridisch-korporativen Verweltlichung vollzog und im 16. Jahrhundert zu einer Ausdifferenzierung des Christentums in Konfessionen führte.

Im Kapitel mit den gegenwartsorientierten Beiträgen befasst sich Bassam Tibi eingehend mit einer in diesem Buch immer wieder aufgeworfenen Frage: Welches Denken und Handeln ermöglicht kulturelle Pluralität? Ausgehend von einem «weltanschaulichen Zivilisationskonflikt» in der heutigen globalisierten Welt stellt er die These auf, dass politische Religionen ein Ausdruck von Neoabsolutismen sind, die den Weg zu einem interreligiösen Frieden verbauen. Im Islam der Mittelmeerregion ortet er eine schwelende Gefahr für den Weltfrieden, weil ein offensiver Islamismus mit absoluten Auslegungen des Glaubens eine «säkular-demokratische Denkweise des Pluralismus» blockiert. Nur wenn die Islamisten gewillt sind, ihre traditionellen Wurzeln eines von der antiken Philosophie geprägten Rationalismus anzuerkennen, sieht er die Voraussetzungen für eine Entpolitisierung der Religion und damit für einen Dialog der Zivilisationen/Religionen gegeben. Shlomo Avineri betont demgegenüber, der Islam trage keine Neigung zur Gewalt in sich und lasse sich sehr wohl mit demokratischen Werten vereinen. Die Ursachen, dass religiös fundamentalistische Gruppen mobilisiert werden können, sieht er vielmehr im demokratischen Defizit arabischer Länder, das Menschen dazu verleitet, nach religiöser Erlösung zu suchen, wo keine irdische erreichbar scheint. Wie weit Religion in einer sinnstiftenden Funktion einem Patriotismus und Nationalismus zugänglich ist oder gar zu einem Messianismus mit globalen Ansprüchen anwachsen kann, zeichnet Reinhold Bernhardt am Beispiel von Robert N. Bellahs «civil religion» in den USA seit den 1960er Jahren nach. In Anlehnung an Karl Barths «kirchliche Dogmatik» spricht er sich demgegenüber für eine ideologiekritische Unterscheidung von Religion und Glauben aus. Zudem relativiert er Ernst-Wolfgang Böckenfördes These, der religiös neutrale Staat lebe auf einer Grundlage, die er weder geschaffen hat, noch garantieren kann, mit dem Einwand, dass auch die «Prinzipien des Liberalismus, der Gewaltenteilung und der Volkssouveränität [...] ihre Geltung aus der geschichtlich gewachsenen und auf möglichst breite Zustimmung gegründeten Anerkennung [beziehen]». Ebenso spricht Martin Riesebrodt von einer oft dramatischen Rückkehr des Religiösen auf politischer Bühne in den letzten 20 Jahren. In seiner soziologischen Analyse weist er auf vier Grundzüge religiöser Fundamentalismen hin: selektiver Antimodernismus, radikaler Patriarchalismus, moralisch idealisierte Vorstellungen von Gemeinschaft und Mobilisierung der Laien. Huntingtons drastische Behauptung eines Kampfes der Kulturen dagegen kritisiert er als «Spiegelbild des Fundamentalismus», das globale Spannungen als «absolute Wertekonflikte» zwischen isolierten und in sich konfliktfreien Kulturen erscheinen lässt.

Dabei könnte Hannah Arendts Postulat, Religion als Ausdruck der menschlichen Rückbindung an einen Ursprung und im Sinne einer Heilung des Anfangs zu begreifen, ganz andere Gedanken und Kräfte freisetzen. In der Postmoderne, die sich in besonderer Weise dadurch auszeichnet, dass Ethik immer wieder neu ausgehandelt werden muss, wird diese Frage der Rückbindung ganz offensichtlich gestellt. Für die Frauenbewegung sieht Andrea Günter darin eine emanzipatorische Chance, insbesondere wenn eine solche Suche nach Rückbindung an einen religiösen Ursprung aus einer kritischen Distanz gegenüber traditionellen exegetischen Deutungen weiblicher Existenz geschieht. Und was

für ein Verhältnis kann Religion mit der pluralistischen Gesellschaft eingehen? Eine Religion, die sich auf Aussagen von universalem Charakter beruft, wird mit dem Modus der Zivilgesellschaft, Differenzen anzuerkennen und für eine Kultur des Kompromisses Sorge zu tragen, in Konflikt geraten, wendet Albrecht Grözinger ein. Doch die Theologie kenne neben dem inneren Glutkern religiöser Erfahrung, mit ihrer Gefahr der Verabsolutierung, auch den relativierenden Blick auf das historische Gewordensein. Grözinger stellt unter diesen Voraussetzungen für den Protestantismus die These auf, die Religion bedürfe der Zivilisierung durch Pluralisierung und Veröffentlichung. Den Volkskirchen spricht er für diesen Weg eine entscheidende Rolle zu.

Luzern Urs Rüttimann

Karl-Joseph Hummel (Hg.), *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz*, Paderborn, Schöningh, 2004, 273 Seiten.

In den letzten vierzig Jahren haben sich in Deutschland, den Niederlanden, Belgien, der Schweiz und anderen Ländern verschiedene Zentren und Netzwerke der Katholizismusforschung mit – teilweise variierenden – thematischen und methodischen Schwerpunkten herausgebildet. Der vorliegende Sammelband, der auf eine Tagung der Kommission für Zeitgeschichte im Mai 2003 in München zurückgeht, ist zwei Doyens der deutschen Katholizismusforschung, Konrad Repgen und Rudolf Morsey, gewidmet. Hat sich die Kommission für Zeitgeschichte seit ihrer Gründung im Jahre 1962 – vor dem Hintergrund der damaligen geschichts- und erinnerungspolitischen Kontexte – über Jahrzehnte hinweg in erster Linie mit der katholischen Kirche während der Zeit des Nationalsozialismus und im Zweiten Weltkrieg befasst, so kamen in den 1990er Jahren die Themenkomplexe Katholizismus und Antisemitismus in der Zwischenkriegs- und Kriegszeit sowie zunehmend katholische Kirche und SED-Diktatur hinzu. Der vorliegende Sammelband berichtet über Forschungsstand und -desiderata in diesen drei Bereichen und legt zugleich – parallel zu einem 1987 von der Kommission herausgegebenen Band – einen Fokus auf künftige internationale und interkonfessionelle Forschungsperspektiven.

Zwei Beiträge greifen die in verschiedenen internationalen Projekten und Publikationen der letzten Jahre zu Katholizismus und Antisemitismus diskutierte Frage der Kontinuität von christlichem Antijudaismus und modernem Antisemitismus auf. Sie ordnen Ansätze verschiedener Autoren ein und vertreten selbst ausdrücklich eine Perspektive, die Thesen einer (partiellen) Kontinuität entschieden entgegentritt. Nicht thematisiert wird die bis heute erst ansatzmässig angegangene Frage nach den in den europäischen Katholizismen des 19. und 20. Jahrhunderts präsenten Übersetzungsmomenten und -mechanismen von traditionellem Antijudaismus und modernem soziokulturellem Antisemitismus, welche sich nicht zuletzt auf mentalitäts- und alltags- sowie sozialgeschichtlicher Ebene manifestieren.

Einen weiteren Schwerpunkt des Bandes bildet die bis heute nicht abgebrochene Diskussion um das Verhalten von Papst Pius XII. während des Nationalsozialismus und des Holocaust. Die beiden Beiträge hierzu gehen von einer dichotomen Gegenüberstellung von «wissenschaftlichen» und «nichtwissenschaftlichen» Diskursen über Pius XII. aus. In dieser Interpretation kommen seit der «Hochuth-Debatte» von 1963 bekannte und medial präsente Frontstellungen zum Vorschein. Thomas Brechenmacher plädiert für eine Weiterung der Perspektive und eine Differenzierung der Themen von der Person Papst Pius XII. hin zum Papsttum im Zeitalter der totalitären Ideologien. Darüber hinaus stellt sich für mich die Frage, ob nicht gerade durch eine kultur- und diskursgeschichtliche Perspektivenverschiebung auf den Komplex von Gedächtnis und Geschichte, auf die Dan Diner und andere in den letzten Jahren hingewiesen haben, die dichotome Perspektive aufge-

brochen werden könnte. Eine solche Metaperspektive auf die diskursiven Mechanismen der Erinnerungs- und Geschichtskonstruktion, insbesondere jener von «Pius XII.» innerhalb und ausserhalb des Katholizismus und der katholischen Kirche in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts würde versuchen, die komplexen, von Erinnerungsgemeinschaften, Milieus und Generationen sowie von der Politisierung von Erinnerung und Geschichte bestimmten Konstruktionslogiken zu dekonstruieren.

Für eine stärkere Selbstreflexion plädiert auch Wilhelm Damberg im auf künftige Forschungsperspektiven für die Katholizismusforschung ausgerichteten Teil des Sammelbandes. Damberg plädiert für einen kultur- und sozialgeschichtlichen, diskurs- und begriffsgeschichtlichen Fokus auf die Transformationen von Religion und Gesellschaft, von religiösen «Kommunikationsstrukturen» und den Wandel von «Identitätszuschreibungen». Reflexive, modellgeleitete Perspektiven sind besonders in den Forschungsschwerpunkten der letzten Jahre zum katholischen Milieu und seiner gesellschaftlichen Formation und politischen Umsetzung, ebenso wie zu den religiösen Transformationsprozessen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts präsent. Dies zeigt auch Christoph Kösters in seinem Beitrag, der Fragen von Identitätskonstruktion, Mentalitäten und Organisationsstrukturen und deren Transformationen in der DDR nachgeht. Wie interdisziplinäre Ansätze äusserst fruchtbar auf die zeitgeschichtliche Religionsgeschichte wirken können, zeigt Michael N. Ebertz' Beitrag, der aus religionssoziologischer Perspektive eine Typisierung von unterschiedlichen Formen der Vergemeinschaftung innerhalb und ausserhalb der katholischen Kirche in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts präsentiert. Neben der Perspektive auf die Transformationsprozesse im Katholizismus plädiert Urs Altermatt für eine Ausdifferenzierung des Modells des katholischen Milieus in erster Linie über die Analyse von Netzwerken und der Rolle von Eliten, auf die auch Wolfgang Tischner in seinem Beitrag hinweist. In seinem Fokus auf die Ränder des Milieus betont Urs Altermatt Fragen der Interaktion verschiedener konfessioneller und anderer Kommunikationsgemeinschaften. Auf ein weiteres erst wenig erforschtes Feld weist Hans Günter Hockerts in seinem Kommentar hin: auf den Ost-West-Konflikt als wahrnehmungsprägenden, für die europäischen Katholizismen ebenso identitätsbildenden wie integrierenden, ja europäisierenden Kontext.

Verschiedene Artikel plädieren für eine transnational-vergleichende Katholizismusforschung. Gerade hierfür haben die Münchner Tagung und der daraus hervorgegangene Sammelband nicht nur thematische Anregungen, sondern – insbesondere in den Bezügen auf die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts – eine Reihe thematischer wie auch methodologischer Anregungen gegeben.

Freiburg Franziska Metzger

Jan De Maeyer/Sofie Leplae/Joachim Schmiedl (Hg.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research and Legal Position*, Leuven, University Press, 2004, 381 S.

Religiöse Orden und Kongregationen im 19. und 20. Jahrhundert sind, wenn man so will, das Stiefkind der Geschichtsforschung. Zwar sind die hagiographischen (Binnen-) Darstellungen mit apologetischem Charakter, die bis in die fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts die Landschaft dominierten, von wissenschaftlich fundierter Forschung abgelöst worden, doch handelt es sich hierbei vor allem um Institutionengeschichte. Auffallend ist zudem, dass historiographische Analysen der alten (kontemplativen) Orden im 19. und 20. Jahrhundert weitgehend fehlen. Weder Profanhistoriker noch Kirchengeschichtler – so die Herausgeber in ihrer Einleitung – haben sich bislang Rechenschaft darüber abgegeben, dass mit den religiösen Gemeinschaften ein Mikrokosmos gegeben ist, an dem der Puls der allgemeinen Kultur- und Kirchengeschichte gefühlt werden kann.

Um diesem Stiefkind-Dasein ein Ende zu machen, wurde im Kontext der Jahrestreffen des deutschen «Schwerter Arbeitskreises für Katholizismusforschung» die Idee eines europäischen Forums (Relins-Europe = Religious Institutes Europe) geboren. Ziel dieses 2001 ins Leben gerufenen europäischen Forums ist es, sich der Erforschung der Geschichte der religiösen Orden und Kongregationen im 19. und 20. Jahrhunderts zu widmen und internationale, vergleichende Forschung systematisch zu betreiben und zu fördern. Zu diesem Zweck werden jährliche Workshops für eine begrenzte Zahl von geladenen Teilnehmern sowie Kolloquien und Vorträge für ein breiteres Publikum organisiert.

Der hier anzuzeigende Sammelband vereint die Beiträge der beiden ersten internationalen Workshops zu religiösen Orden und Kongregationen im 19. und 20. Jahrhundert mit Teilnehmern aus Belgien, den Niederlanden, Deutschland, Frankreich, Italien, England und der Schweiz. Die erste Tagung an der Academia Belgica in Rom vom 22.–24. Juni 2001 befasste sich mit Forschungsstand und Forschungsdesiderata zur Thematik in den verschiedenen Ländern. Denn: Bevor Forschung auf europäischer Ebene vernetzt und systematisch betrieben werden kann, gilt es zunächst einmal, sich auf nationaler Ebene Rechenschaft darüber abzugeben, wo die Forschung heute steht und welche Desiderata es gibt. Die verschiedenen Länderberichte (Belgien: Jan Art, Paul Wynants; Frankreich: Daniel Moulinet; Deutschland: Joachim Schmiedl, Peter Häger; Grossbritannien/Irland: Susan O'Brien; Italien: Nicola Raponi; Niederlande: Jan Roes †, Hans de Valk; Schweiz: Franziska Metzger) sind in der Tat so etwas wie ein knappes, instruktives Kompendium, wo sich der Leser einen konzentrierten Überblick über den Status quo der Forschung verschaffen kann.

Was die Schweiz anbelangt: Einerseits ist sie auch hier ein Sonderfall, insofern es die unbestritten wertvolle Grundlagenarbeit der Helvetia Sacra gibt. Andererseits aber fehlen jenseits dieser an der Institutionengeschichte orientierten Forschung komparative Studien, die regionale oder lokale Studien bündeln. Und es fehlt, so Franziska Metzger in ihrem programmatischen Beitrag (der gerade in seinen methodischen Überlegungen faktisch weit über die Schweiz hinausreicht), vor allem an Studien, die die quantitativen und qualitativen Methoden der Ideen- und Mentalitätsgeschichte applizieren und die Geschichte der religiösen Orden und Kongregationen im Horizont der Sozialgeschichte des Katholizismus analysieren. Zentrale Fragen einer solchen Analyse müssten sein: Welche Funktion kommt den Orden und Kongregationen in der katholischen Sub- respektive Gegengesellschaft zu? Welchen Anteil haben sie an der Bewahrung und Konsolidierung der Substrukturen? Welches ist/war ihr Beitrag zur ideologischen und sozialen Kohärenz des Milieus? Welche Rolle spielen sie bei der Binnendifferenzierung des katholischen Milieus?

Die zweite Tagung an der Philosophisch-theologischen Hochschule in Vallendar-Schönstadt vom 14. –16. Juni 2002 konzentrierte sich in erster Linie auf die rechtliche Situation von Orden und Kongregationen im 19. und 20. Jahrhundert, insbesondere vor dem Hintergrund der Nationalstaatenbildung auf der einen und den innerkatholischen Entwicklungen (renouveau catholique, Ultramontanisierung etc.) auf der anderen Seite. Auch hier wurden wiederum Länderberichte vorgelegt (Belgien: Fred Stevens; Frankreich: Daniel Moulinet; Deutschland: Joachim Schmiedli; Italien: Alessandro Colombo; Niederlande: Joos van Vugt; Schweiz: Franziska Metzger), die denen der ersten Tagung an Konsistenz nicht nachstehen.

«Es gibt viel zu tun, packen wir's an» – dieser aus der Fernsehwerbung bekannte Slogan könnte, wäre er nicht so abgegriffen, eigentlich eine gute Charakterisierung des Eindruckes sein, der sich nach der Lektüre dieses Sammelbandes einstellt. Man darf gespannt sein darauf, wie es Relins-Europe gelingt, in den zukünftigen Workshops die formulierten Desiderata anzupacken und abzuarbeiten.

Greng Elke Pahud de Mortanges

Claudia Hiepel/Mark Ruff (Hg.), *Christliche Arbeiterbewegung in Europa 1850–1950*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2003, 239 S.

Dieses Buch geht auf die European Science History Conference 2000 in Den Haag, speziell auf die Sektion zum Thema «Christian Workers' Organisations in Europe», zurück. Das Buch enthält daneben auch einige neue Beiträge. Insgesamt vierzehn Autoren haben mitgearbeitet. Positiv ist, dass dieses Buch versucht verschiedene Länder miteinander zu vergleichen, um so ein komparatives Bild der christlichen Arbeiterbewegung in Europa, katholisch und protestantisch, zu entwerfen. Das betrifft Länder wie: Deutschland, Belgien, den Niederlanden, die Schweiz, Frankreich, Italien, Oberschlesien. Die Beiträge geben in einer kompakten Form sehr viel historisch-empirische Information über die Geschichte der christlichen Arbeiterbewegung in den verschiedenen Ländern, über Unterschiede und Übereinstimmungen zwischen ihnen und über den Unterschied zwischen der katholischen und der protestantischen Arbeiterbewegung. Interessant sind Beiträge wie jener von Altermatt und Metzger oder von Duriez, wo über der Rolle der christlichen Arbeiterbewegung für die Identität der Mitglieder, sowohl als Arbeiter wie als Kirchenmitglieder, gesprochen wird.

Obwohl der Titel von «Europa» spricht, sind Länder wie England, Österreich, Spanien, Portugal und die skandinavischen Länder nicht analysiert. Zu bedauern ist auch, dass die Konfrontation mit der Krise im Interbellum und der Aufstieg des Faschismus und Nationalsozialismus in den verschiedenen Ländern nicht thematisiert werden. Auch wäre es spannend gewesen mehr zu hören über die Konfrontation zwischen christlicher Arbeiterbewegung und Kirche, Kirchenleitung und religiöser Lehre. Diente die christliche Soziallehre, theologisch fundiert in Schöpfung und Offenbarung, nur als praktische Legitimation der Arbeiterbewegung oder war sie auch eine selbständige, grosse soziale Ideologie zwischen Liberalismus und Sozialismus? Und wie waren die Verhältnisse zu den sozialen Bewegungen der christlichen Unternehmer, der christlichen Bauern und des Mittelstandes?

Das Neue dieses Buches ist bestimmt die komparative Zielsetzung, Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den verschiedenen Ländern sichtbar zu machen.

Utrecht (Niederlande) Theo Salemink

Manfred Jakubowski-Tiessen (Hg.), *Religion zwischen Kunst und Politik. Aspekte der Säkularisierung im 19. Jahrhundert*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2004, 192 S., Abb.

Der vorliegende Band ist das Resultat eines eintägigen Kolloquiums anlässlich des 65. Geburtstags von Hartmut Lehmann im Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen. Der Herausgeber Manfred Jakubowski-Tiessen ist Theologe und Historiker und lehrt seit 1994 am Max-Planck-Institut. Er hat zahlreiche Publikationen zur Sozial-, Umwelt-, Mentalitäten- und Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit veröffentlicht.

Der Band vereinigt acht Aufsätze zu verschiedenen Aspekten der Säkularisierung im 19. Jahrhundert aus der Sicht der Geschichte, Literaturwissenschaft, Altphilologie, Rechtsgeschichte, Theologie, Kunst- und Musikwissenschaft.

Einleitend fasst der Herausgeber kurz zusammen, auf welchen Ebenen das Verhältnis von Religion und Moderne im 19. Jahrhundert neu definiert wurde. Dabei lässt sich der Säkularisierungsprozess auf den drei Ebenen der Werte, des Bewusstseins und der Institutionen verfolgen. In den nachfolgenden Beiträgen werden hauptsächlich die beiden ersten Ebenen thematisiert, und es wird exemplarisch aufgezeigt, inwieweit religiöse Werte und Normen den gesellschaftlichen Alltag des 19. Jahrhunderts weiterhin bestimmten. Gleichzeitig wird das Spannungsfeld zwischen fortschreitender Säkularisierung und neuen Bekenntnissen von Religion und Religiosität diskutiert.

Für die Rezension wurde eine persönliche Auswahl beispielhafter Artikel getroffen. So verdeutlicht Lars Olof Larsson in seinem Beitrag über «Leben, Liebe und Tod im Werk von Edvard Munch und Gustav Vigeland», wie Künstlerpersönlichkeiten und ihre Kunst einen pseudosakralen Status erlangen konnten. Das Nachlassen starrer religiöser Bindungen führte zur Suche nach neuen sinnstiftenden Orientierungen in der Welt. Wie Binder in seinem Beitrag «Zur Germania des Tacitus» erörtert, verfolgte die Säkularisierung der Germania-Rezeption im 19. Jahrhundert das Ziel, bei den Jugendlichen ein starkes Nationalgefühl zu entwickeln. Ohne Einbettung in ein theologisch-pädagogisches Konzept lief diese dabei aber Gefahr, zu einem allzu nationalistischen Gedankengut zu verkommen. Durch die religiöse Überhöhung der Begriffe «Nation» und «Volk» wurden viele Menschen, wie Hartmut Lehmann in seinem Aufsatz «Religion im Prozess der Säkularisierung» festhält, politisch manipuliert. Da das Volk dann insbesondere an den Nationalsozialismus gewisse Heilsansprüche stellte, sollte es somit auch bereit sein, auf Religionsfreiheit und andere Grundrechte zu verzichten, um im Mythos der neuen Gemeinschaft aufzugehen.

Die Säkularisierungsfrage betraf indes auch die Musikwissenschaft. Seit jeher befasste sich diese mit geistlicher Musik «musica sacra» und weltlicher Musik «musica profana», die in Rivalität zueinander standen. Der Prozess der Verweltlichung führte, gemäss Heinrich W. Schwab's Beitrag «Zur Präsenz von Gebet und Choral auf der Opernbühne» dazu, dass der Ort religiöser Andacht nicht mehr allein die Kirche blieb. Auf der Opernbühne und im Theater begann das musikalische Werk nicht nur die Predigt zu ersetzen, sondern schuf Formen einer neuen Andacht und Liturgie. Als Kompensationsmechanismus suchten deshalb kritische Musikfreunde Zuflucht bei der Kirchenmusik vergangener Jahrhunderte.

Die komplexen Zusammenhänge zwischen Religion, Kunst und Politik im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts lassen sich in einem 190-seitigen Band verständlicherweise nur exemplarisch aufzeigen. Die Sicht unterschiedlichster wissenschaftlicher Disziplinen anhand ausgewählter Beispiele ermöglicht aber die allgemeine zusammenfassende Feststellung, dass die Säkularisierung im 19. Jahrhundert zwar politische, soziale, kulturelle und ökonomische Modernisierungsprozesse von religiösen Einflüssen befreite, die Entwicklung selber aber nicht linear zu einer vollständigen Loslösung der Religion führte. Der Prozess der weltlichen Entrückung von der Kirchendominanz wurde immer wieder durch das Aufkommen neuer religiöser Überzeugungen und Praktiken unterbrochen. Breite Kreise der Bevölkerung wurden von einer Massen- und Volksreligiosität ergriffen.

Der Schwerpunkt des Buches liegt in der Dokumentation des ambivalenten, in sich widersprüchlichen Säkularisierungsprozesses in den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bereichen Deutschlands im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Freiburg Daniela Schneuwly-Poffet

Markus Furrer, *Die Nation im Schulbuch – zwischen Überhöhung und Verdrängung. Leitbilder der Schweizer Nationalgeschichte in Schweizer Geschichtslehrmitteln der Nachkriegszeit und Gegenwart*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2004, 376 p.

Fruit d'une habilitation obtenue en 2004 à l'Université de Fribourg, l'ouvrage de Markus Furrer propose une réflexion approfondie sur le rôle de l'enseignement de l'histoire en Suisse et ses répercussions sur le devenir identitaire du pays. S'appuyant sur un corpus riche et diversifié, principalement constitué de manuels utilisés à différents degrés de la scolarité, l'auteur fonde également son étude sur une longue expérience d'enseignement.

En partant de l'hypothèse selon laquelle l'histoire joue un rôle déterminant dans la formation de la conscience nationale, particulièrement dans un pays pluriculturel et fédéra-

liste comme la Suisse, «nation de volonté», l'analyse se déploie en s'appuyant sur une réflexion théorique à propos de la nation et des rapports entre identité personnelle et identité collective, élaborée par des auteurs comme Hobsbawm, Gellner, Anderson et Altermatt. Cette mise en perspective initiale donne à ce livre une dimension supplémentaire, puisqu'il propose une synthèse intéressante de l'historiographie nationale helvétique à l'époque contemporaine. Sur le plan méthodologique, la démarche est innovatrice, puisqu'elle propose une méthode d'analyse spécifique des manuels scolaires, qui s'attache aussi bien aux objectifs didactiques de ceux-ci qu'à leur contenu. Plusieurs tableaux comparatifs sont ainsi échafaudés, à partir des modèles d'analyse de Joachim Rohlfes notamment, mettant en regard les présentations historiographiques proposées dans plus d'une centaine d'ouvrages utilisés dans les écoles suisses, ou comparant leurs périodisations spécifiques. Si l'auteur manifeste également sa volonté de prendre en compte la médiation que représente la diffusion de ces ouvrages scolaires d'histoire nationale, considérés comme des vecteurs «quasi officiels» d'une vision politique majoritaire du passé suisse, il aurait pu être intéressant de s'attarder plus longuement sur les conditions de production de ces manuels et le statut socio-culturel de leurs auteurs. Il est vrai qu'une telle approche représenterait en soi une autre étude, non dénuée d'intérêt si l'on pense à la forte présence des pédagogues dans le champ intellectuel suisse.

Une des thèses principales du livre est de montrer que la connaissance et la diffusion de l'histoire nationale a longtemps été cultivée, non sans exagérations propagandistes et esprit téléologique, par les élites au pouvoir dans la Confédération moderne, à dominante libérale-radicale. Ces accents historiographiques nationalistes ont contribué au renforcement d'une culture politique isolationniste, qui a refermé le pays sur lui-même, avec le risque de bloquer son ouverture à l'extérieur. Un des termes de cette évolution est certainement représenté par l'utilisation mythique de l'histoire suisse faite par Christoph Blocher dans ses discours politiques, en vue de justifier les choix isolationnistes du pays vis-à-vis de l'Europe et d'exalter le caractère national helvétique. Pourtant, avec le tournant des années 1989/91, la fin de la guerre froide et la remise en cause des fondements de la nation, de nouveaux défis sont apparus: d'abord un processus de globalisation lié à une dénationalisation généralisée, ensuite une poussée d'ethnonationalisme en Europe, qui a pu prendre des formes souvent populistes et extrémistes, enfin les défis de la construction européenne, particulièrement ressentis et débattus dans un Etat neutre tel que la Suisse. Longtemps en forte position de régulation et de contrôle sur les sociétés de l'ère industrielle, l'Etat a vu son rôle redimensionné au cours de ces vingt dernières années, dans un contexte de multiplication des contacts entre de nouveaux champs sociaux qui ne sont plus délimités par les seules frontières nationales. La congruence des espaces politiques et socio-économiques n'existant plus dans un monde globalisé, on a assisté à une certaine démobilisation étatique, accompagnée souvent d'un sentiment d'hostilité, anti-bureaucratique, provenant de secteurs élargis de la société civile. Ces enjeux politiques aux résonances très actuelles ont évidemment contribué à repenser l'identité nationale et à reconsidérer les accents principaux mis sur l'enseignement de l'histoire proposé aux jeunes citoyens helvétiques. A noter que depuis 1990 environ, les élèves ont de moins bons résultats en histoire suisse, signe d'une baisse de l'intérêt pour ce domaine particulier, comme d'une part spécifique en baisse constante dans les programmes d'enseignement.

Il n'en a pas toujours été ainsi, loin s'en faut, comme le démontre la seconde partie du livre, centrée sur l'analyse proprement dite des manuels d'histoire utilisés après la Seconde Guerre mondiale dans les écoles suisses. L'auteur passe en revue de manière détaillée et synthétique les principales étapes de l'historiographie nationale mises en relief dans ces outils d'enseignement, depuis les ancêtres Helvètes jusqu'aux défis politiques les plus récents, mettant l'accent sur les thèmes identitaires majeurs sensés façonner l'identité nationale des jeunes citoyens suisses. L'image de l'ennemi extérieur ou de celui «d'en-

haut», qui soude le peuple suisse à l'intérieur, ressort fortement, mais l'auteur évalue aussi la présentation des lieux et conflits majeurs entre Confédérés, tant politiques que sociaux et confessionnels, sans négliger le développement historique du principe de la neutralité ou la culture des mythes nationaux, considérés avec plus ou moins de distance critique par les manuels scolaires. Cette tendance lourde à la mythification de l'histoire nationale, accentuée par la médiation scolaire, a donc été fortement remise en cause par les mutations socio-politiques de la fin du XXe siècle. Ce constat conduit l'auteur non pas à un rejet total et sans rémission de l'aspect national de l'historiographie transmises aux nouvelles générations, mais plutôt à un plaidoyer final pour l'intégration d'une dimension nationale plus ouverte dans l'enseignement de l'histoire. Ce dernier devrait également s'appuyer sur les valeurs primordiales de l'apprentissage de Clio: une connaissance fondée sur la critique des sources, de la méthode et beaucoup d'esprit critique. Markus Furrer prend clairement position pour le maintien d'un enseignement de l'histoire suisse, dans ce cadre d'ouverture. Une histoire nationale «réfléchie», critique sur ses propres choix, qui délaisse les objectifs téléologiques et nationalistes pour privilégier l'explication du développement des sentiments identitaires en les replaçant dans leurs contextes, du proche au lointain. L'histoire nationale est à questionner et à comprendre en tenant compte de la diversité des points de vue, qu'ils proviennent des minorités ou des étrangers au pays considéré. La conception historiographique nationale défendue par l'auteur débouche donc sur une sorte d'éducation civique «nouvelle formule», qui tourne le dos aux «Sonderfälle» et fait la part belle aux connexions étroites existant entre l'histoire suisse et celle de l'Europe comme du Monde. En s'appuyant sur les thèses de Jörn Rüsen, l'auteur défend une conception engagée de la profession historienne, dans le champ de la culture politique tout au moins: l'histoire et la mémoire sont des fondements sur lesquelles s'appuient les sociétés actuelles pour échafauder leur avenir. Markus Furrer en appelle ainsi à une conception «citoyenne» de l'historiographie et des enjeux identitaires qui lui sont liés. Par un constant travail sur les processus d'apprentissage et leurs enjeux, l'histoire nationale peut contribuer à la résolution des conflits sociaux potentiels, liés aux processus «identification-mêmeté» versus «altérité-différence» présents dans toute société. Sur le plan historiographique, «se civiliser» signifie procéder en toute responsabilité citoyenne, dans un cadre démocratique qui englobe de multiples opinions et points de vue pour analyser au plus près de la vérité l'histoire d'un pays et de ses habitants. Tenir compte du passé de la communauté nationale, de ce qui l'a créée et contribue à la souder, réfléchir à son histoire de façon globale et ouverte, en l'intégrant dans un environnement plus large et en repoussant sur les marges l'idéologie et les options politiques, tels devraient être les objectifs idéaux des enseignants et des didacticiens de l'histoire. Par l'ampleur et la qualité de ses mises en perspective, l'ouvrage de Markus Furrer fournit une base historiographique solide à la poursuite de ce processus.

Fribourg Claude Hauser

Jörg Krummenacher, *Flüchtiges Glück. Die Flüchtlinge im Grenzkanton St. Gallen zur Zeit des Nationalsozialismus*, Zürich, Limmat Verlag, 2005, 416 S., 65 s/w-Fotos.

1997 entschied der St. Galler Grosse Rat unter dem Eindruck der Rehabilitation des ehemaligen Polizeihauptmanns Paul Grüninger, die kantonale Flüchtlingspolitik zur NS-Zeit aufzuarbeiten, und beauftragte den Historiker Martin Jäger, die relevanten Akten des St. Galler Staatsarchivs zwischen 1920 und 1950 zu sichten und zu erschliessen. Nachdem Jäger seinen Schlussbericht der Öffentlichkeit präsentiert hatte, sprach der Grosse Rat 2001 einen weiteren Beitrag, der es Jörg Krummenacher ermöglichte, die Geschichte der St. Galler Flüchtlingspolitik niederzuschreiben. Dessen Studie reiht sich somit ein in die

immer grösser werdende Zahl von Aufarbeitungen kantonaler Flüchtlingspolitiken, die seit den 1990er Jahren erschienen sind und die nicht nur zusätzliches Daten- und Anschauungsmaterial zu den Arbeiten über die schweizerische Flüchtlingspolitik liefern, sondern auch aus komparativer Perspektive die Handlungsspielräume der einzelnen Kantone in der Flüchtlingspolitik aufzeigen.

Krummenacher stützt sich nicht nur auf die Akten des St. Galler Staatsarchivs, sondern hat auch Bestände aus dem Bundesarchiv, dem St. Galler Stadtarchiv und weiteren Archiven einbezogen. Darüber hinaus hat er zahlreiche Gespräche mit Zeitzeugen und deren Nachkommen geführt, welche die teilweise dürftigen Bestände des Staatsarchivs zumindest partiell ergänzen und vor allem die menschlichen Schicksale hinter den bürokratischen Aktensammlungen lebendig zu machen vermögen.

Die St. Galler Flüchtlingspolitik lässt sich grob in zwei Phasen einteilen. Von 1933 bis März 1939 verhielten sich die Behörden, allen voran Paul Grüninger und der Chef des St. Galler Polizeidepartments, Valentin Keel, den Flüchtlingen gegenüber aufgeschlossener, als dies vom Chef der Polizeiabteilung, Heinrich Rothmund, gewünscht wurde. Als im August 1938 die Grenze zu Österreich geschlossen wurde, ermöglichten Grüninger und Keel, zusammen mit einem Netzwerk von Fluchthelfern und Vertretern der jüdischen Gemeinde St. Gallens, Zuflucht Suchenden weiterhin den Eintritt in die Schweiz, wobei Grüninger teilweise die Einreisedaten der Flüchtlinge rückdatierte, um sie vor der Ausschaffung zu bewahren. Eine wichtige Rolle spielte etwa auch der auf der Passvisumsstelle des Schweizer Konsulats in Bregenz tätige Ernest Prodolliet, der zwischen August und Ende 1938 mehrere Hundert Juden und Jüdinnen rettete, indem er ihnen grosszügig Visa erteilte. Ebenfalls zu nennen ist Recha Sternbuch, welche sich immer wieder für jüdische Flüchtlinge einsetzte, sie über die Grenze holte und bei sich beherbergte. Neben diesen bereits bekannten Personen würdigt Krummenacher auch weitere Flüchtlingshelfer, die in den verschiedensten Bereichen, sei es bei illegalen Grenzübertritten oder bei der Bereitstellung von Unterkünften, die offizielle Flüchtlingspolitik unterliefen. Auffallend für diese Anfangszeit ist auch die Willkür, der Flüchtlinge begegneten, eine Willkür, die auf die knappe Reglementierung der Flüchtlingspolitik in dieser Zeit zurückzuführen ist und die den einen Flüchtlingen zum Vorteil wurde, anderen aber zum Verhängnis.

Als 1939 Grüninger aus dem Dienst entlassen wurde, setzte die zweite Phase der St. Galler Flüchtlingspolitik ein, in der die kantonalen Behörden die offizielle Flüchtlingspolitik gar noch restriktiver auslegten, als sie sowieso schon war. Keel machte in dieser Zeit einen grundlegenden Wandel durch. Nicht nur verriet er Grüninger, indem er vorgab, er habe mit der laxen Praxis des Polizeikommandanten nichts zu tun gehabt, er verhielt sich in der Folge äusserst passiv und mischte sich kaum mehr in die Flüchtlingspolitik ein. Der Sekretär des Polizeidepartements, Gustav Studer, der nun an die Stelle Grüningers getreten war, verfolgte einen harten Kurs und liess noch Flüchtlinge ins Deutsche Reich ausschaffen, als selbst Rothmund Ausweisungen nicht mehr für vertretbar hielt. Wiederholt wurden unter seiner Ägide Flüchtlinge an der Grenze zurückgewiesen und direkt der Gestapo übergeben.

Trotz der schwierigen Quellenlage – Dokumente aus dem Kanton St. Gallen, die Rückweisungen und Ausschaffungen von Flüchtlingen belegten, wurden grösstenteils vernichtet – kommt Krummenacher zum Schluss, dass mit grösster Wahrscheinlichkeit «an der St. Galler Grenze vor und während des Zweiten Weltkriegs Tausende von Flüchtlingen abgewiesen oder zurückgeschafft» (S. 241) worden sind. Doch Krummenacher betont auch, dass die Zahl der in St. Gallen aufgenommenen Flüchtlinge höher ist, als bisher vermutet. Seinen Recherchen zufolge kamen vor und während des Kriegs mehr als 40'700 Flüchtlinge in den Kanton St. Gallen. Wenn man aber bedenkt, dass von diesen gut

40'000 Personen 30'000 im sehr kurzen Zeitraum der letzten beiden Kriegswochen über die Grenze kamen, so ist die Zahl derjenigen, die es während der 12 Jahre davor geschafft hatten, doch eher klein.

Krummenacher legt ein eindrückliches Werk vor, das Darstellungen der offiziellen Flüchtlingspolitik geschickt mit den recherchierten Einzelschicksalen und Zeitzeugendokumenten verwebt und so das Buch anschaulich und spannend macht. Dass eher die aufgenommenen Flüchtlinge und deren Schicksale thematisiert werden als die zurückgewiesenen, ist wohl auf die schwierige Quellenlage zurückzuführen. Hingegen sind die extensiven Exkurse zu Kunstraub und Spanienkämpfern im Rahmen des Themas der Studie etwas unverständlich. Wohl aus Rücksicht auf ein breiteres Publikum wurden Fussnoten zum Leidwesen der Historikerin eher knapp gesetzt, und so lassen sich nicht alle Aussagen, vor allem solche, die mitunter etwas fantastisch erscheinen, nachvollziehen. Ebenfalls der besseren Lesbarkeit ist wahrscheinlich der weitgehende Verzicht auf Anführungszeichen bei heiklen Begriffen geschuldet, doch stutzt die Leserin bisweilen beim unbekümmerten Umgang mit Wörtern wie «Rasse», «Arier» oder «Verjudung». Doch dies ändert nichts an der Tatsache, dass Krummenachers Buch die Forschung zur schweizerischen Flüchtlingspolitik beachtlich erweitert, indem er einerseits vertieft auf die Handlungsspielräume eingeht, die den kantonalen Behörden gegeben waren und die sie sehr unterschiedlich nutzten, andererseits bisher unbekannten Opfern der schweizerischen Flüchtlingspolitik, aber auch den Helferinnen und Helfern im Hintergrund ein beeindruckendes Denkmal setzt.

Zürich Christina Späti

Susanna Biland, *Der Hochschulrat der Universität Freiburg/Fribourg 1949–1967*, Freiburg/Schweiz, Academic Press, 2004 (=Religion–Politik–Gesellschaft, Bd. 34), 226 S.

Ende der vierziger Jahre geriet die einzige katholische Hochschule der Schweiz in eine Existenzkrise, verursacht durch die desolate Finanzlage des Kantons Freiburg. Damals reifte der Plan, die katholische Schweiz mit der Freiburger Hochschule organisatorisch enger zu verbinden und sie zur geistigen und finanziellen Unterstützung anzuregen. Die 1934 eingeführte Universitätskollekte sollte ausgebaut und der Schweizer Episkopat zum Mitträger der katholischen Universität gemacht werden. Dieser Plan wurde 1949 in einem Abkommen zwischen den Bischöfen und dem Staatsrat des Kantons Freiburg realisiert. Auf der Basis dieses Abkommens wurde der Hochschulrat (HSR) eingesetzt.

Auslöser war ein Vorstoss des Schweizerischen Studentenvereins (StV). Bundesrichter Wilhelm Schönenberger verfasste auf den sog. Hochschulsonntag 1948 hin einen Artikel in der Civitas (Monatsschrift des Schw.St.V.) unter dem Titel «Unsere katholische Universität». Daraus resultierte eine grosse Konferenz katholischer Kreise am 24. März 1949 in Freiburg. Referenten waren Schönenberger und Regierungsrat Heinrich Walther (LU), die fair die Ausdehnung der Leistungspflicht auf die Schweizer Katholiken plädierten und im Gegenzug ein Mitspracherecht des Schweizer Katholizismus forderten. Der spätere Bundesrat Joseph Escher schlug vor, das Verhältnis zwischen Kanton Freiburg – Episkopat - Hochschulverein und Hochschulrat zu klären. Der HSR sollte eine Art Vertretung der Schweizer Katholiken bilden. Den Bischöfen, die sich für eine halbe Million Franken jährlich an Spendegeldern moralisch verpflichteten, musste Garantie geboten werden, dass die Freiburger Regierung ihre finanziellen Leistungen zugunsten der Hochschule beibehalten würde, unabhängig von einem höhern Ergebnis.

Fünf Persönlichkeiten – alles Nicht-Freiburger – wurden als Ausschussmitglieder gewählt (Schönenberger, Generalvikar Gustav Lisibach, Prälat Josef Meier, Willy Büchi und Martin Rosenberg), die das Abkommen ausarbeiteten. Das Verhältnis des HSR zur Baustiftung des Hochschulvereins wurde geklärt, indem im geplanten Abkommen der Baustiftung jährlich Fr. 100'000 zur Tilgung der verbliebenen Bauschuld zugesichert wurden.

Am 5. Juli stimmten die Bischöfe, am 2. September 1949 die Freiburger Regierung dem Abkommen zu. Schönenberger drängte auf Unterzeichnung vor dem Schweizerischen Katholikentag in Luzern am 4./5. September 1949, damit die Versammlung von 100'000 Gläubigen zur geistigen und finanziellen Unterstützung aufgefordert werden konnte. An der konstituierenden Sitzung des HSR vom 15. November 1949 wurden die letzten personellen Entscheidungen getroffen und die Propagandaaktion für die kommende Universitätskollekte vom 1. Adventssonntag vorbereitet. Präsident des HSR wurde Schönenberger, die Westschweiz und das Tessin wurden durch den Walliser NR Paul de Courten und durch Staatsrat Giuseppe Lepori eingebunden. Die Grundlage zur Rettung der Universität Freiburg war gelegt. Durch das Abkommen wurde das seit 1889 ungeklärte Verhältnis zwischen Universität und der katholischen Schweiz geregelt.

Dank der 1949 reorganisierten Universitätskollekte war es dem HSR in den ersten 18 Jahren seines Bestehens möglich, wesentliche Akzente zu setzen, wie die allgemeine finanzielle Sicherstellung der Universität und die Aufrechterhaltung der Katholizität, was Voraussetzung für die bischöfliche Zusicherung der Kollektengelder war. Dank Schönenbergers Engagement konnte die Universität aus ihrer Existenzkrise herausgeführt werden. Das Abkommen festigte die bisher unregelmässig fliessende Unikollekte. Unter Schönenberger entwickelte sich der HSR zum Hüter der Katholizität. Sein Rücktritt markierte bereits eine Zeitenwende.

Zwischen dem HSR und der Unterrichtsdirektion Freiburg entwickelten sich in den ersten Jahren schwere Spannungen. Das lag einerseits an der starken Persönlichkeit Schönenbergers, anderseits am unsicher wirkenden José Python, der sich vom HSR gegängelt fühlte. Die personellen Veränderungen auf beiden Seiten nach 1967 entspannten das verkrampfte Verhältnis.

Der HSR setzte sich besonders für entsprechende Löhne der Professoren sowie für Pensions-, Witwen- und Waisenzulagen ein. Ab Mitte der Sechzigerjahre stieg der Bund in die Mitfinanzierung der kantonalen Universitäten ein und ermöglichte dadurch eine finanzielle Besserstellung der Universität Freiburg. Ein weiteres Anliegen des HSR war die Verbesserung der Stipendiensituation für begabte katholische Studierende aus der Schweiz. Anfangs der sechziger Jahre kam es auch zur «Entwicklungshilfe» für katholische Studierende aus Afrika und Asien. Die Mitbegründung und -Sanierung des Universitätsverlages wurde ebenfalls zu einem wichtigen Anliegen des HSR.

Das alte Anliegen einer Universität Luzern tauchte auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wieder auf. Der HSR verhielt sich kritisch zu den Luzerner Bestrebungen von 1962; auch die Bischöfe erklärten im gleichen Jahr, Freiburg bleibe die Universität der Schweizer Katholiken. Luzern plante jedoch eine überkonfessionelle und politisch neutrale Staatsuniversität. Grosse Vorbehalte hatte der HSR auch gegenüber der Graderteilung an die Luzerner Theologische Fakultät. Verhindert werden konnten jedoch beide Anliegen nicht.

Die Bedeutung des HSR liegt darin, in entscheidender Stunde die Universität Freiburg aus einer schweren Existenzkrise gerettet und ihr Überleben gesichert zu haben.

Meggen/Luzern Alois Steiner

Melanie Hediger, *Das Bild der Schweizer Frau in Schweizer Zeitschriften. Studien zu «Annabelle», «Schweizer Illustrierte» und «Sonntag» von 1966 bis 1976*, Freiburg/Schweiz, Academic Press, 2004, 210 S.

In ihrer publizierten Lizenziatsarbeit «Das Bild der Schweizer Frau in Schweizer Zeitschriften. Studien zu ‹Annabelle›, ‹Schweizer Illustrierte› und ‹Sonntag› von 1966 bis 1976» befasst sich Melanie Hediger mit der Rolle und dem Bild der Frau in einer von starkem Wertewandel geprägten Zeit.

Detailliert hat die Autorin die feinen Unterschiede der drei Zeitschriften in den vermittelten Leitbildern herausgearbeitet: Während etwa das Modeheft «Annabelle» seine Leserinnen immer wieder dazu ermuntert, aus der Hausfrauenrolle auszubrechen, lehrt die «Schweizer Illustrierte» vielmehr, wie die Hausherrin sich perfektionieren kann. Der katholisch geprägte «Sonntag» setzt sich vor allem dafür ein, dass die Hausarbeit als Vollzeitjob anerkannt wird. Im Gegensatz zu den anderen beiden eher progressiven Heften ist die Familienzeitschrift erwartungsgemäss klar gegen die Fristenregelung. Einig sind sich die drei Zeitschriften aber in der Frage des Frauenstimmrechts: Sie fiebern der Abstimmung von 1971 voller Hoffnung auf ein Ja entgegen.

Melanie Hediger hat in ihrer Studie viel verdienstvolle Kleinarbeit geleistet. Sie recherchierte die Entwicklung der Zeitschriften mit allen Redaktorenwechseln und den damit verbundenen Neuausrichtungen präzise nach. Ebenfalls äusserst umfassend – allerdings etwas gar ausführlich – ist die theoretische Einführung ins Thema.

Aus der Fülle von Quellenmaterial liest die Autorin mehrere klare Trends heraus. So plädieren alle drei Redaktionen nach der Einführung des Frauenstimmrechts 1971 immer stärker dafür, dass die Frauen sich aus ihrer Rolle im Haus «drinnen» lösen und sich vermehrt der Berufswelt «draussen» widmen. Zudem vertreten die drei Zeitschriften ein dualistisches und kein egalitäres Frauenbild. Dies zeigt sich am deutlichsten in den Artikeln und Reportagen zur Mode: Die Frau soll ihre Weiblichkeit betonen, um den Männern nicht allzu ähnlich zu werden.

Anhand dieses Teilaspekts «Mode» demonstriert Melanie Hediger, wie die Art der Kleidung mit den gesellschaftlichen Veränderungen zusammenhängt. In der Zeit des Fortschrittsoptimismus bis Ende der 1960er Jahre herrschte Stiltreue. Die Jahre der Jugend- und Frauenbewegung 1967/68 mit ihrem Wunsch nach Aufbruch brachten einen radikalen Stilpluralismus. Nach 1971 bemühten sich die Modeschöpfer wieder um eine Restabilisierung und setzten auf Klassik, Weiblichkeit und Eleganz. Die Autorin ortet in der Mode einen Schweizer Sonderfall; denn die europäischen Trends setzen sich in der Eidgenossenschaft zeitlich verzögert durch.

Der breite Ansatz der Studie, der nach den Frauenleitbildern allgemein fragt, gleichzeitig die unterschiedlichen Ausrichtungen der drei Zeitschriften miteinander vergleicht und am Rande die Mode miteinbezieht, ermöglicht einen universalen Überblick – jedoch auf Kosten der tiefgründigen Analyse. Anzumerken ist überdies, dass auf Grund der Kürze der untersuchten Phase von nur zehn Jahren keine längerfristigen Entwicklungen aufgezeigt werden können.

Bern Mirjam Künzler

Tobias Dietrich, *Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2004 (=Industrielle Welt, Bd. 65), 511 Seiten.

Diese an der Universität Trier entstandene Dissertation eröffnet einen neuen Abschnitt in der Erforschung des vieldiskutierten katholischen Milieus. Denn der bisherige Milieubegriff ist für diese mikroanalytische Studie nicht zielführend.

Tobias Dietrich gibt den aktuellen Forschungsstand zu konfessionell dominierten Sozialmilieus wieder und bemängelt, dass die vorgelegten Milieukonzepte bisher ausschliesslich auf Gross- und Ballungsräume angewandt wurden. Er verabschiedet sich für seine konfessionsgeschichtliche Mikroanalyse vom Milieubegriff und -verständnis. Er stellt dagegen die Kirchengemeinde in den Mittelpunkt und entwickelt dafür eine analoge Fragestellung, die vom Milieukonzept ausgeht. Für ihn ist Konfession nicht gleich Religion, sondern er arbeitet mit katholischen bzw. protestantischen Mentalitäten, um die polarisierende Kraft der Konfession im 19. Jahrhundert zu verdeutlichen.

Einleitend beschreibt Dietrich auf soziologischer Basis etwas sprunghaft und zäh die Beschränktheit der dörflichen Lebenswelt und die Bedeutung sozialen Handelns in konfessionell geprägten Dörfern. Als für den Jahresverlauf prägend werden dabei der Kreislauf der Natur (Säen und Ernten in der Landwirtschaft) und der Rhythmus des Kirchenjahres vorausgesetzt.

Beim Beginn der Lektüre erschliesst sich dem Leser bzw. der Leserin nicht sofort der Forschungsgegenstand und die Fragestellung. Erst im Verlauf kristallisiert sich heraus, dass mit Westeuropa die Schweiz (Kanton Thurgau, darin die Dörfer Aadorf, Basadingen und Hüttwilen), Frankreich (Departement Bas-Rhin im Elsass, darin die Dörfer Buhl, Wingen und Woerth) und Deutschland (Regierungsbezirk Koblenz in der preussischen Rheinprovinz, darin die Dörfer Gebhardshain, Gemünden und Kastellaun) gemeint sind. Der Buchtitel weckte grössere Erwartungen. Diese Dörfer eignen sich «nicht nur aufgrund ihrer regionalen, konfessionellen Gemengelage besonders gut für eine sozial- und religionsgeschichtliche Analyse». Als gemeinsame Ausgangsbasis werden der jeweilige Neuaufbau dieser Regionen nach der Französischen Revolution und nach der napoleonischen Herrschaft sowie ihre überwiegend agrarische Prägung genommen. In den ausgewählten gemischtkonfessionellen Gebieten bildeten sich die regionalen religiösen Verhältnisse auch auf lokaler Ebene ab, wobei gemischtkonfessionelle Dörfer eher die Ausnahme waren. Tobias Dietrich untersucht in den genannten Gebieten je drei Gemeinden, die alle zeitweilig Simultangemeinden waren. Neu bei der Untersuchung ist, dass nicht die Zementierung von Konfession, sondern deren Interaktion und Beziehungen auf der Mikroebene untersucht wurden.

Das 19. Jahrhundert dauert in den Dörfern von 1802 bis 1914, wobei diese zeitliche Eingrenzung lediglich an gleich bleibenden Verwaltungsroutinen festgemacht wird und mir damit höchst konstruiert erscheint. Dies trifft für das Elsass lediglich eingeschränkt zu, weil sich die Verwaltungsroutinen spätestens nach 1870/71 änderten. Den breit angelegten Untersuchungszeitraum muss Tobias Dietrich an mehreren Stellen relativieren, so z.B. für die Handlungsrelevanz des Bekenntnisses, weil dafür nur für die Jahre von 1830 bis 1890 Material vorliegt. Bei der Analyse von Landbesitz gibt es nur belastbare Daten zwischen 1840 und 1877. Als Quellen wurden überwiegend staatliche und kirchliche Verwaltungsberichte, Statistiken, Protokolle, Zeitungen, Chroniken und sonstiges Verwaltungsschriftgut benutzt.

Sein Ansatz ist die Mikroanalyse und damit ein Eintauchen in die inzwischen etablierte Alltagsgeschichte. Dietrich führt vier nachvollziehbare Gründe für einen mikrohistorischen Vergleich von Simultangemeinden an: 1. Konfession ist innerhalb der Grenzen von Nationalstaaten nicht zutreffend zu beschreiben, 2. Dörfliche Lebenswelten sind sich ähnlicher als Regionen, 3. Der konfessionelle Dualismus, den die deutsche, französische und schweizerische Geschichtswissenschaft einhellig festgestellt hat, wird bezweifelt, 4. Empirie auf Mikroebene unterliegt nicht der Gefahr von Verallgemeinerungen auf der Grundlage einer schmalen Quellenbasis.

Der zweite Teil der Hinführung ist den Dorfprofilen gewidmet. Tobias Dietrich stellt an dieser Stelle erstmals seine neun Dörfer in journalistisch formulierten Abrissen vor. Allerdings sind diese Kurzvorstellungen einfach als «Kasten» in den laufenden Text eingestreut, der sofort vielfache Vergleiche zwischen den Dörfern enthält. Schon in diesem

spannend zu lesendem Teil lässt Tobias Dietrich kaum ein Thema der dörflichen Lebenswelt aus. Diese Themen setzen sich in den weiteren Kapiteln fort: Bevölkerungsentwicklung, Verhältnis von Katholiken und Protestanten, Auswanderungen, Krankheiten, Wohnsituation, Verkehrswege, Mobilitätsradius, Kontrolle der Pfarrer durch das Dorf, Aberglauben im Dorf, Bildung, Postwege, Sittlichkeit und Moral, Mischehen, Kriegervereine, Freizeitgestaltung usw.

Zwei Aspekte durchziehen die gesamte Arbeit. Tobias Dietrich geht souverän mit seinem vielfältigen Material um (67 Seiten Quellen- und Literaturverzeichnis!) und er kommt immer wieder zu verallgemeinernden Aussagen auf der Grundlage einer schmalen Quellenbasis, bzw. aufgrund des Vergleichs entfernt liegender Zeiträume. Genau dies wollte er eigentlich vermeiden. Teilweise liegen zu Sachverhalten, wie etwa zu den technischen Neuerungen Telegraphie und Telefon auch für ein Dorf gar keine Angaben vor. Was bringt dann eine Aussage wie «Der Eindruck verfestigt sich, dass Katholiken stärker als Protestanten neue Kommunikationsformen rezipierten». Oder aus Zahlenvergleichen zu eingenommenen Stolgebühren aus nur jeweils einem Dorf wird gefolgert, dass katholische Pfarrer mehr durch ihre Gemeinden verdienten als evangelische Seelsorger. Doch man merkt Dietrich im Hauptteil seiner Arbeit die Freude an Erkenntnissen an, die sich in flotten Formulierungen niederschlägt.

Daneben kann Dietrich auch auf der Mikroebene Erkenntnisse der Makroebene bestätigen, wie z.B. dass Katholiken mehr Nachwuchs zeugten als Protestanten. Auch postalisch waren die Katholiken den Protestanten nicht unterlegen, denn gerade im Postdienst dominierten – auch im Kleinen – katholische Unternehmer. In den Bereich der Legende kann Tobias Dietrich das katholische Mistfahren an Karfreitagen verweisen, welches in der Literatur immer wieder dazu benutzt wurde, um den Gegensatz zwischen Konfessionsgemeinden aufzuzeigen. Aufgrund einer ersten Untersuchung sprach vieles für eine Bestätigung der Weberschen These von katholischer Inferiorität und protestantischer Superiorität, doch eine Aufschlüsselung der Schichten nach Konfessionen führte zu einer Relativierung des Befundes und verstärkte die Aktivitäten der katholischen Mittelschicht.

Konfession wird im ersten Hauptteil der Arbeit als Legitimations- und Identitätsmerkmal untersucht. Dabei wird ein besonderes Augenmerk auf die Gruppe der Geistlichen als exponierte Vertreter und Leitbilder ihrer konfessionellen Gruppierung gerichtet. Ihre Handlungsfreiheit wurde durch dörfliche Vorgaben und die Wahrnehmung von Verwaltungsaufgaben im staatlichen Auftrag eingeschränkt. Auch untereinander vertraten die Geistlichen klare Positionen, so waren die Lieblingsgegner der katholischen ultramontanen Pfarrer die lutherischen Kollegen.

Daran schliesst sich ein längeres Kapitel über das Handeln im kirchlichen Leben an, in dem Dietrich die innere Kohärenz von Pfarrgemeinden und die Teilnahme der konfessionell gebundenen Dorfbewohner an kirchlichen Handlungen untersucht. Dazu gehören beispielsweise die Inanspruchnahme von Passageriten, die Mitgliedschaft in konfessionell gebundenen Vereinen oder der Gottesdienstbesuch. Zutreffend ist, «der Bauer ist Kirchgänger». Vielfach entzündeten sich dörfliche Konflikte an Simultankirchen. Auch auf den simultan genutzten Friedhöfen kam es zu Spannungen. Dagegen gab es kaum eine Offenheit für neue kirchliche Aktionsformen in den Landgemeinden. Die Pfarrer managten ihre Kirchengemeinden, waren aber keine «Milieumanager», da sie kein Milieu bilden konnten. Dietrich kommt zu der Schlussfolgerung, dass sich die Modernisierungstheorie nicht zur Analyse von Landgemeinden eignet und der damit verbundene Milieubegriff nur eingeschränkt auf den kirchlichen Bereich anwendbar ist, weil davon nur eine recht vage Gemeinschaftsvorstellung übrig bleibt. Man fühlte sich seiner Konfession besonders an Sonn- und Feiertagen verbunden, doch im Alltag arbeitete man pragmatisch miteinander. Konfession war, neben der Befriedigung existenzieller Bedürfnisse und eines Sicherheitsbedürfnisses, nur ein drittrangiges Handlungsmotiv im Dorf.

Im dritten Hauptteil analysiert Dietrich konfessionelle Strukturmomente im sozialen Handeln. Dazu gehören Untersuchungen zum Wahlverhalten der Dorfbewohner. Im täglichen Umgang und im wirtschaftlichen und sozialen Handeln spielte die Konfession im Dorf nur eine untergeordnete Rolle bzw. in einigen Bereichen fehlte ein Handeln nach konfessionellen Strukturen, wie z.B. bei der Wahl der Hebamme. Hier achtete man zunächst auf die Bekenntnisgleichheit, aber dann entschieden sich die werdenden Mütter auch ungeachtet der Konfession für die besser ausgebildete Hebamme, wenn sie eine Auswahl hatten.

Das Fazit von Tobias Dietrich ist: «Ingesamt zeigen die lokalen Interaktionen, dass es für die Geschichtswissenschaft Zeit ist, Luft aus den immer praller gefüllten Lungen abzulassen, die die Konfessionalismuskonstruktion beleben.» Umgekehrt hat der Autor in einer höchst lesenswerten Studie die Diskussion um das katholische Mikromilieu neu angefacht. Gleichzeitig ist die Arbeit auch ein wichtiger Beitrag für die Protestantismusforschung.

Formal sind einige – wohl dem Ausschneide- und Einfügemodus des Textprogramms geschuldete – unvollständige Sätze anzumerken, eine im Text genannte gelbe Markierung in einer Graphik, die sich leider in der SW-Darstellung nur erahnen lässt und ein löblicher, aber leider unvollständiger Sachindex sowie ein fehlender Personenindex. Gerade letzterer wäre hilfreich, um häufiger erwähnte Dorfpersönlichkeiten in verschiedenen Kontexten wieder zu finden.

Brühl (Deutschland) Gisela Fleckenstein

Gertrud Hüwelmeier, *Närrinnen Gottes. Lebenswelten von Ordensfrauen,* Münster, Waxmann, 2004, 241 S.

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts entstand im deutschsprachigen Raum eine grosse Anzahl von Frauenkongregationen. Diese Ordensfrauen, die bis vor wenigen Jahrzehnten das Gesicht des «katholischen Milieus» prägten, sind neuerdings verstärkt Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen. Die Habilitationsschrift der Berliner Ethnologin Gertrud Hüwelmeier ist die erste grössere Studie zu diesem Thema aus volkskundlicher Perspektive. Mit den Methoden ihres Fachs nähert sie sich Lebenswelten, deren Pluralität in den von ihr in mehreren längeren Feldforschungsaufenthalten im Kloster befragten Ordensschwestern mehr als sichtbar ist.

Der «soziale Raum» Kloster, den Hüwelmeier in seinen Wandlungen beschreibt, ist das Mutterhaus der Armen Dienstmägde Jesu Christi, der 1851 vom Limburger Bischof anerkannten Gründung Katharina Kaspers in Dernbach (Westerwald). Im Rahmen eines von den Schwestern aufgeführten Mysterienspiels, das Hüwelmeier als Einstieg verwendet, wurde sie als «Närrin Gottes» bezeichnet. Die Spannung zwischen ihrer einfachen sozialen Herkunft und der Energie, mit der sie die Schwesterngemeinschaft ins Leben rief und rund ein halbes Jahrhundert leitete, sowie den anfänglichen Widerständen seitens des Bischofs und den Rollenkonflikten mit dem Spiritual der Kongregation werden in der Inszenierung eines Theaterstücks der Leserschaft nahegebracht. Diese «Inszenierung» gipfelte 1978 in der Seligsprechung der Gründerin und der Neuentdeckung ihrer Person im Kontext einer neuen Geschlechteridentität.

Wie unterschiedlich die Lebenswege von Ordensfrauen sind, beschreiben die «Erfahrungen» aus sechs Interviews, in denen Hüwelmeier drei Generationen von Ordensleben zu Wort kommen lässt. Die Transformationsprozesse des Ordens von der Aufbauphase nach dem Zweiten Weltkrieg, in der Einzelne ihre Bildungschancen durch die Wahrnehmung von Fortbildungsangeboten verwirklichten, über die Aufbruchsphase nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit der Erneuerung der Gemeinschaftsstrukturen bis zu

den Veränderungen der letzten zehn Jahre werden in den Gesprächen gut sichtbar, wobei für Aussenstehende der Personenschutz durch eine konsequente Anonymisierung der Namen gewahrt bleibt.

Die in den Interviews angesprochenen Themen werden von Gertrud Hüwelmeier als «Transformationen» analysiert. Dabei geht sie von zunächst äusserlich erscheinenden Symbolen aus. Sie beschreibt den Wandel im Selbstverständnis der Schwestern von einer Dienstmädchenkongregation zur selbstbewussten «Dienstmagd Christi». In den Auseinandersetzungen um die Ordenstracht sieht die Autorin eine zum islamischen Kopftuchstreit entgegengesetzte «Neubestimmung des Verhältnisses von Körper und sozialer Ordnung» (S. 163). Die Bedeutung der Körperlichkeit für die Schwestern verdeutlicht sie noch einmal am Wandel des Umgangs mit dem Kopfhaar als Symbol der – abgeschnittenen oder sichtbaren – Weiblichkeit. Die zunehmende Wahrnehmung und Akzeptanz emotionaler Beziehungen und die Bejahung der eigenen Persönlichkeit und Geschichte in der Spannung von Nähe und Distanz beschreibt Hüwelmeier in einfühlsamen Darlegungen. Schliesslich erörtert sie die Gehorsamspraxis zwischen disziplinierender Einengung, der Entfaltung eigener Wünsche und dennoch zum Proprium gehörenden Ritualen der Unterordnung.

Hüwelmeier ist mit ihrer Studie eine beeindruckende Innenansicht einer religiösen Gemeinschaft gelungen. Das Buch zeichnet sich durch die geglückte Verbindung einer Herangehensweise von aussen (sichtbar etwa an Wortwendungen wie «konzilianisch» statt «konziliar») und verständnisvoller Sympathie für Innenvorgänge aus. Die Leser werden schrittweise in die Erkenntnisse der Autorin eingeführt, wobei die theoretischen Grundlagen massvoll dosiert beigegeben sind. «Insidern» kann das Buch zur Spiegelung der eigenen Lebens- und Gemeinschaftsgeschichte ebenso empfohlen werden wie solchen, die dem Wandel religiöser Ausdrucksformen am Ende des 20. und am Beginn des 21. Jahrhunderts nachspüren wollen.

Vallendar Joachim Schmiedl

Michael Fischer, *Ein Sarg nur und ein Leichenkleid. Sterben und Tod im 19. Jahrhundert. Zur Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte des Katholizismus in Südwestdeutschland*, Paderborn, Schöningh, 2004, 437 S.

Seit der Veröffentlichung des bekannten Buches des französischen Historikers Philippe Ariès erfreut sich die Thematik «Sterben und Tod» in wissenschaftlichen Kreisen einer grossen Aufmerksamkeit. Michael Fischer legt nun seine Dissertation vor, welche die diesbezüglichen Einstellungen in Südwestdeutschland von der Französischen Revolution bis zum Ersten Vatikanischen Konzil erforscht. Ziel der Arbeit ist eine Analyse der Sterbe- und Todesdiskurse, welche den Alltag der Katholiken geprägt und einen Beitrag zur Ausformung einer katholischen Kultur geleistet haben.

Im ersten Teil werden die sozial-, kultur- und frömmigkeitsgeschichtlichen Voraussetzungen thematisiert, die für das Thema «Sterben und Tod» im 19. Jahrhundert relevant sind. Vor allem dank der verbesserten Ernährungslage und den Fortschritten in der Hygiene nahm die Sterblichkeit signifikant ab. Laut Fischer wurde der Todesdiskurs im Bürgertum «emotionalisiert» und «rationalisiert» – zwei parallel verlaufende Paradigmen: Ästhetisierung des Todes, Intensivierung der Trauer und Wiedersehensgedanke auf der einen Seite, Entwicklung einer bürgerlichen Bestattungs- und Friedhofskultur auf der anderen Seite. Fischer relativiert allerdings, dass Todesdiskurse von sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen abhängig waren: Die nicht- oder unterbürgerlichen Schichten pflegten weiterhin ein traditionelles Sterbebrauchtum, riefen Heilige als Beistand, Seelengelei-

ter und als Fürbitter bei Gott an; sie äusserten ihre religiösen Vorstellungen in populären Liedern, in welchen etwa der Himmel als «Schlaraffenland» versprochen wurde.

Der zweite Teil ist den Themen Dogma, Katechese und Liturgie gewidmet, die religiöse Deutungen des Sterbens und des Todes bereitgestellt haben. Während die Lehre von den «letzten Dingen» (Eschatologie) zunächst das Humanitätsideal der Aufklärung übernommen hatte (Tugend-Lohn-Gedanke), betonte sie indes nach der Mitte des 19. Jahrhunderts – beeinflusst durch die Neuscholastik – das grausame Höllenfeuer. Wie die Dogmatik wurden auch die Begräbnisliturgie und die Katechismen, welche den Gläubigen die theologischen Inhalte vermittelten, im Laufe des 19. Jahrhunderts stark vereinheitlicht.

Im dritten und letzten Teil beschäftigt sich Fischer sehr ausführlich mit den Kirchenliedern aus Gesangsbüchern, die zwischen 1787 und 1892 von den Diözesen Freiburg, Konstanz, Mainz und Rottenburg herausgegeben wurden. Im spezifischen untersucht der Autor Lieder für die Sterbeliturgie und das Begräbnis, Messgesänge, Allerseelen-Lieder und Lieder, die an die menschliche Vergänglichkeit erinnern oder den Menschen auf ein gutes, gottgefälliges Sterben vorbereiten sollten. Fischer zeigt auf, wie unterschiedlich die Gesangsbuchgeschichte in den vier genannten Diözesen verlief: Während etwa im Bistum Mainz, das sich relativ früh restaurativ-ultramontan ausgerichtet hat, die Liedtexte von 1787 die Vorstellungen der traditionellen Eschatologie aufnahmen und die aufgeklärten Todeskonzeptionen mit Ausnahme der Neubearbeitung von 1840 fernhielten, wirkten sich in der Diözese Konstanz die seelsorgerlichen und liturgischen Reformen Wessenbergs auch auf das Gesangsbuch von 1812 aus. Diesem Buch, welches die Sterblichkeit und den Himmel als eindeutiges Ziel vor Augen führte, war eine breite und lang anhaltende Rezeption beschieden.

Am Schluss ordnet Fischer die Forschungsergebnisse nach eigenen und nach den soziologischen Kriterien von Klaus Feldmann.

Die vorliegende Untersuchung beleuchtet ein interessantes Kapitel des «Sterbens und des Todes» im 19. Jahrhundert und leistet einen wichtigen Beitrag zur Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte. Es ist das Verdienst Fischers, so unübliche Quellen wie Dogmatikhandbücher, Katechismen, Kirchen- und Volksgesänge bearbeitet zu haben. Auch wenn diese nur nach Diözesen analysiert wurden und eine eigentliche Synthese der Ergebnisse fehlt, bieten die schwerpunktmässig untersuchten Diözesangesangsbücher einen faszinierenden Einblick in die damalige katholische Denk- und Lebenswelt.

Mellingen Patrick Geiger

Jürgen Aretz/Rudolf Morsey/Anton Rauscher (Hg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 11, Münster, Aschendorff, 2004, 358 S., 19 Ill.

Die bekannte Buchreihe aus dem Aschendorff-Verlag in Münster setzt sich zum Ziel, Persönlichkeiten des deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts der Vergessenheit zu entreissen. Bisher sind in zehn Bänden insgesamt 181 Persönlichkeiten vorgestellt worden. Nun liegt der 11. Band mit weitern 19 Lebensbildern vor. Das Herausgeberteam Jürgen Aretz, Rudolf Morsey und Anton Rauscher bürgt für eine repräsentative Auswahl von Persönlichkeiten. Unter ihnen befinden sich solche, die mit dem Nationalsozialismus, dem Kommunismus oder gar mit beiden totalitären Herrschaftssystemen in Konflikt geraten sind. Nicht verschwiegen werden auch Personen, die im Zug der deutschen Nachkriegszeit in den Zwiespalt der politischen Teilung geraten sind.

Unter den Porträtierten befinden sich Persönlichkeiten wie der seliggesprochene Propst Bernhard Lichtenberg, der Philosoph Alois Dempf, der Kirchenhistoriker Erwin Iserloh, die Politiker Anton Pfeiffer, Hans Lukaschek, Hanns Seidel, Paul Lücke, Hans

Katzer, der zeitweilige DDR-Aussenminister Georg Deitinger, der in der Gefängniszelle zum Katholizismus konvertierte, oder Bischof Gerhard Schaffran von Dresden-Meissen, der so unterschiedlich beurteilt wird. Eine in unserer Gegend kaum bekannte Frau wie Maria Grollmund findet sich unter ihnen, die serbische Lehrerin, die nach einem katholisch-politischen Engagement zur KP übertrat und mit der Kirche brach. Nach 1933 war sie im Widerstand gegen die Nazis tätig. Bereits 1934 wurde sie von der Gestapo verhaftet und zu einer sechsjährigen Zuchthausstrafe wegen «Vorbereitung zum Hochverrat» verurteilt. Im Konzentrationslager Ravensbrück überwand sie ihre religiösen Zweifel und fand zum Glauben zurück. Sie starb 1944 im KZ an einer eitrigen Bauchfellentzündung.

Das Buch öffnet den Blick in eine Welt, die heute allzu leicht vergessen oder übersehen wird.

Meggen Alois Steiner

Hubert Wolf/Dominik Burkhard/Ulrich Muhlack, *Rankes «Päpste» auf dem Index. Dogma und Historie im Widerstreit*, Paderborn/München/Wien/Zürich, Schöningh, 2003, 218 S.

Zwischen 1834 und 1836 erschien Leopold von Rankes dreibändiges Werk «Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert». Erst einige Jahre später, 1841, liess Papst Gregor XVI. das Werk auf den vom Tridentinum unter Paul III. zur Sicherung von Glaube und Kirche eingerichteten «Index librorum prohibitorum» setzen. Die Indizierung bildete den Endpunkt einer mehrjährigen Auseinandersetzung der Indexkongregation mit Rankes Werk, die letztlich als Auseinandersetzung um unterschiedliche Wahrheitskonzeptionen und die Geschichtsschreibung in unterschiedlichen Kommunikationsgemeinschaften – in der katholischen (oder gar unterschiedlichen katholischen) auf der einen und einer protestantisch-nationalen bzw. -liberalen auf der anderen Seite – gedeutet werden könnte. Der Historisierung des Papsttums durch Ranke wurden die Unveränderlichkeit von Kirche und Papsttums und von deren Primat entgegengestellt. Den weiteren soziokulturellen Kontext der Indizierung des erfolgreichen und verbreiteten Werkes bildeten die staats- und kirchenpolitischen Transformationen der 1830er und 1840er Jahre, die Kämpfe um die kulturelle Hegemonie zwischen Katholizismus und moderner nationaler Kultur in der Inkubationszeit der deutschen Nationalstaatenbildung und der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat, ebenso wie innerkatholische Differenzen vor dem Hintergrund der Herausbildung der ultramontanen als dominierender Richtung im europäischen Elitenkatholizismus.

Im vorliegenden Band widmen sich Hubert Wolf, Dominik Burkhard und Ulrich Muhlack in einer akribischen systematischen Aufarbeitung des Falls Ranke aus den Archivbeständen der Indexkongregation in Rom einer Reihe bis anhin unbeantwortet gebliebener Fragen, so jener nach der Denunziation Rankes in Rom, oder auch jener danach, warum es mehrere Jahre dauerte und zwei Anläufe brauchte, bis Rankes Papstgeschichte indiziert wurde. Darüber hinaus präsentieren die drei Autoren wissenschaftsgeschichtlich interessante Thesen zur katholischen Geschichtsschreibung.

Durch die intellektuellengeschichtliche Analyse, welche die Mechanismen der Indizierung vor dem Hintergrund der personellen Kontakte und Netzwerke und von deren soziokulturellen und wissenschaftsgeschichtlichen Kontexten aufrollt, kommen die drei Autoren zum Schluss, dass sich innerhalb der Indexkongregation ähnliche differierende Richtungen manifestierten, wie sie sich in den europäischen Katholizismen der Jahrzehnte um die Mitte des 19. Jahrhunderts herausbildeten. Dabei zeigen die Autoren die Rolle einzelner Persönlichkeiten und deren Vernetzungen auf, so um die «Annali delle Scienze Religiose» des Konsultors Antonio De Luca in Rom, um die «Historisch-politischen Blätter» und den «Allgemeinen Religions- und Kirchenfreund» und die katholischen Historiker-

Netzwerke in Deutschland und um die Zeitschriften «Ami de la Religion» und «Univers» in Frankreich. Die Analyse zeigt, dass sich ultramontane Kritiker Rankes wie die Jesuiten Augustin Theiner und Michele Domenico Zecchinelli auf die entsprechenden Intellektuellenorgane stützen konnten und dass es sich ganz wesentlich um einen innerkatholischen Konflikt handelte.

Dem die Fakten, Prozesse und Netzwerke in Deutschland und Rom analysierenden ersten Teil folgt ein leicht annotierter Dokumentationsteil, in welchem die Vorworte von Rankes Originalausgabe und der von Alexandre de Saint-Chéron, einem französischen Katholiken, übersetzten und abgeänderten französischen Fassung des Buches einander gegenübergestellt werden, bevor einige Dokumente aus dem Archiv der Kongregation für die Glaubenslehre, so Zecchinellis vernichtendes Gutachten über Ranke und De Lucas Gegenvotum aus dem Jahr 1838 sowie die Gutachten von Pater Theiner über Johann Otto Ellendorf und über Ranke aus dem Jahr 1841, folgen.

Von besonderem Interesse für die Katholizismus- ebenso wie für die Historiographiegeschichte sind die wissenschaftsgeschichtlichen Interpretationen des Falls Ranke und die Überlegungen zur katholischen Geschichtsschreibung, welche in dem Band sowohl im einleitenden Teil wie besonders in Ulrich Muhlacks Schlussteil «Historismus und Katholizismus» thematisiert werden. Die untersuchten und abgedruckten Quellentexte sind besonders für die Ebene der Geschichtsphilosophie und zeitgenössische Selbstreflexion, welche für die katholische Geschichtsschreibung in der Forschung bis anhin erst wenig eingehend analysiert worden ist, von Interesse. Die Analyse der Kontroversen um Rankes «Päpste» bildet dazu ein äusserst geeignetes Feld, ist doch meines Erachtens für Analysen von selbstreflexiven Diskursen der Einbezug differierender Metadiskurse beobachtungstheoretisch wichtig. Ob denn die Indizierung Rankes als «katholische Abkehr von der deutschen geschichtlichen Wissenschaft» gedeutet werden kann, wie dies im vorliegenden Band geschieht, oder ob man vielmehr das aus heutiger Beobachterperspektive durchwegs ambivalente Verhältnis verschiedener gleichzeitiger Wahrheitsdiskurse bei katholischen ebenso wie bei national-liberalen Historikern als Schlüsseldiskurse hervorhebt, hängt wesentlich von den geschichtstheoretischen Ansätzen einer Geschichte der katholischen Historiographie ab. Vor dem Hintergrund eines multiperspektivischen Blickes auf die (katholische) Geschichtsschreibung, die von einem Komplex soziokultureller Faktoren ausgeht, ist meines Erachtens die Komplexität verschiedener nebeneinander zu findender Wahrheitsdiskurse anzugehen. So schlossen sich in der katholischen Geschichtsschreibung Diskurse über eine so genannt «objektive», «wissenschaftliche» Geschichtsschreibung und eine bewusst katholische Perspektive nicht aus; zwei Wahrheitsdiskurse standen nebeneinander und stellten sich gegen eine ebensosehr Objektivität und Wissenschaftlichkeit beanspruchende, zugleich aber eindeutig von national-liberalen Diskursen geprägte Geschichtsschreibung, welche über gleiche diskursiven Mechanismen «die Wahrheit» für sich beanspruchte und im Sinne hegemonialer Diskurse kanonisierte. Dies ist umso mehr zu beachten, wenn man von der identitätsbildenden – auf die Konstruktion von Sinn ausgerichteten –, Inklusion und Exklusion konstruierenden Rolle von Geschichtsschreibung ausgeht.

Für die im Vergleich zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weit weniger erforschte Periode wegweisender Transformationen des Katholizismus der 1830er und 1840er Jahre – insbesondere im Sinne der zunehmenden Ultramontanisierung – liefert der Band zu Rankes Indizierung eine Reihe von Thesen, welche für künftige Forschungen auch aus unterschiedlichen Ansätzen, intellektuellen- und kultur- sowie besonders historiographiegeschichtlichen, äusserst anregend sind.

Freiburg Franziska Metzger

Christian Rak, *Krieg, Nation und Konfession. Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges von 1870/71*, Paderborn/München/Wien/Zürich, Schöningh, 2004 (=Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 97), 455 S.

Der deutsch-französische Krieg von 1870/71 gehörte lange Zeit zu den Stiefkindern der Forschung. Nachdem die im engeren Sinne militär- und diplomatiegeschichtlichen Aspekte des Krieges als ausgeforscht gelten konnten, waren neuere Arbeiten zu diesem Thema über lange Jahre Mangelware; von der methodologischen und thematischen Erweiterung der Kriegsgeschichte, die die Historiographie zu den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts in den letzten Jahren geradezu revolutioniert hat, konnte es bis vor kurzem nicht profitieren. Dies scheint sich jetzt zu ändern: Nach den Arbeiten von Frank Becker, Frank Kühlich und Matthias Steinbach hat nun Christian Rak mit «Krieg, Nation und Konfession. Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges von 1870/71» eine Studie vorgelegt, die die Anregungen der neuen Kriegs- bzw. Militärgeschichte aufnehmen und sie auf den deutsch-französischen Krieg anwenden will. Dabei ist jedoch zu bemerken, dass der Titel des Buches eine thematische Breite suggeriert, die es nicht bieten kann und nicht bieten will. Dass das eigentliche Thema – die Kriegserfahrungen einer ganz bestimmten Gruppe von Kriegsteilnehmern, nämlich der Feldgeistlichen – im Titel nicht einmal erwähnt wird, ist schon ein wenig kurios. Sachlich ist diese Eingrenzung des Themas durchaus begründet: Denn mit der Konzentration auf den Zusammenhang von Krieg, Konfession und Nation rückt ein Aspekt in das Zentrum des Interesses, der ebenfalls in der Historiographie lange vernachlässigt worden ist, auch wenn das oft zitierte Wort von der «Konfessionsblindheit» der deutschen Geschichtsschreibung zum 19. Jahrhundert sicherlich längst nicht mehr zutreffend ist.

Nach einem einleitenden Kapitel, in dem Rak für die drei grössten deutschen Einzelstaaten Preussen, Bayern und Württemberg die Organisation der Feld- und Lazarettseelsorge rekonstruiert, bildet die Analyse der Kriegserfahrungen bzw. -deutungen der Feldgeistlichen den Schwerpunkt der Arbeit. Diese ist um fünf zentrale Themen – Militär, Krieg, Frankreich und Deutschland, Konfession – gruppiert, wobei natürlich, wie Rak selbst konzediert, zahlreiche Überschneidungen zwischen diesen Bereichen bestehen und ihrer aus analytischen Gründen gerechtfertigten Trennung daher zuweilen etwas Willkürliches anhaftet.

Der konstruktivistische Erfahrungsbegriff, mit dem Rak dabei operiert und der im Tübinger Sonderforschungsbereich «Kriegserfahrungen» entwickelt und erprobt wurde, zielt dabei «nicht auf einen ursprünglichen Kern eines unmittelbaren Kriegserlebnisses, sondern zeichnet nach, wie in verschiedenen Kommunikationsordnungen die Wirklichkeit des Krieges konstruiert wurde» (S. 27). Kriegserfahrungen sind demnach nicht statisch zu denken, sondern wandelbar, einem steten Umdeutungsprozess unterworfen. Das Bild des Krieges stellt sich in den Briefen, die unter dem unmittelbaren Eindruck des Ereignisses geschrieben wurden, anders dar als in den Predigten vor den Soldaten, in denen diesen Erlebnissen bereits ein Sinn unterlegt wird; dieser wiederum kann von den Deutungen, die 25 Jahre später in einer Rede zum Jahrestag der Reichsgründung angeboten wurden, erheblich abweichen. Diesen Sinnkonstruktionen und ihren Umdeutungen – weniger dem subjektiven Kriegserlebnis und seiner individuellen Verarbeitung – gilt das besondere Interesse des Autors, so dass sich die versprochene «Erfahrungsgeschichte» über weite Strecken doch in erster Linie als eine Diskursgeschichte entpuppt.

Dabei ist Rak eine überaus nuancierte und differenzierte Darstellung gelungen, deren Grundmelodie durch ein «einerseits – andererseits» vorgegeben ist. Schon die Position der Feld- und Lazarettgeistlichen innerhalb der Kriegsgesellschaft war alles andere als eindeutig: Einerseits waren sie als Offiziere in einer (gegenüber ihren Schützlingen, aber auch im Vergleich zu ihrem eigenen zivilen Status) privilegierten Position, andererseits aber als Nicht-Kombattanten doch Aussenseiter innerhalb der Armee; sie blieben als

Geistliche auch während des Krieges der jeweiligen Kirchenhierarchie unterstellt, waren aber im täglichen Leben im Feld von den Entscheidungen der militärischen Befehlshaber abhängig. Sie identifizierten sich mit den politischen Zielen des Krieges und sahen ihre Aufgabe darin, die Kampfbereitschaft der Soldaten zu stärken, bewahrten jedoch zumeist ein Bewusstsein dafür, dass diese innerweltlichen Aspekte doch nur ein Teil ihrer Mission sein konnten.

Differenziert und nuancenreich, ja in vielen Punkten widersprüchlich waren auch die Stellungnahmen der Feldgeistlichen zu diesem Krieg. In ihrem Kern jedoch waren sie ausserordentlich einheitlich: Wie die Katholiken in Frankreich, so deuteten auch die deutschen Feldgeistlichen sowie die Amtskirchen in der Heimat den Krieg als ein Gottesgericht: Der Bischof von Regensburg sprach für viele, wenn er den Krieg als «eine jener ernsten Heimsuchungen, die nach Gottes unerforschlichem Rathschlusse von Zeit zu Zeit über die Völker kommen» bezeichnete. Der in diesen Worten zum Ausdruck kommende Busstopos, der den Krieg ganz allgemein als Strafe Gottes für die Sünden der Welt deutete und dabei zwischen den beteiligten Nationen keinen Unterschied machte, war typisch für die ersten Kriegstage und sowohl bei Protestanten als auch bei Katholiken verbreitet, wenn er auch sogleich von der liberalen Öffentlichkeit als «Defaitismus» gebrandmarkt und unter schweren publizistischen Beschuss genommen wurde. Nach den ersten Siegen und verstärkt nach Sedan war jedoch eine charakteristische Umdeutung des Bildes vom «Gottesgericht» zu verzeichnen: In wachsendem Maße wurde der Krieg als Strafe Gottes für die Sünden Frankreichs interpretiert; die Erfolge der deutschen Armeen hingegen erschienen nicht wenigen als ein Zeichen dafür, dass «Gott mit uns» gewesen sei, dass Gott Deutschland und die deutschen Soldaten nicht strafen, sondern für ihre tiefe Religiosität und ihre Treue zum christlichen Glauben belohnen wolle. Worin die französische Sündhaftigkeit begründet lag, darüber gingen die Meinungen zwischen deutschen Protestanten und Katholiken (und, möchte man hinzufügen, Liberalen) jedoch weit auseinander, auch wenn sich die Beschreibungen der französischen Sittenverderbnis oberflächlich ausgesprochen ähnlich waren. Das argumentative Arsenal der Völkerstereotypen, die dabei zur Anwendung kamen, stand bekanntlich seit langem bereit – die Publizisten und Prediger von 1870/71 hatten den französischen Feind nicht neu zu erfinden, sondern griffen auf die seit den Befreiungskriegen gängigen Klischees – den Hochmut der Franzosen, ihren Leichtsinn, ihre Falschheit, ihre «Scheinzivilisation» – zurück. Im Zentrum des Feinddiskurses der Feldgeistlichen stand jedoch, wie nicht anders zu erwarten, der «sittlich-religiöse Verfall» Frankreichs. Auch hier waren sich Protestanten und Katholiken auf der deskriptiven Ebene durchaus einig und führten als Beleg die leeren, nur noch von Frauen besuchten Kirchen, den Antiklerikalismus der französischen Politik und die ständigen Klagen ihrer französischen Amtsbrüder über die um sich greifende Irreligiosität an. Aber während die katholischen Geistlichen das Problem in erster Linie im Abfall der Franzosen vom Glauben erkannten und der französischen Nation absprachen, weiter eine katholische Nation zu sein, führten die Protestanten den sittlich-religiösen Verfall Frankreichs letztlich auf den verderblichen Einfluss des Katholizismus selbst zurück – der Sieg der deutschen Truppen war in ihren Augen nicht nur ein Sieg deutscher Religiosität über französischen Unglauben, sondern auch Zeichen der Überlegenheit des protestantischen über das katholische Christentum.

Das deutsche Selbstbild, das die Feldgeistlichen entwickelten, entsprach diesem Feindbild wie das Positiv dem Negativ: Die tiefe Religiosität des deutschen Soldaten war, wie Rak schreibt und an zahlreichen Quellen belegt, der «Kern» dieses Bildes (S. 105); dass religiöse Gleichgültigkeit auch im deutschen Heer nicht unbekannt war, nahmen die Geistlichen wohl wahr, ihre Klagen darüber fanden jedoch selten den Weg an die Öffentlichkeit, und wenn dies einmal geschah, so wurde sie als Folge des schädlichen französischen (= revolutionären und liberalen) Einflusses in Deutschland gedeutet. Vor allem protestantische Pfarrer verbanden das Loblied der Religiosität der deutschen Soldaten und

die Freude über das im Gefolge des Krieges zu beobachtende Wiedererstarken der religiösen Praxis mit der Stilisierung der Deutschen zum neuen Volke Israel, zum «auserwählten Volk Gottes» – so wenn ein Geistlicher formulierte: «Es wird immer klarer, Gott will das deutsche Volk jetzt zum Führervolk der Menschheit machen.» (S. 284) Rak bestätigt mit seinen Analysen die These Michael Jeismanns von der konstitutiven Bedeutung der Feindabgrenzung für die Nationsbildung in Deutschland: Katholiken wie Protestanten betonten die einheitsstiftende Wirkung des Krieges und die durch ihn mögliche Überwindung der deutschen Vielstaaterei (wobei sie alle – von wenigen Ausnahmen abgesehen – die borussische Geschichtslegende übernahmen). Im Prozess der «Nationalisierung» der deutschen Protestanten wie der Katholiken weist er damit den Erfahrungen des deutsch-französischen Krieges einen zentralen Platz zu. Aber Rak differenziert Jeismanns These auch: Denn er kann zeigen, wie unter der Oberfläche des Freund-Feind-Diskurses durchaus signifikante Differenzen in der Kriegsdeutung fortbestanden, wie aber vor allem die konfessionellen Unterschiede und Konflikte durch den Krieg nicht geglättet, sondern eher noch verstärkt und in den Debatten um den Krieg ausgetragen wurden. Aus dem reichhaltigen Quellenmaterial, das Rak ausbreitet, ergibt sich das Bild einer von Liberalen und Protestanten gemeinsam getragenen diskursiven Offensive, der sich die deutschen Katholiken nur mit Mühe erwehren konnten, und in der man ohne grosse Mühe bereits eine Präfiguration der Konfliktkonstellation des Kulturkampfes erkennen kann. Auch wenn die Nation bei Protestanten und Katholiken zu dem zentralen, positiv besetzten Bezugspunkt des politischen Diskurses wurde, so blieb sie doch umstritten: Nationalisierung bedeutete gerade nicht Homogenisierung, das hat Raks Studie eindrucksvoll und mit reichem Quellenmaterial unter Beweis gestellt.

Erfurt Daniel Mollenhauer

Thomas Brechenmacher, *Das Ende der doppelten Schutzherrschaft. Der Heilige Stuhl und die Juden am Übergang zur Moderne (1775-1870),* Stuttgart, Anton Hiersemann, 2004 (= Päpste und Papsttum, Bd. 32), 513 S.

Vorerst sei der ungewohnte Ausdruck im Titel erklärt: Es war jahrhundertealte Politik der Päpste im Kirchenstaat, das Nebeneinander von Christen und Juden zu garantieren, indem einerseits Christen vor den Juden zu schützen waren, anderseits die Juden vor christlichen Ausschreitungen Schutz genossen. Diese Aufgabe bezeichnet der Autor mit dem Ausdruck «doppelte Schutzherrschaft des Heiligen Stuhles».

Rom beherbergt schon seit dem 1. vorchristlichen Jahrhundert eine jüdische Bevölkerung, die im Gefolge der Eroberung Palästinas als Kriegsgefangene der siegreichen Heere des Pompeius (63 v. Chr.) und des Titus nach der Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) in die Ewige Stadt kamen. Ununterbrochen (mit kleineren Ausnahmen) blieben sie in Rom, auch nach dem Zusammenbruch des Römischen Reiches und im nachfolgenden Kirchenstaat. Im Laufe der Pontifikate wechselten scharfe Verurteilungen mit toleranter Milde oder gar engagierter Verteidigung. Seit dem Hochmittelalter galt als «Magna Charta» der päpstlichen Judenpolitik die Konstitution «Licet perfidia Judeorum» Innozenz III. vom 15. September 1199, worin der Papst den Juden alte religiöse Rechte bestätigte, die sie bisher hatten. Ferner war es verboten, die Juden gegen ihren Willen mit Gewalt zu taufen, sie zu verletzen oder zu töten, ihnen ihr Geld zu nehmen oder ihre Gewohnheiten abzuändern.

Mit der Reformation und der Katholischen Reform veränderte sich die Situation. Die Kirche geriet in eine Defensivhaltung. Die Bulle Papst Pauls IV. «Cum nimis absurdum» von 1555 brachte das Ghetto, das bis zum Zusammenbruch des Kirchenstaates 1870 bestand.

Die Publikation behandelt den Zeitraum zwischen den Pontifikaten Benedikts XIV. (1740-1758) und Pius IX. (1846-1878), worin der langsame Zerfall der doppelten Schutzherrschaft im Kirchenstaat geschildert wird. Der Autor versucht, gestützt auf das seit kurzem geöffnete Archiv der Glaubenskongregation (Fondo Sant' Officio) eine differenzierte Sichtweise zu vermitteln. Besonders angelsächsische Historiker haben oft aufgrund mangelhafter italienischer Sprachkenntnisse Mühe, die italienische wissenschaftliche Literatur zu verstehen. Der Autor kritisiert recht unsanft auch zeitgenössische Historiker (so etwa David J. Ketzer, Olav Blaschke oder Aram Mattioli), mit oft recht oberflächlichen Urteilen über das Verhältnis der Päpste zu den Juden im Kirchenstaat um sich zu werfen. Die Wirklichkeit ist offensichtlich viel differenzierter, wenn sie ohne Scheuklappen betrachtet wird.

Deutlich zeigt Brechenmacher auf, dass eine grosse Kluft zwischen scharfen Vorschriften und entsprechender äusserst larger Anwendung der Gesetze bestand. Von besonderem Interesse war das Jus Gazzagà betreffend Immobilieneigentum im römischen Ghetto. Das betreffende Gesetz vom 5. Juni 1604 fror die Mieten in den Ghettos auf dem Status quo ein und verbot den christlichen Vermietern, die Verträge mit den jüdischen Mietern zu kündigen, also die Mieter aus den Häusern zu vertreiben, solange sie ihre Zahlungsverpflichtungen erfüllten. Es war eine entscheidende Schwäche der kirchenstaatlichen Politik, keine wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Reformen auf Kosten bestehender Privilegien durchsetzen zu können. Erst der Verlust des Kirchenstaates 1870 wird dann den Weg für grundlegende Reformen freimachen.

Das Edikt Pius VI. von 1775 («Editto sopra gli Ebrei») bildete das Grundgesetz für die letzten hundert Jahre. Gesetzesänderungen erfolgten im Kirchenstaat stets durch Fortschreiben des Überkommenen. Das Edikt war das Ergebnis eines langen pontifikatsübergreifenden Prozesses, das freilich von der spezifischen Situation des Kirchenstaates während der siebziger Jahre des 18. Jahrhunderts nicht unbeeinflusst blieb. Die Französische Revolution brachte den alten Grundsatz der doppelten Schutzherrschaft ins Wanken. Dass der Kirchenstaat 1814/15, zwar ökonomisch schwer angeschlagen, aber territorial im wesentlichen intakt, überlebte, war Consalvis Diplomatie auf dem Wiener Kongress zu verdanken. Leider wurde damals kirchlicherseits die Notwendigkeit nicht erkannt, das Spirituale vom Temporale, d. h. die geistliche und organisatorische Leitung der Weltkirche von der Leitung und Verwaltung des Kirchenstaates zu trennen.

In der Realität des 19. Jahrhunderts war das Prinzip der doppelten Schutzherrschaft mit oder ohne einseitige Gewichtung in der alltäglichen Politik nicht mehr durchzusetzen. An ihre Stelle trat eine De-Facto-Toleranz. Selbst der «liberalste» Staatssekretär Consalvi wagte nicht, an die Lösung einer grundsätzlich neuen Politik heranzutreten. Er begnügte sich mit der Einzelfallpolitik.

Nach 1870 liess der Wegfall der doppelten Schutzherrschaft ein konzeptionelles Vakuum zurück. Neue Ideen drangen nur sehr langsam in die Köpfe der Kurienverantwortlichen. Erst in den Dreissigerjahren des 20. Jahrhunderts - vor dem Hintergrund des Nationalsozialismus - fing im Vatikan ein Umdenken an. Diese bedeutende Untersuchung zum Thema des Verhältnisses von Papsttum und Judentum basiert auf neuem Quellenmaterial und hebt sich vorteilhaft von jüngsten Veröffentlichungen ab, die oft nur eine Fortschreibung alter Vorurteile beinhalten.

Meggen/Luzern Alois Steiner

Antonia Leugers (Hg.), *Berlin, Rosenstrasse 2-4: Protest in der NS-Diktatur. Neue Forschungen zum Frauenprotest in der Rosenstrasse 1943*, Annweiler, Plöger-Verlag, 2005, 263 S.

Im 2005 wurde im deutschen Sprachraum die Diskussion über das «Schweigen» der katholischen Kirche bezüglich der Deportation der Juden zugespitzt auf die aussergewöhnliche Geschichte in der Rosenstrasse 2-4, Berlin 1943. Im Februar und März 1943 wurden mehrere tausend Juden aus «Mischehen» verhaftet und in die Rosenstrasse gebracht, wartend auf eine weitere Deportation nach Auschwitz. Ihre «arischen» Familienangehörigen, meistens Frauen und Kinder, demonstrierten tagelang, eine seltene Sache während der Nazi-Diktatur. Nach einer Woche wurden die Gefangenen frei gelassen und einige schon nach Auschwitz deportierte Leute zurückgeholt. Über diese einzigartige Geschichte hat Margarethe von Trotta (2003) einen Publikumsfilm gemacht. Viele Journalisten und Historiker haben Stellung genommen zu dieser Geschichte. Aufsehen erregte Wolf Gruner, der meinte dass die Verhaftungen nicht zum Ziel hatten die Leute nach Auschwitz zu deportieren, sondern «nur» die bisher nicht verhafteten Juden aus «Mischehen» zu selektieren für Rüstungsarbeit in Berlin. Wenn diese Meinung stimmt, dann hat nicht der Frauenprotest die Leute für Auschwitz geschützt, sondern hat die industrielle Logik ihre Arbeit getan. Und dann hat es auch keinen Sinn, der katholischen Kirchenleitung vorzuwerfen, dass sie geschwiegen hat.

Eine Forschergruppe von Historikern um Antonia Leugers – dazu gehörten Pascal Prause, Jana Leichsenring, Joachim Neander und Nathan Stoltzfus – hat auf Grund umfangreichen Archivstudiums überzeugend bewiesen, dass die These Wolf Gruners nicht stimmt. Die Verhaftungen in der Rosenstrasse und in anderen Strassen im Frühling 1943 hatten wirklich zum Ziel, die Gruppe der Juden aus «Mischehen» und ihre Kinder, bisher nicht gefährdet, nach Auschwitz zu deportieren und dort zu vernichten. Der öffentliche Protest der Angehörigen und Freunde zwang die NS-Leitung in Berlin, die Gefangenen frei zu lassen. Die NS-Leitung war empfindlich für den Protest deutscher Mütter und Frauen mitten im Berlin und wollte verhindern, dass sich eine «gesellschaftliche Unruhe» breit machte im Herz des dritten Reiches, während dieser letzten, prekären Kriegsphase. Wenn diese These stimmt – die Gruppe um Leugers herum gibt überzeugende Argumente – dann hat es auch Sinn über das Schweigen der kirchlichen Leitung zu sprechen. Weder der Episkopat, noch der Vatikan hat, trotz Drängen der niederen Regionen in Kirche und katholischem Milieu, ein öffentliches Wort gesprochen. Statt dessen: stille Diplomatie wie Pius XII, um «Schlimmeres zu verhüten».

Joachim Neander versucht im diesen Buch die genannte Argumentation näher zu prüfen und macht dafür einen internationalen Vergleich mit der Geschichte in den Niederlanden und Frankreich. Immer werden, sagt er, die Repressalien wegen des öffentlichen Protests Erzbischof Jan de Jongs 1942 als Legitimation gebraucht für das Schweigen und für die stille Diplomatie des Vatikans. Auf Grund neuer Untersuchungen in den Niederlanden zeigt er, dass gerade in den Niederlanden 1942 nicht alle katholischen Juden deportiert worden sind und dass gerade die Juden in «Mischehen» nicht verhaftet wurden oder wieder frei gelassen wurden. Und in Frankreich haben im August 1942 vier Bischöfe protestiert. Ihr Protest hatte Erfolg. Die Deportationen wurden für einen Zeitabschnitt von viereinhalb Monaten aufgeschoben.

Die Forschergruppe um Leugers stellt auf Grund der Geschichte in der Rosenstrasse 2-4, Berlin 1943, zu Recht kritische Fragen hinsichtlich der bekannten Legitimation des kirchlichen Schweigens («um Schlimmeres zu verhüten»). Der Frauenprotest in Berlin

1943 hat gezeigt, dass es damals Sinn hatte, öffentlich zu protestieren gegen die Deportation der – in diesem Fall – Juden in «Mischehen». Hat die Kirche keine falsche Wahl getroffen mit ihrer stillen Diplomatie? Jetzt ist es nicht ein Schriftsteller wie Hochhuth, sondern seriöse Historiker die diese Frage stellen.

Utrecht (Niederlande) Theo Salemink

Ulrich Wyrwa (Hg.), *Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa*, Frankfurt/Main, Campus 2003, 256 S.

Die Geschichte des Judentums hat in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft sehr ungleichmässige Behandlung gefunden. Der grösste Teil aller Veröffentlichungen zu diesem Thema ist dem 20. Jahrhundert, hier vor allem der Verfolgung und Vernichtung von Juden gewidmet, die von nicht-jüdischen Autoren meist als Fluchtpunkt jüdischer Geschichte in den Blick genommen werden. Daneben gibt es vereinzelte Forschungsschwerpunkte, wie etwa die Behandlung der Judenverfolgungen in Mittelalter und Früher Neuzeit, das Verhältnis von Aufklärung, Emanzipation und bürgerlicher Assimilation des Judentums oder der philosophisch-geistesgeschichtliche Blick auf die Haskalah, die jüdische Aufklärung.

Neuere wissenschaftsgeschichtliche Interessen und die sogenannte «Neue Kulturgeschichte» haben den Blick auf die «Wissenschaft des Judentums» gelenkt, die von deutsch-jüdischen Philosophen und Historikern, wie Leopold Zunz, Isaak Markus Jost oder Heinrich Graetz begründet und wesentlich gestaltet wurde. Besonderes Interesse erweckte dabei die Geschichte der jüdischen Geschichtsschreibung: 2002 erschien der von Michael Brenner und David N. Myers herausgegebene Sammelband «Jüdische Geschichtsschreibung heute», der einen Überblick über aktuelle Positionen und Kontroversen jüdischer historiographischer Arbeit bietet; im Jahr darauf folgte mit «Jüdische Geschichte lesen» (hg. v. Michael Brenner u. a.) ein Quellenband. Eine biographisch angelegte Studie von Marcus Pyka über die Geschichtsschreibung von Heinrich Graetz und das Überblickswerk «Geschichte der jüdischen Geschichtsschreibung» von Michael Brenner sind angekündigt.

Der im Kontext dieser Arbeiten zu betrachtende Band von Ulrich Wyrwa verfolgt (obwohl das Nachwort des Herausgebers diese Absicht bescheiden dementiert) drei weitreichende und anspruchsvolle Ziele: Erstens will er in einem ersten chronologischen Teil in kulturvergleichender Perspektive das Verhältnis zwischen jüdischer und bürgerlich-christlicher (historistischer) Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert thematisieren; dabei sollen zweitens in internationaler Hinsicht die Entwicklungen in mehreren europäischen Gesellschaften betrachtet werden. Schliesslich verfolgt er in einem zweiten Teil mit analytischem Interesse die Absicht, zentrale Problemkreise jüdischen Geschichtsdenkens näher zu erörtern.

Ein prägnanter Überblick des Herausgebers über die grossen Linien europäischer jüdischer Geschichtsschreibung und ihrer bedeutendsten Vertreter bildet einen gelungenen Einstieg in den ersten Teil. Wyrwa schlägt den Bogen von den ersten christlichen Darstellungen des Judentums in der Frühaufklärung über die Übernahme dieses Sujets durch Autoren wie Jost, die Haskallah und Emanzipation verpflichtet waren, bis zu den «Klassikern» jüdischer Historiographie, wie Graetz, Martin Philippson und Simon Dubnow, die bereits im Zeichen einer verwissenschaftlichen und verfachlichten bürgerlich-christlichen Geschichtsschreibung arbeiteten. Viele der von Wyrwa skizzierten Entwicklungen in Deutschland werden in Jacques Ehrenfreunds Beitrag näher ausgeführt. Ehrenfreund sieht die deutsch-jüdische Wissenschaft im Spannungsfeld von «Erinnerungspolitik und historischem Gedächtnis» und bezeichnet die Historisierung der jüdischen Kultur als stärkste Veränderung des Judentums in der Neuzeit. Den jüdischen Historikern käme im Zuge

dieses Prozesses die Rolle von Spezialisten für die jüdische Identität zu. In politischer Hinsicht habe die jüdische Historiographie die Aufgabe übernommen, die Erlangung des Bürgerrechts zum zentralen Thema zu machen und so den Integrationsprozess der Juden zu befördern. Der Autor stellt zudem Parallelen zwischen dem Verfachlichungs- und Verwissenschaftlichungsprozess im Historismus und dem der jüdischen Geschichtswissenschaft fest, die sich deutlich der Gründung der (jüdischen) «Historischen Commission» 1885, der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 1902 und dem «Gesamtarchiv» 1905 manifestiert hätten.

Ähnlich wie dem Historismus eine wegweisende Bedeutung in der Entwicklung europäischer Geschichtswissenschaft zukommt, kann auch von der Vorreiterrolle der deutsch-jüdischen für die europäisch-jüdische Geschichtsschreibung gesprochen werden. Die folgenden Aufsätze über England (von Michael B. Hart), Frankreich (von Perrine Simon-Nahum), Italien (von Gadi Luzzato-Voghera) und Polen (von François Guesnet) können daher bestens an Wyrwas und Ehrenfreunds Ausführungen anknüpfen, um den Transfer nationaler jüdischer Kulturen einerseits und nationale Sonderentwicklungen andererseits aufzuzeigen. So kann Hart zwar nicht restlos die u. a. von Isaiah Berlin prominent gemachte Ansicht ausräumen, dass die Entwicklung jüdischer Geschichtswissenschaft in England vor allem im Rahmen der allgemeinen Verwissenschaftlichung seit den 1880er Jahren zu sehen sei; gleichwohl macht er geltend, dass die jüdische Historiographie durchaus als Antwort auf einen Rasse- und Blutdiskurs am Ende des 19. Jahrhunderts verstanden werden kann, den sie mit einer Demonstration einer anglo-jüdischen Identität zu überwinden suchte.

Analog hierzu stellt Simon-Nahum eine Beeinflussung der französischen Wissenschaft des Judentums durch die Antisemitismusdebatten fest, die um 1890 die französische Öffentlichkeit zu beschäftigen begannen. Unterschiede zum deutschen Vorbild seien zum einen darin zu erkennen, dass jüdische Historiker Zugang zu den Universitäten hatten, was einen Dialog befördert habe; zum anderen sei die jüdische Geschichtswissenschaft in Frankreich dezidiert politisch geprägt gewesen, indem die «Revolution eine unantastbare Errungenschaft und ein zentrales historisches Ereignis blieb». Eine Vermischung zwischen genuin jüdischen und national-italienischen Interessen stellt auch Luzzatto-Voghera für Italien fest, wogegen Guesnet in seinem etwas unübersichtlichen Artikel über die Entwicklung in Polen stark auf den Einfluss von Graetz abhebt.

Der systematische Teil des Bands wird durch einen Beitrag Christian Hoffmanns eröffnet, der eine «Verbürgerlichung der jüdischen Vergangenheit» skizziert. Die Propagierung des neuen Geschichtsdenkens sei dabei vor allem vom fortschrittlichen Judentum betrieben worden und den Idealen der Aufklärung verpflichtet geblieben. Dass Hoffmann diesen Aufklärungsbezug betont und besonders auf den Erwerb des Bürgerrechts als zentralem Anliegen eingeht, deutet auf eine Schwäche des gesamten zweiten Teils von «Judentum und Historismus» hin: Viele der im chronologischen Teil gelieferten Beobachtungen und Thesen kehren im thematischen Teil wieder, was an einigen Stellen zu deutlichen Redundanzen führt. So wird die Konfrontation zwischen Liberalen und Orthodoxen nochmals näher im Aufsatz von Andreas Gotzmann ausgeführt, der dem Verhältnis von jüdischer Theologie und Geschichtsdenken gewidmet ist und den Widerstand gegen das neue Geschichtsbild in den Gemeinden vor allem an der Opposition gegenüber den Reformrabbinern festmacht. Ein weiterer Nachteil des zweiten Teils von Wyrwas Sammlung besteht darin, dass die Aufsätze sich nicht klar auf Geschichtswissenschaft konzentrieren, sondern eher ein weiteres Feld betreffen, das als «Geschichtskultur» bezeichnet werden kann. So behandeln die Ausführungen Gabriele von Glasenapps jüdisches Geschichtsdenken im Roman, die von Miriam Gebhardt «deutsch-jüdisches Familiengedächtnis». Statt dessen hätte dem Band eine Analyse jüdischer historiographischer Produkte, z. B. eine Studie über das (historistische) Wissenschaftsverständnis in der Graetzschen «Geschichte der Juden», gut tun können. Trotz dieser Einschränkungen liegt mit Wyrwas Sammlung

ein eindrucksvolles Buch vor: zunächst, weil es mit einer Geschichte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert eine Literaturlücke schliesst; dann weil es die erwähnten drei Ziele in vollem Masse einlöst; und schliesslich weil sich die Beiträge – auch im zweiten Teil – im grossen Ganzen auf hohem Niveau bewegen.

München Stefan Jordan

Marina Sassenberg, *Selma Stern (1890–1981), Das Eigene in der Geschichte. Selbstentwürfe und Geschichtsentwürfe einer Historikerin*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004 (=Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 69), 293 S.

Selma Stern, *Der Hofjude im Zeitalter des Absolutismus. Ein Beitrag zur europäischen Geschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, aus dem Englischen übertragen, kommentiert und herausgegeben von Marina Sassenberg, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001 (=Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 64), 285 S.

Trotz Gershom Scholems Verdikt über die «Wissenschaft des Judentums» als einer apologetischen Pseudowissenschaft hat dieses im Kreis von Berliner jüdischen Intellektuellen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte Konzept jüdischen Denkens und jüdischer Selbstverständigung eine eminente Aktualität, die auch sechzig Jahre nach «Auschwitz» nichts von ihrer Inspirationskraft und ihrem intellektuellen Potential eingebüsst hat. Wie anregend und instruktiv die Schriften der Generation jüdischer Historiker sind, die noch im Angesicht der Zerstörung jüdischer Wissenschaft in Deutschland dieses Konzept weiterverfolgt hatten, zeigt sich insbesondere im Werk der Historikerin Selma Stern.

Marina Sassenberg hat mit ihrer Dissertation eine beeindruckende intellektuelle Biographie von Selma Stern gezeichnet, der ersten Frau, die sich als wissenschaftlich ausgebildete Historikerin mit der jüdischen Geschichte auseinandergesetzt hat. 1890 in das wohlhabende jüdische Bürgertum hineingeboren, hatte Stern in Baden-Baden als erste und einzige Schülerin eines humanistischen Gymnasiums Abitur gemacht, anschliessend studierte sie an den Universitäten Heidelberg und München Philologie und Geschichte. 1913 promovierte sie mit einer Studie über einen preussischen Adligen in der französischen Revolution. Auf ihren Wunsch sich zu habilitieren ging die Fakultät indes nicht ein. Sie verfolgte aber ihren Wunsch wissenschaftlich zu arbeiten weiter, indem sie zunächst eine Reihe von kleineren biographischen Studien über Frauen in der deutschen und französischen Geschichte publizierte. Stand sie in dieser Zeit der jüdischen Kultur und Tradition eher fern, so führte sie das Angebot, an der Akademie für die «Wissenschaft des Judentums» in Berlin ein Publikationsprojekt zur Geschichte der Juden und des preussischen Staates zu bearbeiten, dazu, sich mit der jüdischen Geschichte auseinanderzusetzen. 1927 heiratete sie den Althistoriker und Direktor der Akademie Eugen Täubler, mit dem sie zusammen nach Heidelberg zog. Nach dessen Entlassung aus dem Hochschuldienst zog das Paar zunächst nach Berlin, ging 1934 nach London, kehrte paradoxerweise aber 1935 noch einmal nach Deutschland zurück, bis es gleichsam im letzten Moment 1941 in die USA ins Exil ging. Dort war Selma Stern als Archivarin der American Jewish Archives am Hebrew Union College in Cinncinatti tätig, bis sie, nachdem ihr Mann 1953 gestorben war, im Jahr 1960 nach Europa zurückkehrte und sich in Basel niederliess, wo sie 1981 mit 89 Jahren sarb.

Sassenberg nähert sich dem Leben dieser ungemein produktiven Historikerin auf zwei Wegen. Im ersten Teil nutzt sie die umfangreichen Tagebücher, unveröffentlichten Gedichte und privaten Korrespondenzen Selma Sterns, um ihre persönlichen Selbstentwürfe als Frau und Intellektuelle zu rekonstruieren. Dabei zeigt Sassenberg, wie Stern im Sinne des humanistischen Bildungsgedankens des jüdischen Bürgertums in Deutschland sozialisiert wurde, aus der traditionellen Geschlechterrolle jedoch ausbrach. Nicht wegen ihrer

jüdischen Herkunft, sondern wegen ihres Geschlechts fand sie sich zunächst in einer besonderen Situation. Ihre Selbstwahrnehmung als einzige Schülerin des Gymnasiums löste bei ihr, wie Sassenberg zeigt, «kein Unbehagen» aus, sondern «ein starkes Gefühl von Individualismus und Pioniergeist». Dieses Selbstbild hatte Stern auch als Studentin, wo sie sich mit Begeisterung auf die intellektuellen Auseinandersetzungen der Zeit einliess. Die Universität war für sie nicht nur ein Ort beruflicher Ausbildung, sie nutzte die Freiräume zugleich, um ihre persönlichen Erfahrungen im Spiegel wissenschaftlicher Studien zu verarbeiten. Am Ende ihres Studiums notierte sie in ihr Tagebuch, sie wolle Biographien von Männern und Frauen schreiben, sich «in sie hineinverleben».

Den Krieg hatte Stern 1914 zunächst emphatisch begrüsst, mit dem während des Kriegsverlaufes sich verschärfenden Antisemitismus widerrief sie jedoch ihre kurzfristige nationalistische Haltung. Hatte sie sich als Jugendliche kaum mit Fragen der jüdischen Tradition und Kultur befasst, so begann sie sich nun, angesichts der antisemitischen Anfeindungen, ihr Judentum neu anzueignen. Während sie in ihrer wissenschaftlichen Arbeit zunächst vor allem ihre Erfahrungen als Frau reflektierte, setzte sie sich fortan intensiv mit ihrer Situation als Jüdin auseinander. Der Eintritt in die «Akademie der Wissenschaft des Judentums» war für Stern, wie Sassenberg schreibt, zugleich «Ausdruck ihres neuen deutsch-jüdischen Selbstverständnisses», wobei sie emphatisch die Integration der Juden in die bürgerliche Gesellschaft gegen alle antisemitischen Anfeindungen verteidigte.

Nach der Rekonstruktion der Selbstentwürfe von Selma Stern wendet sich Sassenberg im zweiten Teil den «Geschichtsentwürfen» zu, wobei sie zeigt, wie sehr Stern in ihrem historischen Werk ihre spezifische Situation und ihre jeweiligen Erfahrungen verarbeitet. Mit ihrem Eintritt in die Akademie begann sie mit der Arbeit an der umfangreichen kommentierten Quellenedition «Der Preußische Staat und die Juden» und arbeitete gleichzeitig an einer Biographie des Hofjuden Joseph Süß Oppenheimer (1692/1698–1738). Darin schilderte Stern die Errungenschaften der Juden auf dem Weg aus dem Ghetto und nahm diese als Zeichen dafür, dass die «deutsch-jüdische Symbiose», wie sie schrieb, «weder ein gewaltsamer, noch ein unmöglicher Versuch» war. Von 1929 an veröffentlichte Stern eine Reihe von Aufsätzen, in denen sie den sich abzeichnenden und beginnenden Zivilisationsbruch reflektierte und gegen die antisemitische öffentliche Meinung in Deutschland das Projekt der Emanzipation der Juden verteidigte.

Im Exil in Amerika gelang es ihr zunächst nicht, an ihre wissenschaftlichen Studien anzuknüpfen. Sie näherte sich über schriftstellerische Arbeit ihrem Thema einer Selbstverständigung als Jüdin aus der jüdischen Vergangenheit und verfasste Erzählungen über die Judenverfolgung in Europa im Zeitalter der grossen Pest. Bald aber knüpfte sie an ihre eigenen historischen Arbeiten an und griff auf ein in den 20er Jahren erstelltes Manuskript über die Hofjuden in Deutschland zurück, das sie als Antwort auf den Antisemitismus in der Weimarer Republik geschrieben hatte. Mit der Neuausgabe des Buches über die Hofjuden im Jahr 1950 hatte Stern, wie Sassenberg zeigt, zur Geschichtswissenschaft zurückgefunden, so dass sie sich nicht nur für die Gründung des Leo Baeck Institut engagierte, sondern mit einer Studie über Josel von Rosheim (1478–1554) auch an ihren spezifischen biographischen Ansatz anknüpfte. In diesem Anwalt der Juden des alten Reiches gegenüber dem Kaiser und den Landesfürsten sah sie ein Beispiel von jüdischer Selbsthilfe und jüdischem Widerstand in einer antijüdischen Umwelt. Nach Stern traten die Juden mit dem Engagement des Josel von Rosheim aus ihrer historischen Opferrolle heraus, und Stern begegnete dieser historischen Figur, wie Sassenberg treffend schreibt, «mit der Empathie eigener Erfahrungen».

Nach ihrer Rückkehr nach Europa setzte sie schliesslich daran, die Arbeit an ihrem Opus Magnum, der an der Akademie für die «Wissenschaft des Judentums» in Berlin in den 20er Jahren begonnenen Arbeit über den «Preußischen Staat und die Juden» abzuschliessen. Der erste Band über die Zeit des Grossen Kurfürsten (1620–1688) und Fried-

richs I. (1657–1713) war bereits 1925 erschienen. Der zweite Band über Friedrich Willhelm I. (1688–1740) ist zwar 1938 noch gedruckt, aber nicht mehr ausgeliefert, vielmehr unmittelbar eingestampft worden. Nun schloss sie das Werk mit der Zeit Friedrichs II. (1712–1786) ab. Das in dessen Ära beginnende Zeitalter der Emanzipation der Juden war für Selma Stern, wie sie in Ihrer Einleitung zur Neuausgabe des Gesamtwerkes schrieb, ein «Prozeß von universaler Bedeutung und Einzigartigkeit». Das Trauma «Auschwitz» habe zwar, wie sie in einem Brief schrieb, den «Traum von der deutsch-jüdischen Symbiose» zerstört, ihr Werk könne aber dennoch, so Sassenberg, als Versuch gedeutet werden, «sich des – zeitweiligen – Erfolgs dieser Symbiose zu versichern».

Sassenberg gibt ein ungemein spannendes und inspirierendes Porträt dieser Frau und Historikerin, für die ihr historisches Arbeiten existentielles Gewicht hatte. Stern verarbeitete in wissenschaftlichen Studien ihre persönliche Situation, sie entwickelte, so Sassenberg, in der «Auseinandersetzung mit den Biographien historischer Gestalten» eine «höchst produktive Form der Selbsttherapie und der Selbstfindung». Am Ende ihres langen Lebens formulierte sie, wie Sassenberg einfühlsam schreibt, eine «melancholische Sicht auf die Vergangenheit, die jedoch nicht ohne Hoffnung für die Zukunft war». Darüber hinaus macht Sassenbergs Studie deutlich, wie produktiv und anregend gerade die im Kreis der «Wissenschaft des Judentums» konzipierte jüdische Geschichtsschreibung ist. Sterns Arbeit kann heutige Leser davor bewahren, die jüdische Geschichte eindimensional als eine Einbahnstrasse nach «Auschwitz» zu missdeuten, und ihr Werk kann als Ansporn dazu dienen, die Leistungen und Errungenschaften der Juden im Zeitalter der Emanzipation in Erinnerung zu behalten.

Sassenbergs biographische Studie ist in der Schriftenreihe jenes Instituts erschienen, das Selma Stern vor fünfzig Jahren selbst mitbegründet hatte und das an die von den Nationalsozialisten zerstörte jüdische Geschichtsschreibung in Deutschland anknüpfte. Nachdem in dieser Schriftenreihe bereits die Neuauflage und Fortsetzung des monumentalen Preussen-Buches von Selma Stern erschienen war, hat Marina Sassenberg in selbiger Reihe kurz vor ihrer Biographie über Selma Stern auch eine erste deutsche Ausgabe des genannten Buches über die Hofjuden herausgegeben. Die Hofjuden, so die zentrale These, waren die entscheidenden Pioniere des Eintritts der Juden in die Zivilgesellschaft. Als Stern mit der Arbeit an diesem Thema begonnen hatte, so heisst es in der Vorbemerkung zur amerikanischen Ausgabe von 1950, «war sie von der Überzeugung getragen, dass der Ablauf der Geschichte sich in stetem Fortschritt vollziehe». Ein völliger «Umbruch aller Lebensverhältnisse» habe sich seither vollzogen. «Diese Erfahrung, dieses neue Bewusstsein zwang uns, unseren historischen Standpunkt zu revidieren.» Die Emanzipation der Juden erscheint heute «nicht mehr als Abschluss eines historischen Prozesses, sondern nur mehr als eine Epoche der jüdischen Geschichte.» Ein Fortschritt in der Geschichte sei nicht mehr auszumachen, «der ständige Wechsel» vielmehr «das eigentliche Element geschichtlichen Lebens». Ihre Generation, «die Zeugen des Nationalsozialismus und der Ermordung unseres Volkes geworden» ist, müsse die Vergangenheit neu betrachten, um zu erkennen, welche Kräfte «als erneuernde und schöpferische Elemente fortwirken».

Marina Sassenberg hat die Übertragung der Studie über die Hofjuden ins Deutsche besorgt, den Band sorgfältig kommentiert und ein einfühlsames Schlusswort über die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte dieses Werkes geschrieben. Mit über fünfzigjähriger Verspätung – in einer Zeit, in der das Thema der Hofjuden zu einem zentralen Gegenstand der historischen Forschung geworden ist – hat Sassenberg damit diese richtungweisende Studie über die Hofjuden auch in jener Sprache publiziert, in der die erste Fassung geschrieben worden war.

Berlin Ulrich Wyrwa

Georg Wilhelm, *Die Diktaturen und die evangelische Kirche. Totaler Machtanspruch und kirchliche Antwort am Beispiel Leipzigs 1933–1958*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004 (=Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Bd. 39), 576 S.

Der anspruchsvolle Titel der hier vorzustellenden Studie, die 2003 von der Universität Leipzig als Dissertation angenommen wurde, zeigt sowohl Spannweite als auch Dilemma ihres Inhalts an, muss sie doch immer wieder zunächst die allgemeinen Sachverhalte – vor allem auf Ebene der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsen – klären, bevor sie sich dem eigentlichen Thema – der Stadt Leipzig – zuwenden kann.

Ursache hierfür ist der anfangs dargelegte desolate Forschungsstand zur kirchlichen Zeitgeschichte in Sachsen. Das ist angesichts der bis weit in das 20. Jahrhundert dauernden volkskirchlichen Situation der Lutheraner und einer sich der Kirchengeschichtsschreibung verpflichtet wissenden Theologischen Fakultät in Leipzig um so überraschender. Bisher gab es besonders für den Zeitraum der NS-Diktatur neben einer bis 1937 reichenden Studie aus den 1970er Jahren nur Einzelkapitel in Gesamtabhandlungen oder kurze Aufsätze sowie einige wenige biographische Annäherungen (siehe die Studien von Joachim Fischer, Kurt Meier, Georg Prater). Für die Zeit nach 1945 ist die Situation etwas günstiger, auch wenn hier selbstredend ebenfalls noch grosse Lücken vorhanden sind (siehe Volker Stanke, Markus Hein, Christine Koch). Angesichts der landeskirchlichen Organisation der evangelischen Kirche sowie ihren verschiedenen strukturellen und theologischen Voraussetzungen tragen aber Überblicksdarstellungen nur zum Teil dazu bei, die Vorgänge auf dieser Ebene ausreichend zu beschreiben oder gar reflektierend zu analysieren. Es ist unvermeidlich, sich auf die mittleren und letztlich auch unteren Ebenen zu begeben und aufgrund der dort erworbenen Erkenntnisse Beiträge zu einer Gesamtinterpretation zu liefern.

Da die Studie im Rahmen eines Forschungsprojekts zum Diktaturenvergleich in Sachsen entstanden ist, wendet sie sich zunächst den methodischen Fragen zu, inwiefern ein Vergleich beider Diktaturen im Allgemeinen und der ihrer Kirchenpolitik im Besonderen überhaupt möglich und anwendbar ist. Dabei greift Wilhelm überwiegend auf entsprechende Abhandlungen anderer Autoren zurück und überträgt diese auf seine Fragestellung. Nach dem Überblick über Forschungsfrage, Literatur, Quellenstand und Methodik ist die Arbeit in zwei Hauptteile gegliedert.

Der erste Hauptteil behandelt die evangelische Kirche im Nationalsozialismus und gliedert sich in sechs Kapitel. Nach der Beschreibung der strukturellen Voraussetzungen der Landeskirche gerade infolge des staatskirchlichen Macht- und Protektionsverlustes nach 1918 werden auch eingehend die verschiedenen theologischen Positionen herausgestellt. Dieser Teil ist vor allem deshalb erhellend, weil er mit Wurzeln und Prägungen aus der «Weimarer Zeit» auf Entwicklungen und Erklärungsmöglichkeiten hinweist, welche später die Positionierung der Pfarrerschaft wesentlich beeinflussten. Die besonderen politischen Verhältnisse in Sachsen, wo in den Jahren 1933 und 1934 noch eine uneinheitliche und nicht durchgängig nationalsozialistische Regierung an der Macht war, spiegeln sich nur zum Teil in der kirchlichen Entwicklung wider. Dort stand zunächst die innerkirchliche Auseinandersetzung zwischen den Deutschen Christen (DC) und der Bekennenden Kirche (BK), wie sie nach ihren unterschiedlichen Gründungs- und Zusammenschlussmustern letztlich hiessen, im Mittelpunkt. Die Verhältnisse in der Landeskirche waren, wie aufgezeigt wird, von einer sehr rigiden Politik ihres nach dem Tod von Ludwig Ihmels erst im Sommer 1933 ernannten deutsch-christlichen Landesbischofs Friedrich Coch geprägt. Seine Amtsübernahme war staatlich befördert und vorangetrieben worden. Coch setzte seinerseits zusammen mit anderen Protagonisten nicht selten staatlich gewollte Politik auf kirchlicher Ebene um, wie beispielsweise bei der Entlassung von Pfarrern mit jüdischer Abstammung. Ab 1934 rückte auch die Bekennende Kirche zunehmend

in den Aktionsradius, aber nicht zuletzt auch in den von Landesregierung und Gestapo. Insgesamt verfolgte die sächsische BK eine gemässigte Politik, aufgrund der politischen (und nicht zahlenmässigen) Dominanz der DC war sie dennoch immer wieder verschiedenen Anfeindungen ausgesetzt und an den Rand gedrängt. Dann widmet sich die Arbeit der Zeit nach dem Scheitern der Kirchenausschüsse auf Reichs- und Landesebene. In Sachsen wurde von der Regierung ein Kirchenregiment unter dem vormaligen Adjutanten des Landesbischofs, dem Oberkirchenrat Johannes Klotsche, eingesetzt. Aber auch hier führte die personelle Neubesetzung und Umstrukturierung im Landeskirchenamt nicht unbedingt zum überproportionalen quantitativen Einfluß der DC.

Auffallend, und bisher in der Forschung vernachlässigt, ist die gerade am Beispiel Leipzigs gut nachweisbare starke Stellung einer relativ grossen «Mittelfraktion». Es wird aber auch ihre integrative und kommunikative Funktion zwischen den beiden innerkirchlichen Gegnern unterstrichen, zumal diese von Wilhelm nicht einseitig moralisierend als «BK=gut» und «DC=böse» charakterisiert werden, sondern – bei aller anzubringenden und angebrachten Kritik – auch die theologischen Hintergründe der jeweiligen Richtung herausgearbeitet werden. Wo allerdings der pure Machterhalt im Vordergrund des Wirkens stand und bei der letztlich aus der gesamten Konstellation hervorgegangenen Situation scheut der Autor nicht davor zurück, das deutliche Wort der «Selbstverleugnung» der Landeskirche zu verwenden. Auch auf lokaler Ebene fanden sich hierzu Beispiele.

Der zweite Teil widmet sich der Zeit nach 1945 und ist ebenfalls in sechs Kapitel untergliedert. Nach der Vorstellung der kirchenpolitischen Akteure unmittelbar nach dem Kriegsende von der zuerst amerikanischen Besetzung Leipzigs über die Konzeption der KPD, der Kirchenpolitik der kommunalen Verwaltung bis hin zur CDU wird die «Entnazifizierung», hier als «Selbstreinigung» bezeichnet, dargestellt. Anhand einzelner politischer Konfliktfelder wird dann die Zeit bis 1950 im Überblick behandelt: im Zusammenhang mit Bodenreform und Wahlen sowie mit den ersten Versuchen politischer Vereinnahmung von Kirche und Pfarrerschaft. Ab ca. 1952 standen die Auseinandersetzungen um die Junge Gemeinde, die allgemein als gut erforscht gelten können, im Vordergrund – Wilhelm setzt hier bewusst die lokale Ebene dagegen und nimmt die gesamten Vorgänge als Beleg für die allgemein gewandelte Kirchenpolitik. Deren Konfrontationskurs sollte zwar mit einem Kommuniqué, welches zwischen Staat und evangelischer Kirche am 10. Juni 1953 ausgehandelt worden war, abgemildert werden; der Höhepunkt der Auseinandersetzungen in dieser Zeit war dann aber – ähnlich wie bei den Konflikten mit der Jungen Gemeinden ein Zeichen der Entfremdung der Herrscher von ihrem Volk – eine Woche später der Volksaufstand am 17. Juni.

Zwei Kapitel schliessen die chronologische Lücke bis zum Ende des Untersuchungszeitraums 1958: Am auffälligsten hier, und besonders an der Frage der Einführung der Jugendweihe eindrucksvoll nachgewiesen, ist der massive Zusammenbruch der volkskirchlichen Strukturen. Die stringente Abwehrhaltung von Kirchenleitung und dem Großteil der Pfarrerschaft hinsichtlich der als Loyalitätsfrage angesehenen Entscheidung, ob die Jugendlichen an der Jugendweihe oder der Konfirmation teilnehmen, führte innerhalb kürzester Zeit zu deren Abwenden von der Kirche. Das ist u. a. mit den sozioökonomischen Ressourcen, über die der Staat verfügte, zu begründen, welche den Zugang zu Beruf und Qualifikation regelten und den er an die in der Jugendweihe gezeigte Loyalität band. Aber auch die nur oberflächliche Bindung eines Grossteils der Bevölkerung an die Kirche trug ihren Teil dazu bei.

In einem abschliessenden Teil werden das Vorgehen des Staates und die kirchlichen Verhaltensmuster, die nicht nur Re-Aktion waren, vergleichend gegenübergestellt. Als Kriterien des Vergleichs dienen die Zäsuren der Kirchenpolitik, deren Strukturen und Machtapparate, ihre Akteure auf staatlicher und vor allem kirchlicher Seite sowie die Frage nach der Autonomie kirchlichen Handelns. Im Ergebnis werden trotz der Vergleich-

barkeit, gelegentlich auch gleicher Mechanismen, die Unterschiede detailliert herausgearbeitet. Letztlich aber blieb die evangelische Kirche ein Fremdkörper in beiden totalitären Staaten, die bei den vielfältigen Facetten zwischen Anpassung und Widerstand letztlich kein Mittel gefunden hatten, mit dieser Kirche «fertig» zu werden.

Mit der vorgelegten Studie leistet Georg Wilhelm Pionierarbeit. Das gilt für weite Teile der Untersuchung – besonders aber für die Zeit der NS-Diktatur – auch für die Ebene der Geschichte der sächsischen Landeskirche, welche in der Darstellung durchgehend mit abgehandelt und reflektiert wird. Für die Stadt Leipzig, der sich aufgrund ihrer herausragenden Position in Sachsen (die von den Leipzigern selbst keineswegs als «die zweite hinter Dresden» wahrgenommen wird) auf anderen Gebieten von Politik und Gesellschaft schon verschiedene Untersuchungen zugewandt hatten, ist somit erstmals der Bereich der neueren Kirchengeschichte systematisch und auf überzeugende Weise erforscht.

Da mag man auf die verbleibenden Desiderate ungern hinweisen, doch so manches Mal wünscht man sich gerade bei einer lokalen Studie etwas mehr von dieser – im kirchlichen Duktus – Gemeindeebene. Die Protagonisten und Funktionäre, vor allem natürlich die Leipziger Pfarrerschaft und ihre politisch auf die eine oder andere Weise herausgeforderten Exponenten werden in ihrem Wirken und ihren Positionen ausführlich dargestellt. Inwiefern sich das auf die gläubigen Christen, auf pfarrliche Gruppen und das Gemeindeleben auswirkt, bleibt hingegen oft blass. Die Gewichtung der einzelnen Kapitel ist gelegentlich erkennbar dem vorhandenen Material geschuldet, nicht immer der wirklichen Bedeutung. So eindrucksvoll das Beispiel des der Staatssicherheit hörigen und mit staatlichen Stellen eng zusammenarbeitenden Pfarrers Rausch ist, der noch dazu seine Kirchengemeinde in die «Unabhängigkeit» von der Landeskirche zu führen gedachte, ist er eben doch eine Ausnahme gewesen – wenn auch eine populäre. Ihm zehn Prozent des Buches zu widmen, hat er trotzdem nicht verdient.

Ungeachtet dessen wird die Forschung zur sächsischen Kirchengeschichte künftig an diesem Band nicht vorbeikommen, was nicht zuletzt durch einen angenehmen Stil und einen überschaubaren Umfang befördert wird.

Bautzen (Deutschland) Birgit Mitzscherlich

Manfred Spieker (Hg.), *Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa. Postkommunistische Transformationsprozesse in Polen, Tschechien, der Slowakei und Litauen*, Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 2003, 462 S.

Auf die Frage, wie hoch der Einfluss des Papstes auf den Zusammenbruch des Kommunismus in Polen zu veranschlagen sei, antwortete Lech Walesa kürzlich in einem Interview: 50% gingen auf das Konto des Papstes und 30% auf die Gewerkschaft Solidarnosz, somit auf ihn selbst. Dass Johannes Paul II., dass die katholische Kirche einen wesentlichen Anteil hatte am Umbruch und an der Demokratisierung in Polen, das wird man kaum bezweifeln, auch wenn man den Einschätzungen der am Systemumbruch beteiligten Akteure mit Vorsicht begegnen muss. Fragwürdig ist vielmehr die Behauptung, dass der Papst oder dass die Kirche zu den zentralen Erklärungsfaktoren im Umbruch und im Aufbau einer demokratischen Gesellschaft zu zählen ist. Man mag dies als Politiker oder als gläubiger Mensch glauben und entsprechende Absichten haben mit dieser Behauptung. Aber von einem wissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen, wird man sicher zuerst einmal fragen müssen, auf welchen Füssen denn so eine Behauptung steht und wie denn die Analyse zu einer bestimmten Einschätzung des Stellenwertes von Faktoren gelangt. Jeder historisch argumentierende Beobachter kann wissen, dass die Behauptung, dass etwas kausal ist für etwas anderes nicht das gleiche ist wie die Frage, welche Wirkung einem bestimmten Faktor innerhalb eines ganzen Bündels von Faktoren zukommt.

Weder eine historische noch eine politologische Perspektive kann sich mit der Behauptung begnügen, dass die katholische Kirche und / oder der Papst massgebend zum Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa beigetragen und eine wichtige Rolle im Transformationsprozess gespielt haben. Das genau ist das Problematische am hier anzuzeigenden von Manfred Spieker herausgegebenen Buch, das immerhin schon über den Titel den Anspruch vertritt, den Zusammenhang zwischen katholischer Kirche und Zivilgesellschaft im Transformationsprozess zu klären. In Tat und Wahrheit geht es aber den Autoren nicht darum oder um eine relativierende Einschätzung der Rolle der Kirche in der Zivilgesellschaft oder für den Aufbau einer Demokratie. Es geht ihnen eigentlich darum, den Anspruch der katholischen Kirche und von deren Soziallehre auf eine führende Leitbild- und Integrationsfunktion in der Gesellschaft über die Vermittlung von ethischen Werten und Normen normativ zu bekräftigen. Damit ist eigentlich auch gesagt, dass es in diesem Buch weniger um Analyse als vielmehr um Anleitung zum Handeln, zur Umsetzung einer normativen Perspektive, geht. Das ist auch der Fall im Beitrag von Dirk Lenschen zu Kirche und Zivilgesellschaft in Polen, der eine eigentümliche Sonderstellung einnimmt – man findet ihn im übrigen erst im letzten Teil S. 367 ff. –, ist es doch der einzige Artikel, der den Anspruch hat, die Rolle von Kirche und Zivilgesellschaft in einer Transformationsgesellschaft auch konzeptuell zu klären. In der durchaus interessanten Darstellung des Aufbaus der Zivilgesellschaft in Polen wird immer wieder auf die Bedeutung der Zivilgesellschaft während der Demokratisierung hingewiesen. Gerne hätte man hierzu mehr vernommen zur Anzahl, Stärke und Bedeutung von zivilgesellschaftlichen Akteuren oder zu den Interaktionsformen zwischen Kirchenorganisationen und zivilgesellschaftliche Akteuren. Dass die Kirche in Polen noch immer zu den wesentlichen Institutionen der Zivilgesellschaft gehört, mag man gerne glauben. Aber jede katholische Landeskirche ist in erster Linie für religiöse Kommunikation zuständig. Ob und inwieweit die Kirche über ihre Bewegungen und Verbände auch öffentlich wirksam sein soll und auch Werte vermitteln oder sich in öffentliche Kontroversen einmischen soll, das ist eine offene Frage, die auch in Polen diskutiert wird, wie Dirk Lenschen aufzeigt. Die Grenzen der Politisierung der katholischen Kirche werden zwar diskutiert, aber der Leser erfährt auch hier wenig bis nichts über den Grad der Einmischung der Kirche in die Politik. Und auch von den Politikfeldern ist wenig die Rede, in denen die Kirche nicht nur Werte darstellen, sondern vor allem selbst Politikinhalte mitbestimmen will (z.B. Familienpolitik, Abtreibung). Und schliesslich müsste hier auch von der grösser werdenden Diskrepanz zwischen Kirche und ihrer gesellschaftsinternen Umwelt die Rede sein, von einer zutiefst konservativen Kirchenstruktur, von mangelnder Modernisierung und einem überholten Anspruch, die öffentliche Moral zu prägen. Die Rolle der Kirche und ihrer Verbände wird eindeutig zu positiv gesehen. Man mag mit dem Autor darin einig gehen, dass der «wichtigste und fundamentale Beitrag der katholischen Kirche zur Förderung der Zivilgesellschaft [...] in ihrem Einsatz für die Festigung und Verbreitung ethischer Werte und Normen» liegt (S. 448). Die Crux liegt aber gerade in der Gültigkeit und der Umsetzung von Werten, die immer schon mit anderen im Konflikt stehen. In der Regel meint die Kirche hier ja gerade nicht liberale Werte, die im Dienst der individuellen Freiheit stehen. Und von der «christlichen Soziallehre» zu konkreten Politikprogrammen ist der Weg bekanntlich lang. Man kann jedenfalls auch in Polen nicht mehr davon ausgehen, dass der Anspruch der katholischen Kirche, die Gesellschaft «zusammenzuhalten», widerspruchslos akzeptiert wird.

Die im Rahmen des Forschungsprojektes «Kirchen in den postkommunistischen Transformationsprozessen» realisierte Studie zu Polen von Stanislaw Jopek (S. 37–143) ergänzt die Darstellung von Dirk Lenschen. Auch hier wird der Beitrag der Kirche zum Aufbau der polnischen Demokratie gewürdigt. Aber in erster Linie wird hier das vorgegebene Vergleichsschema durchdekliniert, das auch im Falle der Tschechischen Republik

(P. Krizek), der Slowakei (L. Zaloudkova) und Litauen (A. Navickas) zur Anwendung kommt. Nach der Darstellung der Lage der katholischen Kirche in Polen werden die Transformationsprozesse in der polnische Kirche beleuchtet. Neue Formen der Evangelisierung werden in der Vielfalt von Laienverbänden identifiziert. Deren Organisations-, Kooperations- und Kommunikationsformen werden dargestellt. Das Verhältnis der Kirche zur Politik, zu den Parteien, zu Europa wird beschrieben. Die Rolle der Kirche in mehreren politischen Kontroversen, wie z.B. die Abtreibungsgesetzgebung wird zwar diskutiert, aber ein kritisches Verhältnis zu den Positionen der Kirche wird man auch hier nicht ausfindig machen. In einem dritten Kapitel kommen innerkirchliche und gesellschaftliche Hindernisse in der Transformation der Kirche zur Sprache. Offensichtlich sind es nunmehr eher finanzielle Probleme und weniger die Hindernisse ideologischer Art, die die Veränderungen innerhalb der Kirche zu erschweren scheinen. Im letzten, vierten Kapitel werden Perspektiven der Kirche in Polen aufgezeigt. Auch hier bleibt der Ausblick normativ, wird vor allem das Potential der Evangelisierung, des missionarischen Engagements von Kirchenhierarchie und Laien betont. Und man sieht hier nun auch genauer, worauf das Ganze hinausgehen soll: Es geht um eine Evaluation des organisatorischen Potentials der Kirche zur religiösen Erneuerung und zur Stärkung ihrer Rolle in der Gesellschaft und nicht um eine Kritik dieser Rolle oder des kirchlichen Anspruchs. Und auch Art und Richtung des kircheninternen Transformationsprozesses, der eigentliche Untersuchungsgegenstand der genannten Fallstudien, bleibt unterbelichtet. Die entsprechenden theologischen oder kirchenpolitischen Verlautbarungen von Seiten der Kirchenvertreter müssen ja irgendwie verstanden werden auf der Seite der Gläubigen. Wie wird in der Kirche darüber reflektiert, dass ihre Angebote in anderen gesellschaftlichen Bereichen wie Politik, Bildung oder Wirtschaft nicht mehr ohne weiteres integriert werden? Ethik kann man auch ohne Religion haben!

Auch in den übrigen Fallstudien wird dieser Eindruck einer unkritischen kircheninternen Sicht der Aktivitäten und des moralischen Führungsanspruchs der Kirche bestätigt. Eigentlich sind ja die einbezogenen Länder kaum vergleichbar, zu gross sind die Differenzen. Die Sonderrolle des polnischen Katholizismus braucht hier nicht mehr hervorgehoben zu werden. Der Herausgeber rechtfertigt den Vergleich jedoch mit den Anstrengungen der katholischen Kirche im Hinblick auf die innere Erneuerung und ihren Beitrag zu den Transformationsprozessen. In allen Beiträgen liegt die gemeinsame Perspektive also in der Frage, wie und ob die katholischen Kirchen imstande sind, die Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils umzusetzen, wie sehr die Priester- und Laienausbildung professionalisiert worden ist (z.B. über das Theologiestudium) oder wie die Kirche mit anderen Akteuren z.B. mit dem Staat oder mit politischen Parteien und Verbänden kommuniziert und kooperiert. Dass in der Tschechischen Republik das entsprechende kirchenpolitische Potential viel schwächer entwickelt ist als beispielsweise in der Slowakei, ist eigentlich zu erwarten. Letztendlich geht es also um eine Reflexion des Mobilisierungspotentials der Kirche. Kann sie über ihre Erneuerung auch ihre Rolle in der Gesellschaft stärken? Das wird man in einer kirchenpolitischen Perspektive, wie sie hier zum Ausdruck kommt anders und aus verständlichen Gründen vor allem positiver sehen, als dies bei einer soziologischen Betrachtung der Fall wäre. Eine solche könnte nicht vom normativen Anspruch der Kirche ausgehen, über den zentralen Diskurs der christlichen Soziallehre in die Gesellschaft hineinzuwirken. Im Gegenteil, die Kirche würde mit der empirisch überprüfbaren Tatsache konfrontiert, dass sie sowohl ihre religiöse wie ihre gesellschaftspolitische Rolle in der Gesellschaft überschätzt. Das tun auch die Autoren des hier besprochenen Bandes, wenn sie den normativen Anspruch der Kirche ohne kritische Reflexion in ihre Einschätzung übernehmen.

Freiburg Nicolas Hayoz

Dominique Trimbur (Hg.), *Des Européens au Levant – Entre politique, science et religion (XIXe-XXe siècles). Europäer in der Levante – Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion (19.–20. Jahrhundert)*, München, Oldenbourg, 2004, 188 S.

Der vorliegende Band ist die Frucht eines Ateliers, das Dominique Trimbur, ein Kenner des Katholizismus im modernen Palästina, im Dezember 2001 am Deutschen Historischen Institut in Paris geleitet hat. Die Beiträge der jüngeren Autorinnen und Autoren kreisen um das Thema der europäischen religiösen Präsenz im Nahen Osten vom frühen 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Kontrapunktisch zur okzidentalen Rationalität wurden die «Bibellande» damals zum Fokus heilsgeschichtlicher Hoffnungen, die die Moderne mit dem religiösen Erbe zu versöhnen suchten.

In seiner Einleitung plädiert Trimbur, der Herausgeber, für eine «histoire apaisée» des Nahen Ostens, die sich absetzt von der konfliktbelasteten Historiographie unter nationalistischen, antiimperialistischen oder eurozentrischen Vorzeichen im 20. Jahrhundert. Zur «histoire apaisée» gehört für Trimbur eine sorgfältige Analyse und Neubeurteilung dessen, was von westlichen Missionen damals in der Levante geleistet wurde.

Auf die Einleitung folgt eine instruktive Übersicht, die die zur Frage stehende Zeitspanne folgendermassen aufgliedert: in eine Zeit der Modernisierung (1840–1914), einen durch den Ersten Weltkrieg verursachten Bruch (1914–1922), eine Zeit der Mandate (1922–1948) und einen folgenreichen Zweiten Weltkrieg. Trimbur beschreibt die spätosmanische und frühe postosmanische Zeit als eine rasante Beschleunigung der Geschichte, insbesondere in Palästina. Er hebt den neuen Faktor exklusiver Nationalismen hervor, die jeweils Rückendeckung bei europäischen Mächten suchten, so die Zionisten bei den Briten und die palästinensischen muslimisch-christlichen Komitees bei Frankreich und dem Vatikan.

In einem substantiellen Beitrag über die Palästinawissenschaft des überkonfessionellen «Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas» macht Markus Kirchhoff deutlich, dass den späteren Zionisten deutschsprachige Christen nicht nur als Pioniere mit den ersten erfolgreichen Siedlungskolonien (der Templer), sondern auch als Kartographen und als inspirierende Kenner der biblischen Topographie vorausgegangen waren. Als Verkörperung ihres Forschungsideals hielt der Verein den Appenzeller Palästinaforscher Titus Tobler in hohen Ehren, der 1877, im Gründungsjahr des Vereins, verstorben war. Anders als die britische «Palestine Exploration Society» wollte der Verein nicht nur archäologisch und kartographisch die Bibel belegen, sondern auch bibelkritische Forschung betreiben. Der britische Verein stand, anders als der deutsche, von seiner Gründung (1865) an im Kontakt mit den entstehenden Geheimdiensten – was Fragen zu seinem Forschungsethos aufwirft. Indem die einen mehr kritisch, die anderen mehr selbstbestätigend «der Geschichte des eigenen kulturellen, biblischen Bezugssystems auf den Grund zu gehen» (S. 47) suchten, gaben sie das Muster vor für die späteren archäologischen Anstrengungen im jüdischen Nationalstaat.

Roland Löffler stellt die bis Mitte des 20. Jahrhunderts grösste karitative Bildungsanstalt des Nahen Ostens, das Schnellersche Waisenhaus in Jerusalem vor, und zwar in ihrem Wandel von einer «Missions- und Bildungseinrichtung zu einem sozialen Dienstleistungszentrum». Er betrachtet die Schnellersche Anstalt und weitere christliche Einrichtungen im Palästina des 19. Jahrhunderts als Teil eines «internationalen Netzwerks erweckter Gemeinschaften, dessen Kommunikationszentrum das ‹fromme Basel› war» und geht von der Deutung aus, dass Christian Heinrich Zeller, dessen geistiger Vater, das Fortschrittsparadigma der Moderne als Weg zum Reich Gottes innerhalb eines biblischen Heilsplans uminterpretierte. Dies ermöglichte es der zum Teil antimodernen und paternalistischen Bewegung, sich ohne Berührungsängste moderne Methoden und technischen Fortschritt zu Eigen zu machen. Zielgruppe waren Menschen der Unterschicht, denen eine solide Ausbildung, inklusive Berufslehre, und innere Festigung vermittelt werden sollte.

Das so genannte Syrische Waisenhaus Johann Ludwig Schnellers in Jerusalem zählte vor allem arabische und armenische Christen zu seiner Klientel. Es kooperierte mit den einflussreichen amerikanischen Nahostmissionaren; erfolgreiche Abgängerinnen und Abgänger der hausinternen Schule wurden an die «American University of Beirut» geschickt. Diese Amerikaner bewahrten das Haus nach dem Ersten Weltkrieg vor einer längeren britischen Beschlagnahmung. Definitiv enteignet wurde die Einrichtung durch den jungen Staat Israel, der sie zu einer Kaserne umfunktionierte.

Jérôme Bocquet, Betrand Lamure und Barbara Haider-Wilson befassen sich mit der katholischen Präsenz in der spätosmanischen Levante. Als Ventil gleichsam von religiösen Sehnsüchten und Nostalgien, die im antiklerikalen Frankreich zurückgedrängt waren, fungierten die im späten 19. Jahrhundert einsetzenden, von den Assumptionisten organisierten Massenpilgerreisen per Dampfschiff, wie Lamure ausführt. Mit expliziter Nostalgie nach dem Mittelalter wurden sie als friedliche Kreuzzüge deklariert; sie mobilisierten Kreise, die ein starkes katholisches Patronat Frankreichs in der Levante verlangten und sich in Frankreich selbst eine katholische Ordnung zurück wünschten. Das Generalkommissariat des Heiligen Landes in Wien organisierte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ähnliche Pilgerreisen wie auch landesweite Kollekten zu diesem Zweck, was, wie Haider-Wilson betont, den grossen Stellenwert von Religion und namentlich einer neuen «Jerusalem-Frömmigkeit» in einer vermeintlich immer religionsärmeren Gesellschaft belegt. Bocquet arbeitet am Beispiel der Lazaristen die sich Ende des 19. Jahrhunderts verschärfende nationale, hier deutsch-französische, Rivalität im Nahen Osten heraus, die einen Schatten auf die ganze Missionsarbeit warf. Die französischen Lazaristen in Damaskus verstanden sich mit ihrer Eliteschule als Missionare der Kirche wie auch französischer Kultur und französischen Einflusses; ihre deutschen Ordensbrüder in Jerusalem, die eine kleine Schule und Kapelle betrieben, gingen sensibler auf die arabische Kultur ein. Während im Ersten Weltkrieg ordensintern noch die Brüderlichkeit obsiegte, war dies im Zweiten nicht mehr der Fall.

Elena Astafieva gibt in einem tour d'horizon Einblicke in die hierzulande weniger bekannten engen russsisch-orthodoxen Beziehungen zur Levante. Konstantinopel und Jerusalem übten auf das Zarenreich, das sich als Hüter der Orthodoxie verstand, eine starke Faszination aus; sie bestimmten expansionistische Visionen bei den Eliten und waren der Fokus religiöser Sehnsüchte beim Volk. Wenige Jahre nach der Gründung des englisch-preussischen Bistums in Jerusalem (dem jahrzehntelang der Bernjurassier Samuel Gobat vorstand), richtete 1847 auch Russland dort eine kirchliche Mission ein. Mehr Wirkung erzielte die 1882 gegründete «Kaiserliche und orthodoxe Gesellschaft für Palästina», die anfangs des 20. Jahrhunderts jährlich 10'000 russische Jerusalempilger – zwei Drittel davon Pilgerinnen – betreute sowie 101 Schulen mit über 10'000 Schülerinnen und Schülern führte. Nach der Oktoberrevolution wurde diese Gesellschaft der Akademie der Wissenschaften angegliedert; 1992 bekam sie ihren ursprünglichen Namen (!) zurück.

Der knapp 200seitige Band wirkt in sich geschlossen; die Analyse des Faktors Religion und Mission zieht sich wie ein roter Faden durch die verschiedenen Beiträge, deren historische Bestandesaufnahme und Reflexion immer wieder auch Aktuelles anklingen lässt. Ein Teil der Texte ist französisch, der andere deutsch. Auf jeden Beitrag folgt ein nützliches, wenn auch gelegentlich holpriges Resümee in der jeweils anderen Sprache. Nur einen Namensindex vermisst, wer mit diesem instruktiven Buch systematisch arbeiten will.

Basel Hans-Lukas Kieser

Udo Tworuschka (Hg.), *Religion und Bildung als historische Forschungsfelder. Festschrift für Michael Klöcker zum 60. Geburtstag*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 2003 (=Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte (KVRG), Bd. 32), 498 S.

Die Festschrift zum 60. Geburtstag des Kölner Religions-, Bildungs- und Sozialhistorikers Michael Klöcker ist als «Lesebuch» mit den Erinnerungen von 55 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus den Fachbereichen der Kirchengeschichte, der Religionswissenschaft, der Pädagogik, der Ethnologie, der Theologie sowie weiteren Forschungsdisziplinen konzipiert. In verschiedenen Beiträgen, die auch die unterschiedlichen Werdegänge und Zugänge zu Wissenschaft und Forschung widerspiegeln, schildern die Autorinnen und Autoren in sehr persönlicher Weise Wege und Hintergründe ihres heutigen Schaffens. Es handelt sich in der Folge nicht um eine empirische Analyse, sondern um Erinnerungen von Forscherinnen und Forschern. Entstanden ist so ein facettenreiches Bild, das Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler verschiedener Prägungen bezüglich Herkunft, Alter, Geschlecht usw. einbindet.

Aus der Fülle der verschiedenen Beiträge, die in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt sind, möchte ich hier einige zur Sprache bringen. Offensichtlich wird dabei die Vielfalt: Der Bayreuther Schulpädagoge und Kulturwissenschaftler Hans Jürgen Apel thematisiert die Zusammenarbeit mit Michael Klöcker und würdigt dessen historisches Schaffen, das in dem umfangreichen Band «Schulwirklichkeit in Rheinpreußen» gipfelte. Im Spannungsfeld «Distanz und Neugier» lotet der Bochumer Kirchenhistoriker Wilhelm Damberg seinen Weg zur Theologie und speziell zur Kirchengeschichte aus. «Warum gerade Kirchengeschichte?» fragt sich der Bamberger Kirchenhistoriker Georg Denzler und meint, dass ihm das Fach 1930 kaum in die Wiege gelegt worden sei. Der Soziologe Michael N. Ebertz beschäftigt sich mit der Spannung, die eine «professionell vorausgesetzte Voraussetzungslosigkeit in Glaubensdingen» (S. 79) mit sich bringt. Die Kölner Pädagogin und Erziehungswissenschaftlerin Elke Kleinau befasst sich in ihrem Beitrag mit der Biographie einer «Spätberufenen» und schildert ihren in den verschiedenen Forschungsdisziplinen breit abgestützten Weg sowie die Entdeckung der Historie. Über den langen Weg vom innerschweizerischen Katholizismus zum Projekt Weltethos berichtet der Theologe Hans Küng. Der Dortmunder Religionspädagoge und Theologe Norbert Mette schreibt über seine «Neugier auf grössere Zusammenhänge». Der Kirchenhistoriker Karl Josef Rivinius reflektiert die Rolle der «Frauen in der Männerkirche» und berichtet über seinen Anstoss zur persönlichen Kehrtwende. Seinen Weg zur «Praktischen Religionswissenschaft» skizziert Udo Tworuschka mit Details nach und erzählt von der Prägung durch Gustav Mensching. Der Düsseldorfer Historiker Christoph Weber schildert seine bewegte Kindheit in der Nachkriegszeit und geht im Gegensatz zu andern Autoren davon aus, dass ihm die Bestimmung zum Historiker schon in die Wiege gelegt worden sei. Über seinen lehrreichen Weg zur Kirchengeschichte berichtet der Münsterer Kirchenhistoriker Hubert Wolf und meint, dass Bücher definitiv nicht am Anfang seiner Geschichtsbegeisterung gestanden hätten.

Alles in allem bietet der Band eine interessante Fülle autobiographisch angereicherter Beiträge zu einem an sich schwer zugänglichen und auch kaum breit erfassten Bereich: Wo finden sich die Wurzeln von Forscherinnen und Forschern?

Horw Markus Furrer

Rudolf G. Zipkes, *Gelebtes Leben. Jude sein in einer weltoffenen Zeit*, Zürich, Orell Füssli, 2005, 471 S.

Rudolf Zipkes widmet seine Biographie all denen, die Lust haben, darin zu lesen. Mit einer subtilen Sprache, aber auch mit packendem «feu sacré», führt Zipkes die Leserinnen und Leser durch seine Autobiographie, die er nach eigenen Worten aus zwei Gründen

niedergeschrieben hat: Zum ersten, weil er das von ihm erlebte nicht dem Vergessen anheim fallen lassen will – da er daran hängt; und zum zweiten weil ihm das Verfassen seiner Memoiren «der Befreiung von gelebten Leben dienen» soll.

Rudolf G. Zipkes wurde 1911 in Zürich geboren. Nach dem frühen Tod seiner Mutter siedelte Zipkes mit dem Vater, dem Ingenieur Simeon Zipkes, und seinem Bruder Ernst 1921 nach Berlin über, wo er die nächsten zehn Jahre seines Lebens verbrachte. Nach seiner Rückkehr in die Schweiz immatrikulierte sich Zipkes an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich und absolvierte die Rekrutenschule. Seine Studien schloss er Ende 1934 mit dem Titel eines *Doktor iuris utriusque* ab. Als Auditor trat er 1935 in den Staatsdienst ein. Eigentlich hegte Zipkes den Wunsch, Rechtsanwalt zu werden, doch die «agressive Note und das privatgeschäftliche Interesse» eines Rechtsanwalts fehlten ihm. Bei einer Ferienvertretung für den bekannten Zürcher Rechtsanwalt Dr. Georg Guggenheim riet Zipkes gar einem Klienten von einer Klage ab, weil er diese für wenig aussichtsreich hielt. Früh wurde dem jungen Juristen klar, dass er mit dieser Einstellung seine Existenz nicht sichern konnte. Ab 1946 schlug Zipkes eine beachtliche Karriere an Gerichten des Kantons Zürich ein, die er Ende 1976 als Obergerichtsschreiber beendete.

Rudolf Zipkes ist nicht ausschliesslich Jurist geblieben. Er ging mit den wachen Augen eines genauen Beobachters durch die Welt. Seine Beobachtungsgabe lebte Zipkes auch als Schriftsteller aus. Seine im März 1941 erschienene und weit verbreitete Schrift «Jüdische Selbstkritik. Vom Wesen und der Politik des jüdischen Volkes», in der Zipkes vom Gedanken getragen wurde, dass jüdische Selbstkritik und Selbstbescheidung in Zeiten der Krise erforderlich seien, damit Jüdinnen und Juden in ihrer Umwelt geachtet und anerkannt leben könnten, wurde besonders in jüdischen Kreisen kontrovers aufgenommen. In der historischen Rückschau entsprachen jedoch Zipkes' Gedanken *in nuce* einer «Niedrigprofilpolitik», die auch prominente Exponenten des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund (SIG) zumindest bis 1942 vertraten und tunlichst darauf achteten, dass sich das Schweizer Judentum in der Öffentlichkeit nicht zu stark exponierte. Freilich dachte Zipkes in einer anderen Radikalität, er sah in der Devise «Distanz und nicht Vermischung», «Kontakt und nicht Isolation» einen gangbaren Weg durch die dunklen Jahre des Zweiten Weltkrieges.

Gedanken über das Judentum und zur jüdischen Identität – der «Frage der jüdischen Substanz» – prägten auch die folgenden Jahrzehnte der Vita von Rudolf Zipkes, während denen er sich diesem Fragenkomplex immer wieder intellektuell differenzierend näherte. Davon zeugt – um ein Beispiel zu nennen – auch sein Ende 1945 publiziertes Buch «Ist Gottesraum in Gottes Volk?». Dabei hielt sich Zipkes weder an ein klares ideologisches Programm noch an ein starres Gesetz. Die Flexibilität des Denkens ist ihm ein selbstauferlegtes Anliegen, die Freiheit der Gedanken unabdingbares Postulat. Seine zahlreichen persönlichen Kontakte, Bekanntschaften und Freundschaften, von denen der Autor in lebendiger Erinnerung zu erzählen weiss, prägen und schärfen sein Denken. Der Blick in die Vergangenheit darf aber – so Zipkes – nicht das letzte Wort haben. Die Gegenwart verlangt ebenfalls eine Bewältigung.

Zipkes Einblicke, die er in sein Leben gewährt, berühren, besonders dort, wo über Persönliches erzählt wird. In den Zeilen, die Zikpes seiner vor kurzem verstorbenen Frau Elke widmet, wird ein sensibler, verletzlicher Mensch fassbar. «Mit ihrem Tod und mit den letzten Worten, die ich seltsamerweise heute, am 31. Dezember 2003, schreibe, bin auch ich mit dem Schreiben meines Lebensbuches an ein Ende gelangt.» Mit diesen Worten beschliesst Rudolf Zipkes seine reichhaltigen Erinnerungen, die durch sein vielfältiges gesellschaftliches Engagement zudem einen Einblick in die Geschichte der Jüdinnen und Juden in der Schweiz des 20. Jahrhunderts geben. Im Anhang sind neunzehn «Dokumente» abgedruckt. Zeichnungen aus der Feder des Autors zieren dieses wertvolle Buch.

Zürich Zsolt Keller