

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: 100 (2006)

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: 25.01.2026

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

Martin Kintzinger, *Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter*, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2003, 203 S., ill.

L'ouvrage de Martin Kintzinger, dont le titre s'inspire de la phrase de Francis Bacon selon laquelle savoir donne du pouvoir, s'interroge sur la relation entre science et pouvoir au Moyen Age. Dans une première partie, l'auteur cherche à établir des relations entre le Moyen Age et les questions qui se posent aujourd'hui, notamment après les études Pisa, aux écoles et aux universités, sur le contenu à donner à l'enseignement: savoir théorique ou pratique – «Bildungswissen» ou «Handlungswissen»? L'idée du livre est en effet de «comprendre les périodes du passé comme provocation pour le présent» afin de «tirer de leur étude du profit pour notre propre époque» (p. 11). La seconde partie est chronologique: partant de la période carolingienne, l'auteur explore comment la transmission des savoirs a évolué et les conséquences que cette évolution a eues sur le contenu de l'enseignement: écoles cathédrales remplaçant peu à peu aux Xe et XIe siècles les écoles des couvents – il met en évidence l'importance à cet égard de l'évolution française et anglaise par rapport à celle qui a lieu dans l'Empire –, développement, à partir de la France du tournant du XIIe siècle, d'une méthode scientifique «moderne» dans laquelle le savoir des anciens n'était plus seulement transmis, mais aussi critiqué et commenté, appropriation du savoir par les bourgeois des villes, conflits entre villes et Eglise sur les écoles aux XIVe et XVe siècles, création puis succès des universités, conséquences pour la formation des différentes couches sociales.

Comme le veut le principe de la collection lancée par Thorbecke qui s'adresse à un public large, l'ouvrage est – malheureusement – dépourvu de notes et d'index. Il offre un survol des connaissances actuelles sur le savoir au Moyen Age tel que l'auteur a pu le proposer à ses étudiants des universités de Munich et de Münster, comme il le signale lui-même dans l'introduction. Il est accompagné d'illustrations bien choisies qui permettent de varier l'approche. On peut regretter cependant que les développements restent le plus souvent généraux, et que chacun soit remis, de façon parfois un peu lourde, dans le schéma théorique donné au livre – opposition entre «Bildungswissen» et «Handlungswissen», utilité du savoir pour le souverain, etc. Les passages les plus convaincants sont ceux où l'auteur commente de façon plus détaillée une image, une anecdote, ou entre plus avant dans tel ou tel fait historique qu'il remet dans le contexte du temps. Quelques pages de bibliographie complètent l'ouvrage.

München

Clémence Thévenaz Modestin

Gabriela Signori, *Räume, Gesten, Andachtsformen. Geschlecht, Konflikt und religiöse Kultur im europäischen Mittelalter*, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2005, 180 S. und 54 Tafeln.

Trotz Kritik und radikaler Neubewertung des Zäsurgedankens verstellen konfessionelle Vorurteile den Blick auf das 15. und beginnende 16. Jahrhundert. Immer noch wird in unzähligen Untersuchungen diese Zeit zu einseitig aus dem Blickwinkel der Reformation als vorreformatorische betrachtet. Die dabei mit Blick zurück ins Feld geführten Stereotype nehmen den Rang populärwissenschaftlichen Allgemeinguts ein. Dazu gehören Vorstellungen, wonach das geschriebene Wort mit der Reformation im Kircheninnern das gemalte Bild abgelöst hätte, sowie Behauptungen, das gesprochene Wort sei an die Stelle von Ritualen getreten. Beide Unterstellungen gipfeln schliesslich in der Behauptung, dieser Medienwechsel in doppelter Hinsicht basiere auf der Kirchenkritik der Reformatoren selbst.

Im Vordergrund von Signoris Untersuchung steht aber nicht primär die vielschichtige Genese konfessionell geprägter Vorurteile, sondern der spätmittelalterliche Kirchenraum als Kommunikationsraum. Damit nimmt Signori aktuelle Ansätze vor allem der Mittelalter- und Frühneuzeitforschung auf, wonach Kommunikation und Raum als Kategorien nutzbar gemacht werden.

Das erste Kapitel widmet Signori dem Vordringen der Schrift in den spätmittelalterlichen Kirchenraum. Bestrebungen, dort regelmässig Predigten abzuhalten, hätten nicht erst mit der Reformation, sondern bereits im 14. Jahrhundert mit einer ersten Welle von Prädikaturstiftungen eingesetzt. Die häufig damit einhergegangene Einrichtung von festen Holz- oder Steinkanzeln stamme meist aus der vorreformatorischen Zeit. Auch von ihrer Ausstattung her würden sich die vor- und nachreformatorischen Kanzeln nicht signifikant voneinander unterscheiden. Im Verlauf des 15. Jahrhunderts löste sich die Schrift von der Kirchenwand ab und verlegte sich auf andere Inschriftenträger wie beispielsweise Schrifttafeln. Das von Über- und Unterordnung bestimmte Verhältnis von Bild und Schrift glich sich immer mehr an, so die Autorin, bis sich dieses zu Beginn des 16. Jahrhunderts immer mehr zum Gegenteil verkehrte, indem das Bild zum schmückenden Beiwerk der Schrift wurde. Hinweise für den Medienwandel im Kirchenraum und die Entstehung eines neuen Kirchenideals im Spätmittelalter sieht Signori auch in der Tafelmalerei des 15. Jahrhunderts. Vor allem in der flämischen Buch- und Tafelmalerei sei das geschriebene Wort allgegenwärtig im Gegensatz zum fast bilderarmen Inneren.

Im zweiten Kapitel beschäftigt Signori sich mit den Gesten und dem korrekten Benehmen im Kirchenraum. An erster Stelle steht hierbei die so genannte «Stuhlfrage». Besonders die These einiger Liturgiewissenschaftler, wonach sich das Laiengestühl mehr oder weniger erst in der nachreformatorischen Zeit entwickelt hätte, hält Signori für unbegründet, da sich darin bereits bestehende Reformanliegen manifestierten. Neben dem Aufstehen mussten Männer, Geistliche und Laien gleichermassen, auch aus Ehrfurcht ihre Kopfbedeckung abnehmen. Besondere Bedeutung im Hinblick auf das Tragen einer Kopfbedeckung im Kirchenraum kam den Worten des Apostels Paulus im zweiten Korintherbrief zu, wobei diese jedoch nur die Frauen betrafen. Dagegen ist von der Kopfbedeckung des Mannes dort relativ wenig die Rede. Mit der Zeit löste sich das ideologische Gefüge auf, wonach sich die Laien in Sachen Kopfbedeckung streng von den Geistlichen abhoben. Spätestens seit der Mitte des 15. Jahrhunderts seien alle Häupter, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise bedeckt gewesen.

Der dritte und letzte Teil der Untersuchung ist schliesslich den verschiedenen Frömmigkeitsformen sowie der häuslichen Andachtsliteratur gewidmet, die vorzugsweise von Frauen zu Hause und in der Kirche zum Beten genutzt wurde. Besonders interessant in diesem Zusammenhang sind Signoris Bemerkungen zum geschlechtsspezifischen Umgang mit Büchern anhand der Auswertung von Testamenten. So stellte die Autorin fest, dass Testamente von Frauen häufiger Bücherlegate enthielten als die von Männern. Auch bei den Lesestoffen liessen sich Unterschiede feststellen. Während die Männer die Lektüre von Rosenromanen bevorzugten, beschränkten sich die Frauen auf Stundenbücher und Psalter, welche von Frauenhand zu Frauenhand weiter vererbt wurden. Mit Psalter und Stundenbuch hätten im Mittelalter Generationen von Knaben und Mädchen lesen gelernt. Die bildungsgeschichtliche Relevanz von Psaltern und Stundenbüchern war letztlich schon von der älteren Bildungsgeschichte erkannt worden. Jedoch, so Signori, stand bei den Mädchen nicht die Bildung, sondern die sittliche Erziehung zur Schamhaftigkeit und Keuschheit im Mittelpunkt. Lesen kann in diesem Sinn mit beten gleichgesetzt werden.

Signori ist mit der vorliegenden Untersuchung ein lesenswerter Beitrag zu aktuellen Debatten gelungen. Inwiefern die Resultate anhand von Beispielen aus den flämischen und nordfranzösischen Kunstmetropolen auf andere Regionen übertragbar sind, werden weitere Untersuchungen zum Thema zeigen. Es ist anzunehmen, dass sich die flämischen

und nordfranzösischen Kunstmetropolen, ähnlich der oberitalienischen Kommunen, wegen ihrer regen Handelstätigkeit durch einen vergleichsweise hohen Grad an Verschriftlichung auszeichneten. Medialer Wandel lässt sich im Spätmittelalter abgesehen von der kirchlichen Sphäre und Öffentlichkeit auch im politisch-herrschaftlichen Bereich zeigen. Auch hier legen neuere Untersuchungen dar, dass mit dem Aufkommen der Schrift Bilder, Zeichen und das gesprochene Wort nicht unbedingt verdrängt wurden, sondern dass sich das Verhältnis dieser Medien zueinander veränderte. Ebenso lassen sich Beispiele für eine allmähliche Verschriftlichung des städtischen Raums beibringen. So sind in spätmittelalterlichen Bilderchroniken Abbildungen enthalten, welche die Stilisierung von Codices mit wichtigen Rechtsdokumenten gleichsam als «Ratsbibel» darstellen.

Vor allem im ersten Teil, in welchem der mittelalterliche Kirchenraum thematisiert wird, wäre es wünschenswert gewesen, wenn die in der Kunstgeschichte ebenfalls geführte Debatte um die Medialität der Kunstwerke aufgegriffen worden wäre. Nicht zuletzt wird abzuwarten sein, wie und ob dieser erneute Versuch von den Reformationshistorikern rezipiert werden wird, verstehen diese heute doch die Reformation dank dem Buchdruck primär als gewaltiges Medienereignis.

Bern

Jeannette Rauschert

Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen, hg. von Manuel Braun/Cornelia Herberichs, München, Wilhelm Fink Verlag, 2005, 436 S.

In für Mediävisten oft befremdender Selbstverständlichkeit wird das Mittelalter mit Gefühlsrohheit, Grausamkeit und Gewalt assoziiert. Dies ist wohl die eigentliche Ursache der Veröffentlichung des vorliegenden Buches, in dem verschiedene Ergebnisse wissenschaftlicher Untersuchungen zu Präsenz und Stellenwert der Gewalt im Mittelalter dargelegt werden. In einer differenzierten Einleitung stellen die beiden Herausgeber die Probleme und Herausforderungen bei der Erforschung der Gewalt aus verschiedenen Blickwinkeln dar. Dabei distanzieren sie sich von einem anthropologischen Universalismus, der in der Gewalt eine von kulturellen Kontexten unabhängige Anlage des Menschen sieht, und von anderen Theorien, die die geschichtliche Entwicklung von Gewaltverhältnissen zu erklären versuchen. Solche verschiedentlich postulierte Erklärungsmodelle tragen den Charakter des Apriorischen an sich, weswegen sie die Untersuchung und Erklärung konkreter Gewaltentstehung eher behindern. Fokussiert bleiben damit historisch spezifische Ereignisse und Situationen. Dem gesetzten Ziel, Übersicht über die Gewaltverhältnisse im Mittelalter zu bieten, wird das Buch letztlich dadurch gerecht, dass Methodik und Ergebnisse aus unterschiedlichen Teilgebieten der Mediävistik (Archäologie, Geschichte, Religionswissenschaft, Ethnologie, Judaistik, Anglistik, Germanistik, Romanistik und Kunstgeschichte) in 17 Aufsätzen erläutert werden.

Dass über tatsächlich praktizierte Gewalt im Mittelalter nur auf dem Weg der Interdisziplinarität Aufschluss zu bekommen ist, zeigt Werner Meyer in seiner Auseinandersetzung mit archäologischen Zeugnissen. Abgesehen davon, dass Waffenfunde sehr selten sind, ist der Übergang vom Alltagsgerät zur Waffe fließend. Um von einem Gegenstand auf Gewaltpräsenz schließen zu können, bedarf es zusätzlichen Bildmaterials, normativer Quellen und Gerichtsakten. Das lässt sich am deutlichsten am Schwert veranschaulichen, das als Instrument zur Tötung und als Zeremonialgerät symbolisch verschieden kodiert war. Da es ein Zeichen gehobenen Standes und der Volljährigkeit war, tat sich die Obrigkeit bei Waffenverboten mit entsprechenden Verordnungen zum Schwerttragen oft schwer, selbst wenn sie das Gewaltmonopol für sich beanspruchen konnte. Obwohl man

also von einem Schwert noch nicht auf Gewalttätigkeiten schliessen kann, drückt es aber als Teil männlicher Alltagstracht den gesellschaftlichen Grundkonsens der Wertschätzung gewaltsamer Konfliktaustragung aus.

Den Grund für die pauschale Identifikation von Mittelalter mit Gewalt sieht Thomas Scharff nicht in einer nachträglichen, böartigen Verunglimpfung sondern darin, dass Kriegsberichte in der historischen Überlieferung des Mittelalters ubiquitär begegnen. Die Begründung dafür findet er anhand annalistischer und chronikalischer Berichte darin, dass neben dem Ereignis die Wahrnehmung und Darstellung des Krieges für das Verständnis der frühmittelalterlichen Herrschaft und Gesellschaft zentral sind. Historiographen lebten zumeist am Hof und orientierten sich am Herrscher. Militärische Siege rechtfertigten die Herrschaft des Königs in sozialer und religiöser Hinsicht. Und da chronikalische Werke und Viten die Legitimation eines Machthabers verdeutlichen wollten, drehte sich die Darstellung um erfolgreiche, kriegerische Aktionen. So müssen auch Berichte ohne Erwähnung von Gewalt aus dem Blickwinkel des Krieges interpretiert werden. Diplomatische Gesandtschaften werden so als Anerkennung des siegreichen Feldherrn begriffen und entsprechend plazierte. Dieser Stellenwert in der Historiographie lässt aber gerade nicht auf eine totale Ausrichtung der Gesellschaft auf Krieg und Gewalt schliessen. Thomas Scharff weist vielmehr nach, dass die Geschichtsschreibung gar nicht beabsichtigte, alle wesentlichen Bereiche menschlichen Lebens festzuhalten, wodurch die Frage nach der tatsächlichen Präsenz der Gewalt erneut zum Forschungsgegenstand wird.

Christoph Auffarth zeichnet nach, wie im Rahmen der Kreuzzüge Gewalt zunächst geduldet und später als notwendig erachtet wurde. Er geht davon aus, dass das Christentum der Idee nach bis ins 11. Jahrhundert eine waffenlose Religion war. Die verstärkte Präsenz von Christen in der römischen Armee war eine Mitursache für die Entstehung des Mönchtums, das sich von den übrigen Christen abgrenzte, mit gewaltlosen Waffen für Christus kämpfte und schliesslich mit dem wahren Christentum schlechthin identifiziert wurde. Diese Darstellung ist in sich stringent, fällt aber knapp aus, weshalb die Frage gestellt sein muss, ob in dieser Sache schon das letzte Wort gesprochen ist. Immerhin würde dann ein Widerspruch zu Scharff bestehen. Kann bei einer Deutung kriegerischen Erfolgs als göttliche Legitimation einer Herrschaft die Religion selbst als der Idee nach gewaltfrei verstanden werden?

Erhellend ist dann hingegen die Erklärung, dass sich die Kirche durch die Reformbewegung des 11. Jahrhunderts, die *libertas ecclesiae*, aus dem Schutz weltlicher Herren zu einer autonomen Kraft emanzipieren wollte. Damit wurde auch das Recht beansprucht, selber Kriege auszurufen. Auffarth zeigt dabei, auf welchen Wegen die strategische Gewaltanwendung auf theologischem Weg legitimiert wurde und zum Beispiel Reliquien und Legenden passiv erlittener Gewalt zu Symbolen legitimer, aktiver Gewaltanwendung wurden. Die Kreuzzugsbewegungen müssen aber auch auf dem Hintergrund einer Gesellschaft ohne Gewaltmonopol verstanden werden, in der Gewalt das Gleichgewicht zu stören drohte, zu dessen Herstellung und Garantie sie aber wiederum notwendig war. Mit einem Kreuzzug konnte darum physische Gewalt intern kontrolliert und nach aussen abgeleitet werden, was zudem mit territorialer und wirtschaftlicher Expansion und kulturellem Austausch verbunden war.

Ergänzung und Erweiterung erfahren diese Ausführungen in Bertram Turners Beitrag, der der Realität und dem Stellenwert von Gewalt in islamisch-christlichen Grenzregionen nachgeht. Sowohl christliche als auch muslimische Bewohner der Peripherie lebten in kultureller und geographischer Nähe und hatten eine weit entfernte Zentralgewalt im Rücken. Turner kann nachweisen, dass die zwei benachbarten Siedlergruppen über kulturelle Gemeinsamkeiten und ökonomischen Austausch oft mehr miteinander verbunden waren als mit der Zentralgewalt. Sie waren dem Glauben der Zentrale oft gar nicht so tief verbunden und die Akteure, die in den Pufferzonen Gewaltaktionen durchführten, konnten das Lager durchaus wechseln. Aus der Perspektive der Zentralgewalt hingegen musste wegen ihrer

eigenen religiösen Identität eine entsprechende Gewalt rhetorik angewendet werden, die sich in den schriftlichen Quellen niederschlug. Bezeichnenderweise unterscheiden sich Wahrnehmung und Darstellung von Gewaltaktionen im islamischen und christlichen Kulturkreis grundsätzlich. Während die Kreuzzüge von westlicher Seite als Wiedereroberung der heiligen Stätten oder als Sicherung der Pilgerströme verstanden wurden, schildern arabische Quellen dieselben Auseinandersetzungen im Lichte einer aufstrebenden Landbevölkerung, die sich dadurch gegenüber der städtischen Kultur zu behaupten bzw. zu ihr aufzusteigen versuchte.

Die Herausgeber bezeugen durch die breite Auswahl der Artikel ihr Bewusstsein für die Gefahren und die Notwendigkeit einer Publikation zum Thema Gewalt im Mittelalter. Gerade weil das Buch auf wissenschaftlichem Weg Antwort auf unsachliche, oft polemische Provokationen oder auf leichtfertig zusammengestellte Deutungsmuster für die Gegenwart zu geben beabsichtigt, ist es nicht einfach, die etablierten Regeln von Sachlichkeit und Neutralität einzuhalten. Im Bewusstsein, dass durch die wissenschaftliche Erklärung einer Gewalttat der Schritt vom Verstehen zur Rechtfertigung klein ist, gelingt es den Autoren der verschiedenen Artikel, die Spannung zwischen Moralität und Rationalität auszuhalten. So wird das Buch nicht zum Plädoyer für das Mittelalter. Vielmehr überzeugen die Artikel durch ihre Differenziertheit und zeigen, dass die Mediävistik die Frage der Gewalt in ihrem Facettenreichtum interdisziplinär neu vermisst und zu relevanten Schlüssen gefunden hat und sich weiterhin die Aufgabe macht, danach zu suchen.

Zürich

Paul Oberholzer

Stephanie Hauschild, *Mönche, Maler, Miniaturen. Die Welt der mittelalterlichen Bücher*, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2005, 192 S., 99 Abb.

Mittelalterliche Handschriften und ihre geheimnisvolle Welt der symbol- und bildhaften Miniaturen erfreuen sich gerade in den letzten Jahren wieder zunehmender Beliebtheit – wie überhaupt das Mittelalter insgesamt. Aufwändig hergestellte und entsprechend teure Faksimile-Bände finden ihre Käufer und für die, allerdings selten auf dem Markt erhältlichen Originale werden auf Auktionen stolze Preise erzielt – was, so lässt sich gegenwärtig der Presse entnehmen, offensichtlich auch den stets klammen Finanzbehörden deutscher Bundesländer nicht entgangen ist.

Wer indes nur über ein bescheideneres Budget zu verfügen hat, der tut gut daran, das hier zu besprechende Bändchen anzuschaffen. Denn neben einer kurzweilig lesbaren und kompetenten Einführung in die mittelalterliche Bücherwelt bietet es rund 100 fast ausnahmslos farbige Abbildungen in hervorragender Qualität.

In zehn systematisch aufgebauten Kapiteln behandelt die Autorin alle wesentlichen Aspekte der mittelalterlichen Bücher. In den ersten drei Kapiteln geht es um deren Entwicklung, Herstellung und Aufbewahrung. Es wird in groben Zügen die Entwicklungslinie von der antiken Buchrolle zum heutigen Buch dargelegt sowie der komplexe arbeitsteilige Produktionsprozess, den im Mittelalter ein Buch bis zum fertigen Foliant durchzugehen hatte, umrissen. Anschaulich wird auf diesen Seiten beschrieben, wie Herstellung und Vorbereitung der Buchseiten, das Anrühren der Farben, das Bemalen und das Schreiben auf zahlreiche verschiedene Hände verteilt war. Wer will, kann sich sodann gemäss Anleitung der Autorin selber im Farben mischen versuchen.

Im Kapitel über die Aufbewahrungsorte der Bücher erfährt man, wie Bibliotheken des Mittelalters eingerichtet waren und wie sehr sie sich von heutigen Einrichtungen unterschieden. Exemplarisch wird hier der ideale Standort einer Klosterbibliothek anhand des bekannten St. Galler Klosterplanes¹ von 820 beschrieben und diskutiert. Die Nähe der Bibliothek zu den liturgischen Räumen scheint ganz bewusst gewählt, um die Bedeutung

der Schriftenlesung im benediktinischen Ordensgeist zu dokumentieren. In diesen Kapiteln wird auch deutlich, wie eng mittelalterliche Buchkunst mit der religiösen Kultur und insbesondere dem klösterlichen Leben zusammenhing.

Die folgenden Kapitel über die Buchmalerei sind grob chronologisch und thematisch geordnet. Sie beginnen mit den ersten Erzeugnissen der schottischen und angelsächsischen Klöster im 7. Jahrhundert und schliessen mit der Erfindung des Buchdrucks im 15. Jahrhundert. Dabei wird deutlich, dass es «die mittelalterliche Buchmalerei» so nicht gibt. Aussehen und Inhalte der Bücher veränderten sich mit den sich wechselnden Wünschen und Ansprüchen der Benutzer. Auch die Herstellungsweise war einem Wandel unterworfen. Während die Handschriften des frühen und hohen Mittelalters noch in den Skriptorien der Klöster in der Regel für den Gebrauch des Klerus hergestellt wurden, gab es im späteren Mittelalter Werkstätten in den Städten, in welchen Bücher nach wirtschaftlichen Kriterien produziert wurden. Studenten, gebildete Bürger oder Adelige gehörten jetzt ebenfalls zu den Abnehmern von Büchern, womit sich natürlich auch die Inhalte veränderten.

Ausgehend von der Hauptfunktion und den Nutzern bestimmter Handschriftengruppen werden einzelne Manuskripte in ihrem zeitlichen und kunstgeschichtlichen Rahmen vorgestellt. Bekannte Manuskripte wie das Lorsch Evangeliar werden ebenso beschrieben und mit passendem Bildmaterial vorgestellt wie eher unbekannte Handschriften. Neben Büchern für den liturgischen Gebrauch präsentiert die Autorin auch Stundenbücher, phantastische Tierbücher, gelehrte Kräuterbücher und vieles mehr. Ganz nebenbei vermittelt die Lektüre tiefere Einsichten in zahlreiche Aspekte der mittelalterlichen Lebenswelt.

Die eingangs von der Autorin geäußerte Absicht, «dem Leser einen leicht verständlichen Zugang in die Geschichte und Themen der Buchmalerei des Mittelalters anzubieten, seinen hoffentlich neugierigen Blick auf interessante und ungewöhnliche Details zu lenken und so ein Gespräch über die Buchmalerei in Gänge zu bringen», kann als vollauf gelungen bezeichnet werden.

Schattdorf

Ulrich Köchli

Michel Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Aubier, Flammarion, 2005 (=Collection historique), 393 S.

Im Verlauf des 4. und 5. nachchristlichen Jahrhunderts entstanden als Begräbnisstätten Nekropolen, die in der Regel ausserhalb der Siedlungen lagen. Diese wurden gegen Ende des 7. und im 8. Jahrhundert aufgegeben und durch Orte ersetzt, die mit den Begräbnissen eine Kultstätte und manchmal sogar Siedlungen verbanden. Die karolingischen Bischöfe setzten sich gegen die Entfremdung des Kirchenguts durch die weltlichen Grossen zur Wehr. Die von ihnen – und insbesondere von Hinkmar von Reims (845–882) – postulierte Einheit von Kultort, Begräbnisstätte und Siedlung setzte sich seit dem 7./8. Jahrhundert langsam durch, nicht zuletzt im Interesse der «Armen», die sich keine eigene Grabstätte leisten konnten. Zwischen Kirche und Friedhof entstand eine neue Interpendenz, und die beiden wurden, bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, zum Zentrum einer Pfarrei und immer mehr, von den gregorianischen Reformern gefordert, zu einem geweihten Raum. Dagegen wandten sich die Häretiker, die 1025 in Arras verfolgt wurden, und die Anhänger des Peter de Bruys. In der Kirche kam es zu einer Trennung von Schiff und Chor, der immer mehr den Geistlichen vorbehalten war, im Schiff zu einer Trennung zwischen Männern und Frauen («les femmes se tiennent du côté nord, démontrant ainsi que les plus faibles, qui ne peuvent supporter l'ardeur des tentations, doivent être placés au-dessous»; Amalarius von Metz, gest. nach 850). Es wurden Vorschriften aufgestellt, was alles man in der Kirche nicht tun durfte bzw. tun musste. In die Weihe und Geweihtheit der Kirche wurde

zunehmend auch der Friedhof einbezogen, der Ungetauften (Kindern, Juden) immer mehr verschlossen blieb. Es ist nicht leicht, sich ein Bild von einem mittelalterlichen Friedhof zu machen, aber man darf davon ausgehen, dass die Gräber nicht bezeichnet waren und dass es keinen vorgegebenen Plan gab. Der Boden wurde regelmässig bearbeitet, und die Knochen, die dabei an die Oberfläche kamen, wurden in Beinhäusern gesammelt. Man legte weniger Wert auf individuelle Grabstätten denn auf das gemeinsame Ruhen in geweihter Erde. Die Würdenträger, sowohl weltliche als auch geistliche, wurden dagegen im Kirchenraum selber bestattet. Die Friedhöfe waren freilich nicht ganz unbewohnt; es gab kleine Gebäude und Vorratskammern, denn im Kriegsfall flüchtete sich die Bevölkerung nicht selten auf den Friedhof. Der Beerdigung auf dem Friedhof widersetzen sich nur mehr die Häretiker, die behaupteten, man könnte ebenso gut auf freiem Feld begraben werden wie auf dem Friedhof (aber sich wahrscheinlich, schon nur aus Gründen der Tarnung, ebenfalls dort begraben liessen – es sei denn, sie wären als verstockte Häretiker auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden). Wenn die Kirche profaniert worden war, musste sie wieder geweiht werden, und ebenso der Friedhof; wenn aber nur der Friedhof profaniert worden war, musste nur er wieder geweiht werden. Im dritten und letzten Teil seines Buches exemplifiziert der Autor, was er im ersten und zweiten Teil erarbeitet hatte, anhand der Geschichte von Abraham, der für seine gestorbene Frau Sara in Kanaan ein Grab kaufte (Genesis 23). Diese Geschichte wurde während des Früh- und Hochmittelalters immer wieder anders ausgelegt, je nach dem Stand, den die Geschichte des Friedhofs erreicht hatte. Abraham wurde zum Erfinder des Friedhofs und als solcher gegen die Häretiker ins Feld geführt. Was Michel Lauwers hier vorlegt, ist weit mehr als eine Geschichte des mittelalterlichen Friedhofs (die sich freilich auf das Früh- und Hochmittelalter beschränkt; die Geschichte des spätmittelalterlichen Friedhofs bleibt noch zu schreiben), vielmehr eine Geschichte der Abtrennung des Geweihten vom Ungeweihten. Sie ist nicht immer ganz einfach zu lesen, denn der Autor nähert sich seinem Gegenstand gewissermassen in konzentrischen Kreisen, aber absolut lesenswert.

Fribourg

Kathrin Utz Tremp

Hermann Schmelzer, *Moses ben Maimon, ein Lebens- und Charakterbild. Liberales Forum*, St. Gallen, Dufourstrasse 82, 9008 St. Gallen, 2006, 24 S.

Das islamische Spanien (711–1492) ist gemeinhin als Reich wirtschaftlicher und kultureller Blüte sowie religiöser Toleranz bekannt, in dem sich christliche, islamische, jüdische und antike Elemente gegenseitig durchdrangen. Diese Blütezeit reichte allerdings nur bis ins 12. Jahrhundert. Moses Maimonides (1135–1204) erblickte gerade am Ende des Goldenen Zeitalters das Licht der Welt und verdankte seinem familiären Umfeld noch eine Bildung im Geist der soeben vergangenen Epoche. Die Machtergreifung der Almohaden mit den damit verbundenen Schliessungen von Synagogen und Zwangsbekehrungen führte für ihn zu einer längeren Zeit der Flucht über Marokko, Palästina nach Ägypten. Maimonides' Leben war darum durchzogen von einer Reflexion über die eigene Identität und über den Austausch mit anderen Religionen in Heimatlosigkeit und unter einer zeitweise als bedrohlich erfahrenen Herrschaft. Dadurch wurde er zum bedeutendsten Universalgelehrten des mittelalterlichen Judentums. Seinen Lebensunterhalt verdiente er in Kairo als Arzt – sowohl am Hof des Wezirs als auch von minderbemittelten Juden und Muslimen.

Auf dem biographischen Hintergrund stellt der Autor, Rabbiner in St. Gallen, die Werke Maimonides' mit ihrer Wirkungsgeschichte und ihrem bleibenden Beitrag zum interreligiösen Dialog vor. Dabei zeigt sich, dass Maimonides von den Herausforderungen einer durch die Zerschlagung der bewährten jüdischen Kultur in Südspanien bedingten

Heimatlosigkeit und Säkularisierung geleitet wurde. So verfasste er einen Kommentar zur Mischna, einer rabbinischen Auslegung des Bibeltextes, auf Arabisch, also bestimmt für einen Leserkreis von Zeitgenossen, die im Begriff waren, sich ihrer religiösen Wurzeln zu entfremden. Angeregt von seiner Tätigkeit als Richter in religionsgesetzlichen Fragen stellte Maimonides als zweites Hauptwerk ein Kompendium der seit 200 n.Chr. von der talmudischen und rabbinischen Tradition angewachsenen Auslegungen der Thora zusammen, die sogenannte «Mischne Torah». Dieses Werk in hebräischer Sprache versucht, den Lehrstand und das Wissen des Judentums systematisch gegliedert in 14 Bänden darzustellen – wiederum für Glaubensgenossen gedacht, die in der Diaspora zerstreut waren und sich nicht grosser jüdischer Bibliotheken bedienen konnten. Mit einem dritten, auf Arabisch geschriebenem Werk, «dem Führer der Unschlüssigen», sollte ein säkular-wissenschaftlich geschulter Leserkreis angesprochen werden. Maimonides versuchte damit aristotelisch gebildeten Zeitgenossen, die in der Bibel unüberwindbare Widersprüche fanden, den jüdischen Glauben rational zu begründen. Damit fanden Maimonides' Werke bei den Scholastikern im Hochmittelalter, einem Mystiker des frühen Spätmittelalters wie Meister Eckart aber auch einem Aufklärer wie Gottfried Wilhelm Leibniz starken Widerhall. Die Broschüre ist gerade wegen ihrer präzisen Beschreibung des historischen Umfeldes, der Hauptwerke und ihrer Breitenwirkung sowohl unter mediävistischen, judaistischen als auch unter aktuellen Gesichtspunkten lesenswert.

Zürich

Paul Oberholzer

Hermann Josef Sieben, *Studien zur Gestalt und Überlieferung der Konzilien*, München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2005 (=Konziliengeschichte. Hg. Walter Brandmüller, Reihe B: Untersuchungen), 428 S.

Der emeritierte Professor für Dogmen- und Konzilsgeschichte an der philosophisch-theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main hat sich ein Leben lang mit dem Thema Konzil beschäftigt. Im vorliegenden Band, der zur Hauptsache eine Anzahl bereits publizierter Aufsätze enthält, befasst sich der Autor einerseits mit der Gestalt der Konzilien, andererseits mit ihrer Überlieferung. Es geht vor allem um das Verhältnis Papst/Konzil in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte, ferner um das Selbstverständnis der so genannten Partikularsynoden gegenüber der römischen Sicht. Ein weiterer Aufsatz befasst sich mit dem Verhältnis Papst/Konzil zur Zeit Innozenz III (+1216), als das Papsttum in seinem Zenit stand und die griechische Kirche nach der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer sich auf einem später nie mehr erreichten Tiefstand befand. Eine andere Studie befasst sich mit einem innerlateinischen Streit zwischen zwei ekklesiologischen Konzeptionen, dem Konziliarismus und dem Papalismus. Eine weitere Arbeit orientiert über die Frage der Höchstgewalt in der Kirche zur Zeit des Konzils von Basel. Die Konzilsgeschäftsordnung, gemäss welcher die Konzilien vom 15. bis zum 20. Jahrhundert (Konstanz bis Vatikanum II) abgehalten wurden, spielt eine wichtige Rolle.

Der zweite Teil des Bandes enthält Überlegungen zur Überlieferung der Konzilien: drei Aufsätze sind den Konzilssynopsen der östlichen Kirche gewidmet, während zwei Arbeiten abendländische Konzilssammlungen beinhalten, nämlich die Konzilssammlung des Severin Binius (1606) und die Schannat-Harzheim'sche Sammlung der deutschen Konzilien (1759–90). Bereits im Osterfeststreit des 2. Jahrhunderts versuchte Papst Viktor durch eine Reihe von Partikularkonzilien zwischen 190 und 195 einen Entscheid zu erhalten. Da nicht das gewünschte einheitliche Resultat zustande kam, beabsichtigte der Papst, eine Reihe von unbotmässigen Gemeinden auszuschliessen. Seit Damasus (366–384) und Siricius (384–390) erhoben die Päpste immer deutlicher den Anspruch auf Leitung der Gesamtkirche. Das päpstliche Primatsbewusstsein erreichte mit Leo I (440–461)

einen Höhepunkt in der Alten Kirche. Im 9. Jahrhundert stellte Niklaus I den Grundsatz auf, die kirchlichen Synoden völlig unter päpstliche Kontrolle zu bringen, was dann erst in der gregorianischen Reform im 11. Jahrhundert gelang.

Die Mosaikinschriften der Bethlehemer Geburtskirche aus dem 12. Jahrhundert erinnern an die ersten sieben ökumenischen Konzilien, die ersten vier Provinzialkonzilien und die beiden Synoden von Karthago und Laodizea. Die mit der Planung des Bauvorhabens Beauftragten gaben mit den Mosaikinschriften an den Wänden dem Anspruch der griechischen Kirche, eine Kirche der Konzilien zu sein, ihren unmissverständlichen Ausdruck. Das dadurch geäußerte Selbstverständnis der griechischen Kirche kann etwa mit der monumentalen Inschrift in der Kuppel der Peterskirche in Rom verglichen werden: «Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam ...» (Mt. 16, 18–19).

Fast wie ein Kriminalroman liest sich der Aufsatz über «Angebliche oder wirklich gefälschte, erfundene und vorfabrizierte Konzilien». Auch in der kirchlichen Welt haben im Grunde fast alle sich gegenseitig bekämpfenden kirchenpolitischen Parteien mit Fälschungen gearbeitet.

Das «Frankfurter Konzil» zur Zeit Karls des Grossen (794) bewegte in der nachreformatorischen Zeit die Gemüter, weil dieses regionale Konzil das ökumenische Konzil von Nizaea II bezüglich Bilderverehrung verurteilt hatte. Politische Begleitumstände und fehlerhafte Übersetzung der Konzilsakten haben zu diesem falschen Entscheid geführt. Zudem fehlte die päpstliche Bestätigung für das Frankfurter Konzil.

Der Autor wendet sich in einem letzten Aufsatz dem Politiker Louis de Potter (1786–1859) zu, einem der führenden Köpfe der belgischen Revolution von 1830. De Potter war der Verfasser der belgischen Unabhängigkeitserklärung. Er befasste sich jahrzehntelang mit der Konziliengeschichte und schuf 1818 seine «*Considérations sur l'histoire des principaux concils*». Für ihn ist Konziliengeschichte nichts anderes als eine Geschichte der Intoleranz und der Unduldsamkeit, aus der der Kirche und der Gesellschaft zahllose Übel erwuchsen. Hintergrund für diese eigenartige Haltung war das Erstarken der belgischen Kirche in der Zeit nach 1830. Verstärkt kam in seiner «*Histoire du christianisme*» von 1836/37 diese negative Haltung der Kirche gegenüber zum Vorschein.

Ohne auf alle Aufsätze aus Platzgründen näher einzugehen, lässt sich sagen, dass die Lektüre dieses Buches wie ein spannender Gang durch die Kirchengeschichte und im besonderen durch die Geschichte der Konzilien aufgefasst werden kann.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Malcolm Barber, *Die Katharer. Ketzer des Mittelalters*. Aus dem Englischen von Harald Ehrhardt, Düsseldorf und Zürich, Artemis & Winkler, 2003, 350 S.

Der Verfasser des vorliegenden Buches ist ein relativ bekannter Spezialist für den Tempelorden (siehe Malcolm Barber, *The New Knighthood. A History of the Order of the Temple*, Cambridge 1994), und zu den Katharern haben ihn, wie er im Vorwort sagt, die Templer geführt, die im grossen Templerprozess zu Beginn des 14. Jahrhunderts teilweise mit den gleichen Anklagen zu Fall gebracht wurden, wie sie, ebenfalls bis Anfang des 14. Jahrhunderts, gegen die Katharer erhoben wurden. Es geht um einen «Vergleich der Art und Weise, wie diese beiden zentralen Bewegungen des 13. Jahrhunderts dem Ansturm einer etablierten Macht unterlagen, die entschlossen war, beide Gruppen zu vernichten», doch vergleicht der Autor im Folgenden durchaus nicht, sondern liefert vielmehr eine Analyse und Geschichte der Katharer in Südfrankreich (seit dem 12. Jahrhundert), die zwar durchaus lesenswert ist, von der man aber nicht erfährt, für wen sie bestimmt ist noch auf welcher Quellenbasis sie beruht. Für ein Laienpublikum ist sie wahrscheinlich zu kompliziert, denn sie setzt recht viel Wissen voraus, und für ein wissenschaftliches Publikum ist sie zu unkritisch, gerade im Umgang mit den Quellen. Sie geht vielfach von

den Chroniken des Peter von Vaux-de-Cernay, des Wilhelm Pelhisson und Wilhelm von Puylaurens aus, alle Gegner der Katharer, was zwar nicht verschwiegen, aber wahrscheinlich doch zu wenig in Rechnung gestellt wird. Verglichen mit den Chroniken wirken die Inquisitionsakten geradezu «neutral» (was sie durchaus nicht sind), aber auch hier wird zuwenig reflektiert, was das impliziert; so wird zwar die Geschichte des späten Katharismus in Südfrankreich nach den Registern des Inquisitorbischof Jacques Fournier (für einmal nicht verdeutscht Jakob Fournier) geschildert (246ff.), aber dieser wird erst auf S. 272 genannt, aber nicht als «Verfasser» der Inquisitionsregister, obwohl das Bild, das man sich vom späten Katharismus macht, ganz wesentlich von diesen Registern abhängt. Deshalb ist man, wenn man sich über den Katharismus informieren will, ob Laie oder Wissenschaftler, wahrscheinlich besser bedient mit M. D. Lambert, *Geschichte der Katharer. Aufstieg und Fall der grossen Ketzerbewegung*, Darmstadt 2001 (engl. Originalausgabe unter dem Titel «The Cathars», Oxford, Malden/Mass. 1998), der sowohl mit den Quellen als auch mit der Literatur wesentlich kritischer umgeht.

Fribourg

Kathrin Utz Tremp

Rita Voltmer (Hg.), *Hexenverfolgung und Herrschaftspraxis*, Trier, Paulinus Verlag, o. J. (2006) (=Trierer Hexenprozesse – Quellen und Darstellungen, Bd. 7), VII + 344 S.

Der vorliegende Band vereinigt Vorträge einer Tagung, die vom 11. bis 13. Oktober 2001 in Wittlich stattgefunden hatte und die vom Sonderforschungsbereich 235 der DFG zusammen mit dem Server für die Frühe Neuzeit (Themenschwerpunkt Geschichte der Hexenverfolgungen) der Universität München veranstaltet worden war. Rita Voltmer, *Hexenverfolgung und Herrschaftspraxis. Einführung und Ergebnisse* (S. 1–22), stellt das Konzept der Instrumentalisierung von Hexenverfolgungen als neues Paradigma der Hexenverfolgung vor. – Herbert Eiden, *Die Unterwerfung der Volkskultur? Robert Muchembled und die Hexenverfolgungen* (S. 23–40), setzt sich kritisch mit Muchembleds Akkulturationsthese auseinander, wonach die Träger einer Elitekultur mittels Hexenverfolgungen die Träger einer Volkskultur (insbesondere die Frauen), zu dezimieren versucht hätten. – Daniela Müller, *Die erfundenen Katharer. Zur Instrumentalisierung von Ketzerprozessen* (S. 41–50), versucht – ohne grossen Erfolg –, das Konzept der Instrumentalisierung auch auf die mittelalterlichen Ketzerverfolgungen anzuwenden. – Georg Modestin, *Des Bischofs letzte Tage. Georg von Saluzzo und die Hexenverfolgung im Fürstbistum Lausanne (1458–1461)* (S. 51–72), führt das Wiederaufflackern der Hexenverfolgungen in den fürstbischöflichen Gebieten in den letzten Lebenswochen des Bischofs Georg von Saluzzo (1440–1461) darauf zurück, dass dieser damals die an die Stadt Freiburg verpfändete Herrschaft La Roche von der Okkupation bedroht sah; jedenfalls setzte er in seinem Testament (vom 15. Okt. 1461) eine beträchtliche Summe für deren Auslösung ein. – Niklaus Schatzmann, *Zwischen Skylla und Charybdis. Hexenverfolger in der Leventina im 15. Jahrhundert* (S. 73–94), vermag zu zeigen, dass die Hexenverfolgungen in der Leventina (oberes Tessin) im 15. Jahrhundert dazu dienten, die Autonomie der lokalen Behörden zu stärken, in einem Augenblick, als dem Tal die Auslösung aus der umerischen Pfandschaft und der Anheimfall an das mailändische Herzogtum der Visconti drohte (siehe auch dens., *Verdorrende Bäume und Brote wie Kuhfladen. Hexenprozesse in der Leventina 1431–1459 und die Anfänge der Hexenverfolgung auf der Alpensüdseite*, Zürich, Chronos, 2003). – Manfred Tschaikner, *Nutzung oder Instrumentalisierung? Hexenverfolgung und Herrschaftspraxis in Vorarlberg, Liechtenstein und der Stadt St. Gallen* (S. 95–111), plädiert für der Gebrauch des Wortes «Nutzung» und gegen denjenigen des Wortes «Instrumentalisierung». – Alison Rowlands, *Rothenburg gegen Würzburg. Durchsetzung von Herrschaftsansprüchen im Hexenprozess der Margaretha Hörber, 1627* (S.

113–127), zeigt, warum die lutherische Stadt Rothenburg ob der Tauber, die nur sehr selten Hexenprozesse veranstaltete und insbesondere «Kettenprozesse» vermied, 1627 dennoch gegen die 13jährige Margaretha Hörber vorgehen musste: sie stammte aus dem Dorf Gebsattel in der rothenburgischen Landwehr, das damals sowohl rechtlich als auch konfessionell zwischen der Stadt Rothenburg und dem Kloster Komburg umstritten war, hinter dem der Fürstbischof von Würzburg stand, der sich nicht scheute, Hexenverfolgungen durchzuführen. – Ralf Fetzter, *Kraichgauer Hexenverfolgungen vor dem Hintergrund niederadeliger Legitimationskrise(n) und konkurrierender Herrschaftsgewalten* (S. 129–145), demonstriert anhand von Fallbeispielen aus dem 16. Jahrhundert, wie die Hexenverfolgungen im politisch arg zersplitterten Kraichgau vor allem zur Austragung von Herrschaftskonflikten zwischen Gemeinden und Herrschaften genutzt wurden, und zwar sowohl von Seiten der Herrschaften als auch von Seiten der Untertanen. – Jürgen Michael Schmidt, *Ein politisches Ausrottungsprogramm? Kurpfalz, Kurmainz, St. Alban und die grosse Hexenverfolgung in Bodenheim 1612–1615* (S. 147–182), plädiert dafür, die Instrumentalisierungsvorwürfe, die schon von den Zeitgenossen erhoben wurden, ernst zu nehmen, und kann glänzend zeigen, dass im Fall der Hexenverfolgung von Bodenheim der Propst von St. Alban in Mainz, Grund- und Gerichtsherr in Bodenheim, tatsächlich versuchte, die kurpfälzischen Leibeigenen in Bodenheim, über welche die Kurpfalz Einfluss zu nehmen versuchte, zu dezimieren, angeblich auf Druck der Gemeinde Bodenheim, deren Beschlüsse vom Vertreter des Propsts verfälscht wurden. Es wurde eine Nutzung von «unten» vorgetäuscht, wo in Wirklichkeit eine Nutzung von «oben» in Gang war. – Thomas P. Becker, Krämer, Kriecher, Kommissare. Dezentralisierung als Mittel kurkölnischer Herrschaftspraxis in Hexereiangelegenheiten (S. 183–204), befasst sich mit der Entstehung der kurkölnischen Hexenprozessordnung von 1607, die den Schöffengerichten zwar die Heranziehung gelehrter Juristen empfahl, aber sie in ihren Kompetenzen nicht beschnitt, was zu ausgedehnten Hexenverfolgungen führte. – Walter Rummel, *So mögte auch eine darzu kommen, so mich belädiget*. Zur sozialen Motivation und Nutzung von Hexereianklagen (S. 205–227), zeigt anhand von mehreren Beispielen, dass die frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen vielfältige Möglichkeiten zur Kompensation sozialer Unterlegenheit, zur Vergeltung von Demütigungen und zur Realisierung individueller Vorteile bot, und stellt, gegen Wolfgang Behringer, die These auf, dass nicht die Krisen die Verfolgungen nach sich zogen, sondern dass der Hexenglaube die Krisen an sich zog. – Elisabeth Biesel, *Aktenversendung und Instanzenzug. Die Rolle der Hexenverfolgungen im Herzogtum Lothringen* (S. 229–265), zeichnet nach, dass die Hexenverfolgungen eine positive Auswirkung auf die Ausbildung eines obligatorischen Instanzenzugs im Herzogtum Lothringen hatten und dass dieser sich umgekehrt mildernd auf die Hexenverfolgungen (Anwendung der Folter) auswirkte. – Boris Fuge, *Hexereisachen vor dem Grand Conseil de Malines. Beispiele des 16. und 17. Jahrhunderts aus der Provinz Luxemburg und anderen Provinzen der Spanischen Niederlande* – Umriss eines Forschungsgegenstandes (S. 267–306), untersucht die wenigen Fälle, die an den Grossen Rat mit Sitz in Mecheln gelangten, und kommt zum Schluss, dass hier nichts von der Hexenangst und dem Verfolgungswillen zu spüren ist, welche die spanisch-niederländische Provinz Luxemburg sonst beherrschten (Gebiet mit höchster Prozessdichte), wahrscheinlich gerade weil nur wenige Fälle an den Grossen Rat gelangten. – Katrin Moeller, *Hexenverfolgung als Kulturtransfer. Zur Übernahme und Adaption von Verfolgungsmustern auf herrschaftsrechtliche und gemeindliche Interessen am Beispiel Mecklenburg* (S. 307–331), stellt fest, dass beim Beginn der Hexenverfolgungen in Mecklenburg die faktisch unabhängigen Seestädte Rostock und Wismar eine Vorreiterrolle spielten, und zwar nicht selten in Zusammenhang mit innerstädtischen Spannungen. Während die landesherrliche Politik eher mässigend wirkte, war der Druck von unten zeitweise recht stark.

– Alles in allem ein sehr reichhaltiger Band, der beweist, dass die Herrschaftspraxis als neues Paradigma der Hexenforschung durchaus ernst zu nehmen ist, wahrscheinlich nicht nur für die frühe Neuzeit, sondern auch für die spätmittelalterlichen Anfänge der Hexenverfolgungen.

Fribourg

Kathrin Utz Tremp

Andreas Bihrer, *Der Konstanzer Bischofshof im 14. Jahrhundert. Herrschaftliche, soziale und kommunikative Aspekte. Residenzforschung*, hg. v. der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. 18, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2005, 679 Seiten.

Bisherigen Forschungsergebnissen gemäss verdankt das Bistum Konstanz Bischof Heinrich von Klingenberg (1293–1306), der sich besonders als Kunstmäzen, aber auch durch administrative Innovationen auszeichnete, eine Blütezeit, worauf eine längere Zeit der Stagnation gefolgt sein soll. Davon ausgehend hat Andreas Bihrer die Konstanzer Diözesangeschichte unter den fünf nachfolgenden Ordinarien Gerhard von Bevar (1307–1318), Rudolf von Montfort (1322–1334), Nikolaus von Frauenfeld (1334–1344), Ulrich Pfefferhard (1345–1351) und Johann Windlock (1351–1356) untersucht und das überbrachte Bild verifiziert. Die fünf Bischöfe unterscheiden sich in ihrer geographischen und sozialen Herkunft, in der Parteizugehörigkeit und in ihrem Weg zum Bischofsamt. Keiner von ihnen vermochte, kraft seiner Persönlichkeit das Bistum nachhaltig zu prägen. Darum richtete der Verfasser das Hauptaugenmerk nicht auf deren Biographien, sondern auf den Hof, d.h. das gesamte Umfeld des Bischofs, das sich aus drei Gruppierungen zusammensetzte: den bischöflichen Amtsträgern, den Pfründenbesitzern und den Personen, die sich nur in seltenen Situationen und nicht von Amtes wegen in der Umgebung des Bischofs aufhielten. Dabei entwickelte Bihrer einen völlig neuen Zugang zur Erforschung bischöflicher Herrschaft. In einem ersten Teil werden die Verhältnisse des Bischofshofs zu überregional wirkenden Mächten, wie dem Papsttum, dem König u.a. abgesteckt. Darauf stellt Bihrer den Konstanzer Bischofshof in drei umfassenden Teilen in seiner herrschaftlichen, sozialen und kommunikativen Dimension dar, womit er ein komplexes und differenziertes Bild entwirft und Verhältnisse und Ereignisse erklären kann, was bei nur einem methodischen Zugang nicht möglich wäre. In der bisherigen Kirchengeschichtsforschung fand der Konstanzer Bischofshof kein Interesse. Und auch in der Diskussion um spätmittelalterliche Hofmodelle spielten geistliche Höfe keine Rolle, obwohl sie gegenüber adeligen und königlichen Höfen die Mehrheit bildeten.

Bei der Frage nach dem Hof als Herrschaftsmittelpunkt kommt Bihrer zum Schluss, dass die Bischöfe auf geistlichem und pastoralem Gebiet kein Engagement zeigten. Die Versuche, Abgaben im ganzen Bistum einzufordern sowie ein Verwaltungsschriftgut aufzubauen, blieben erfolglos. Die von Rudolf von Montfort und Johann Windlock angestrebten Reformversuche zogen keine weiten Kreise. Bihrer führt sie auf bischöfliche Machtpolitik und nicht auf geistlichen Erneuerungswillen zurück. Bei den verschiedenen Ämtern ist die Tendenz feststellbar, dass der Einfluss des Domkapitels auf Bestellung und Ausübung schwand und sich langsam ein eigenes Profil der Ämter entwickelte.

Unter sozialer Perspektive untersucht Bihrer den Hof als Zentrum, an dem verschiedene Führungsgruppen zusammenkamen. Ihm liegt nicht ein zweipoliges Modell von Herrscher und Beherrschtem vor, sondern ein Herrschaftsinstrument des Herrschers und der am Hof Anwesenden. Der Hof ist damit nicht ein festes System, sondern ein instabiles Gebilde, das sich unter dem sich ständig ändernden Austausch seiner Glieder immer neu zusammensetzte. Während zu Beginn des 14. Jahrhunderts zwei adelige Parteien den Hof prägten, brachten in den zwanziger Jahren zwei weitere Faktoren Bewegung in diese Kon-

stellation: Das päpstliche Provisionenwesen bot einen neuen Zugang zu Pfründen und Ämtern. Zudem erforderten die steigenden Ansprüche der Verwaltung für Amtsträger eine kanonistische Bildung bzw. einen Universitätsbesuch. Da die beiden Hofparteien die Chancen des päpstlichen Pfründenmarktes nicht nützten, konnten «parteilose» Personen Positionen am Hof erlangen, was eine nachhaltige Verlagerung der Kräfteverhältnisse am bischöflichen Hof bewirkte.

In der kommunikationsgeschichtlichen Untersuchung werden die Repräsentation des Einzelnen als Hofangehörigen und die Selbstdarstellungen des ganzen Hofes und die Vergewärtigung seiner Ideen und Ordnungsstrukturen unter die Lupe genommen. Dazu untersuchte Bihrer Siegel, Münzen, Titulaturen sowie profane und sakrale Bauunternehmungen. Identitätsstiftend wirkten auch geistliche Feste, Rituale, Turniere und die Auf-führung höfischer Literatur. Dabei trugen die höfischen Selbstdarstellungen interessanterweise nicht den Charakter spezifisch bischöflicher, sondern adeliger Repräsentation.

Mit der dreifachen Zugangsweise vermochte Bihrer einige Wesensmerkmale des Konstanzer Bischofshofes neu herauszustellen. So bildete der Tod Heinrichs von Klingen-berg eine viel kleinere Zäsur als bisher angenommen. Sein tatsächliches Mäzenatentum stellt sich als viel geringer heraus. Die Verschuldung wurde wohl im 14. Jahrhundert so richtig spürbar, hat ihre Wurzeln aber deutlich früher. Bihrer arbeitete auch einige Charakteristika heraus, die einen geistlichen von einem weltlichen Hof unterscheiden. So verwaltete der Konstanzer Bischofshof zwei Herrschaften: das Bistum und das Hochstift. Während die Verwaltung des Hochstifts kaum von derjenigen weltlicher Fürsten differierte und auf diesem Gebiet auch keine grossen Innovationen getätigt wurden, nahm auf Bistumsebene der Einfluss des Papsttums, verbunden mit entsprechenden Abgaben zu. Die Befugnisse des Bischofs waren zudem durch die Präsenz des Domkapitels merklich beschnitten. Viele Höflinge waren mit mehreren geistlichen Pfründen belehnt, was ihnen nicht nur eine gewisse Unabhängigkeit vom Bischof, sondern auch Beziehungen zu anderen geistlichen Institutionen verschaffte, womit sie sich wieder in das Hofleben einbringen konnten. So war der Hof von einem starken Einwirken von aussen geprägt, das der Kontrolle des Bischofs entzogen blieb. Diese Höflinge, die oft durch familiäre Bindungen zu ihren Ämtern kamen, sorgten weit mehr für Kontinuität als der Ordinarius, der sich keine Dynastie aufbauen konnte. Bihrer zieht daraus den Schluss, dass die Identität des Bischofshofs bzw. das Selbstverständnis der Höflinge in geringem Ausmass von der Person des Herrschers (des Bischofs) geprägt war.

Zu Beginn eines jeden Abschnitts präsentiert Bihrer den bisherigen Forschungsstand; zusammen mit den darauffolgenden Ausführungen wird deutlich, dass der Autor immenses Quellenmaterial durchforstet und die Literatur zahlreicher mediävistischer Disziplinen konsultiert hat. Die bündigen Zusammenfassungen nach jedem Kapitel erhöhen den Wert des Werkes deutlich. Es bleibt zu hoffen, dass sich künftige Forscher vom Umfang des Buches und der hohen Differenziertheit der Darstellungen nicht abschrecken lassen.

Eine kritische Note ist trotzdem anzufügen. Der Autor hat in seinen Forschungen zahlreiche Felder untersucht, in denen Bischof, Domherren, Amtsträger und Höflinge agierten. Es erstaunt darum, dass ein Bereich kaum ausgewertet wird: die tägliche Kathedral-liturgie. Bihrer meint in seiner Schlussbetrachtung, dass die Liturgie das Selbstverständnis der Hofangehörigen kaum geprägt habe. Ist das nicht in Anbetracht der Tatsache verwunderlich, dass rein optisch gesehen das Münster mit seinen zahlreichen Kapellen und die Kirchen der städtischen Nebenstifte die grössten und repräsentativsten Gebäude von Konstanz bildeten? Die Anschaffung eines neuen Chorgestühls sowie die Stiftung zahlreicher Kapellen und Altäre – verbunden mit einem beträchtlichen materiellen Aufwand – weisen auf einen hohen Stellenwert der Liturgie. Sie bedeutete mit allen Tagzeiten und Messen eine grosse Investition in zeitlicher und personeller Hinsicht. Sie muss darum das Selbst-

verständnis der Höflinge bzw. die Selbstinszenierung des ganzen Hofes bestimmt haben. Hier liegt bestimmt ein Punkt, an dem zusätzliche Wesensmerkmale eines bischöflichen Hofes herausgearbeitet werden könnten.

Zürich

Paul Oberholzer

Alcuin, de York à Tours. Ecriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut moyen âge. Sous la direction de **Philippe Depreux et Bruno Juric**, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004 (=Annales de Bretagne et des Pays de l'ouest 111/3, 2004), 507 S., einige s/w Abb.

Im Jahre 2004 erinnerte man an den 1200. Todestag des Gelehrten Alkuin von York, der als denkender Kopf an der Seite Karls des Grossen vielen Mediävisten bekannt ist. Gemessen an seiner Bedeutung, die für die moderne Forschung eher in seiner Tätigkeit als Vermittler antiken und patristischen Wissens an die Nachwelt als in seiner Berater-tätigkeit bestand, nimmt sich der Umfang der Jubiläumsveranstaltungen bescheiden aus. Zu verzeichnen sind zwei Tagungen in Tours und St. Gallen und wenige Editionen. Letzteres ist zu bedauern, denn Alcuins imposantes Werk ist bei weitem nicht ausreichend philologisch aufgearbeitet, worunter alle, die sich damit auseinandersetzen, zu leiden haben. Die Organisatoren des Touroner Kongresses, aus dem der vorliegende Band hervorgegangen ist, haben im März 2004 mehr als 30 Autoren versammelt, wobei neben etablierten Forschern wie Philippe Depreux, Louis Holtz, Michel Sot oder Guy Lobrichon auch der Nachwuchs zum Zuge kam. Sehr breit ist das Spektrum der behandelten Themen, von dem Bibeltext und der Bibelexegese zur mittelalterlichen Tours-Gegend, von der Epistolographie zur Grammatik, von der Epigraphik zu den Beziehungen zwischen Rom und Tours in der Liturgie, von der Mission zu den italienischen Verbindungen des rührigen Angelsachsen. Die Herausgeber haben sich bemüht, durch die Einführung von fünf Sektionen Ordnung zu schaffen (Environment et cadre de vie, S. 13–52; L'abbaye de Saint-Martin et le gouvernement, S. 53–129; Alcuin et les enjeux de l'écriture, S. 131–205; Exégèse biblique et réflexion sur le pouvoir, S. 207–315; Les réseaux d'Alcuin et la formation de la culture européenne, S. 317–459). Die angestrebte Einheit ist jedoch eine Fiktion. Der Band hätte viel gewonnen, wenn jede Sektion durch einen Aufsatz zum Hauptthema eingeführt worden wäre, ja man wäre dankbar gewesen, wenn letzteres zumindest ansatzweise immer zur Sprache gekommen wäre. Ein allgemeiner Leser kann z.B. erwarten, dass unter dem Kapitel «Alcuin et les enjeux de l'écriture» in irgendwelche Form die Schrift und Handschriftenproduktion behandelt wird (darauf basiert schliesslich ein nicht geringer Anteil des Touroner Nachruhmes schon im Mittelalter), und der Alkuin-Kenner wird hier neue Erkenntnisse über einen Komplex, der dringend einer modernen Aufarbeitung benötigt, suchen, doch beide sehen sich enttäuscht (was es nicht heisst, dass die hier versammelten Beiträge schlecht wären). Auch die den Band abschliessende Bibliographie (S. 470–507) ist irreführend: Es handelt sich mitnichten um eine durchdachte Zusammenstellung der Alkuin-Literatur, sondern lediglich eine Liste der von den Autoren zitierten Arbeiten. Man hat es dafür für nicht notwendig erachtet, ein Register hinzuzufügen, was für eine solche wissenschaftliche Publikation ein erhebliches Manko darstellt, auch wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass sie als Band einer Zeitschrift erscheint. Offenbar wollte man schnell veröffentlichen, ja dieser Aktenband stellt in dieser Hinsicht wohl einen Rekord auf, denn er lag schon ein halbes Jahr nach der Tagung gedruckt vor. Das mag erklären, warum er viele Druckfehler aufweist und warum man den auf Französisch verfassten Beiträgen von Nichtfranzosen nicht die überaus notwendige sprachliche Bearbeitung angedeihen liess. Im allgemeinen muss zusammenfassend festgestellt werden, dass der Band einen unausgegorenen Eindruck vermittelt und kein

wirklich zutreffendes Bild der aktuellen Alkuin-Forschung vermittelt. Die darin enthaltenen Beiträge sind dafür zu uneinheitlich in ihrer Zielsetzung und Qualität. Doch an den Stellen, wo richtige Fachleute am Werk sind, werden dem Spezialisten, welcher mit einer ausreichenden Vorbildung den Band zur Hand nimmt, durchaus interessante Perspektiven aufgezeigt. Das wird ihn über manches Ärgernis – von den gut gemeinten Arbeiten aus dem Hauptseminar bis zur schnell aufs Papier gebannten Miszelle – hinwegtrösten.

Erlangen

Michele C. Ferrari

Reiner Nolden (Hg.), *Lothar I., Kaiser und Mönch in Prüm. Zum 1150. Jahr seines Todes. Prüm*, Geschichtsverein Prümer Land, 2005 (=Veröffentlichungen des Geschichtsvereins Prümer Land 55), 222 S., zahlreiche Farbbabb.

Nicht erst das Mozart-Jahr 2006 lässt erkennen, dass wir in einem Zeitalter der Jubiläen, Gedenkfeiern, Festtage und Erinnerungswochen leben. Schon 1969 gründete etwa Georges Pompidou in Frankreich eine *Délégation aux actions commémoratives*, und es ist nicht bekannt, dass es ihr seitdem an Arbeit mangelte. Denn überall in Europa nutzt man mehr oder weniger runde Daten, um Rückschau zu halten. Dabei überwiegen nicht selten kommerzielle Gründe, welche die Feierlichkeiten in ein schiefes Licht rücken. Es geht aber auch ohne Mozart-Kugeln. Wenn richtig durchgeführt, verfolgen solche Jubiläen durchaus ehrenhafte Zwecke und dienen sowohl der historischen Erkenntnis als auch der Pflege eines richtig verstandenen Regionalismus. Reiner Nolden, der unermüdliche Forscher des Trier und Prümer historischen Erbes, nutzte 2005 die Chance, um an Kaiser Lothar I. zu erinnern, der sich kurz vor seinem Tod 855 ins Kloster Prüm zurückgezogen hatte. Eine Gruppe von Fachleuten beleuchtet im vorliegenden Band Lothars Leben und Wirken vor und nach seiner *conversio*. Egon Boshof bietet ein fundiertes Porträt Lothars als unglücklicher Kämpfer für die Einheit des Reiches (S. 11–71). Ein Hauskloster hat Lothar nie gegründet, sondern er begünstigte Kloster Prüm, das er sich als letzte Station seines in den Augen des 19. Jahrhunderts «verfehlten Daseins» (E. Dümmler) auswählte. Das Urteil der früheren Historiker war ausgewogener ausgefallen, wie Aloys Finken in seinem Beitrag über die Prümer Chronisten Servatius Otler und Heinrich Brand zeigt (S. 171–188). Auf «Kaiser Lothar und Prüm» geht Bernd Isphording ein (S. 73–87), während Sören Kaschke Lothars (für einen Verfechter der Reichseinheit anscheinend widersprüchlichen) Teilungsplan von 855 in den Kontext seines Klostereintritts und faktischen Abdankung stellt (S. 89–98). Gerd Hagedorn widmet seinerseits Lothars Entscheidung, Mönch zu werden, und dem (im Original nicht mehr bestehenden) Grab eine ausführliche Studie (S. 189–221). Lothar war nicht nur ein Herrscher und Krieger, sondern vertrat den damals auch unter den höher gestellten Laien nicht ganz geläufigen Typus eines *homme de lettres*, der mit den Gelehrten seiner Zeit freundschaftliche Beziehungen unterhielt. Bei dem von ihm hoch geschätzten Hrabanus Maurus und dem heutzutage weniger bekannten, aber bedeutenden Exegeten Angelomus von Luxueil gab er Schriften in Auftrag. Hraban verfasste Lothars Epitaph, das 1874 auf das von Kaiser Wilhelm I. bezahlte neue Grab eingemeisselt wurde. Der Herausgeber hat dementsprechend gut getan, weitere Beiträge zu versammeln, welche das schriftliche Erbe Prüms in den Mittelpunkt stellen: Bernd Isphording behandelt «die zeitgenössischen erzählenden Quellen aus Prüm», darunter Wandalberts und Reginos Werke, wobei man hier einen literaturwissenschaftlichen Ansatz vermisst (S. 99–112); Nikolaus Nösges stellt Lothars Urkunden für Prüm vor (S. 113–122); Christine Sauer widmet sich in Text und Bild zwei illustrierten Evangelien aus der Klosterbibliothek, nämlich den Handschriften Berlin, Staatsbibliothek – Preussischer Kulturbesitz Theol. lat. fol. 260 und Theol. lat. fol. 733, wobei das erste schon um 1000 in Prüm lag, das zweite allerdings, das in Tours geschrieben wurde, damals nicht

genannt wurde und eine viel spätere Erwerbung sein könnte, die mit Lothar nichts zu tun hat (S. 123–160). Schliesslich ediert und übersetzt Aloys Finken das «Prümer Schatzverzeichnis von 1003» (S. 161–170), wo u.a. das Berliner Evangelium Theol. lat. fol. 260 erwähnt wird. Diese ausgezeichnet bebilderte Veröffentlichung gibt in gut lesbarer Form den Forschungsstand auf dem jeweiligen Gebiet wieder und stellt einen gediegenen Beitrag zur karolingischen Geschichte und Kultur dar. Der Forscher vermisst lediglich ein Register, das den Band erschliesst. Aber hoffentlich wird sich der eine oder andere Leser wie ein Prümer Klosterinsasse des Mittelalters die Zeit nehmen, um diesen gelungenen Band ganz durchzulesen.

Erlangen

Michele C. Ferrari

Jürgen Petersohn, *Kaiserlicher Gesandter und Kurienbischof. Andreas Jamometić am Hof Papst Sixtus' IV. (1478–1481). Aufschlüsse aus neuen Quellen*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2004 (=Monumenta Germaniae Historica Studien und Texte, Bd. 35), XXVIII+184 S.

Manchmal sind es Einzelheiten, die einem den Blick aufs Ganze eröffnen. Dieser Gedanke liegt dem zwar schmalen, doch inhaltlich reichhaltigen Band zugrunde, den Jürgen Petersohn in der handlichen «Studien und Texte»-Reihe der MGH vorlegt. In seinem Blickfeld hat er die drei Jahre, welche der kroatische Dominikaner Andreas Jamometić, Erzbischof von Krajina im nordalbanisch-montenegrinischen Grenzland, ab 1478 mit Unterbrüchen am Hof des della-Rovere-Papstes Sixtus IV. (1471–1484) zubrachte. Motiviert waren Jamometićs Romreisen durch insgesamt vier Gesandtschaften als Vertreter von Kaiser Friedrich III., der die Dienste des aus Kroatien stammenden Adligen offensichtlich schätzte. Dieses Wohlwollen übertrug sich auf den Papst, der den Prälaten seinerseits zu bestimmten Aufgaben heranzog und als Kurienbischof an sich band, eine – wie der Autor festhält – «für moderne Vorstellungen undenkbar Vermischung der Kompetenzen, bei der keinerlei Ansätze für ein Bewusstsein institutioneller Distanz der unterschiedlichen Autoritätsbereiche erkennbar sind» (S. 98). Das Verhältnis von Jamometić zu Sixtus IV. veränderte sich jedoch dramatisch im Jahr 1481, als der Krajiner Erzbischof seiner Kritik am Papsthof und an der Untätigkeit der Kirche angesichts des türkischen Vordringens auf dem Balkan Luft machte. Im Juni 1481 wurde Jamometić in Rom festgenommen und in der Engelsburg festgesetzt, kam indes nach einer Intervention des Kaisers wieder frei.

Anhand bislang unbeachteter Archivalien aus Mailand, Rom, Mantua, Venedig, Modena und dem Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt, die im Anhang ediert werden, beleuchtet Petersohn die römischen Jahre Jamometićs neu. Das Ergebnis ist eine diplomatische Mikrogeschichte, die hier nicht aufgerollt werden soll, die aber auf plastische Weise Lebensverhältnisse und Handlungsspielräume eines Gesandten am päpstlichen Hof gegen Ende des 15. Jahrhunderts schildert. Der Umstand, dass sich der Autor dabei nicht selten auf «fremde» Quellen, d.h. mailändische Berichte, stützt, vermittelt eine facettenreiche Innenansicht der diplomatischen Tribüne, welche Rom zu jener Zeit bot.

Das weitere Schicksal von Andreas Jamometić – seine erfolglos gebliebene Konzilsproklamation 1482 in Basel, seine Verhaftung durch den Basler Rat und sein Selbstmord im Gefängnis – wird, da bekannt, von Petersohn nur cursorisch behandelt. Eine etwas ausführlichere Darstellung wäre sicher hilfreich gewesen. Allerdings ist das nebst der mitunter etwas sperrigen Sprache der einzige Vorwurf, den man an das vorliegende Bändchen richten kann.

München

Georg Modestin

Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts, hg. von **Peter Claus Hartmann unter Mitarbeit von Annette Reese**, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2004 (=Mainzer Studien zur Neueren Geschichte, Bd. 12), 536 S., 49 Abb.

Der vorliegende Sammelband versteht sich gemäss der Einleitung des Herausgebers Peter Claus Hartmann als aktueller wissenschaftlicher Beitrag zum Gelingen des europäischen Einigungsprozesses, insofern Hartmann neben der Auseinandersetzung mit der eigenen religiös-kulturellen Vergangenheit auch fundierte Kenntnisse über kulturelle und insbesondere religiöse Identitäten anderer Völker als notwendige Voraussetzung für gegenseitiges Verständnis postuliert. Entsprechend ambitioniert ist denn auch der Ansatz des Bandes, welcher die Ergebnisse eines Kolloquiums umfasst: Neben Katholizismus, Protestantismus und den orthodoxen Kirchen sollen auch Judentum und Islam in ihren Auswirkungen auf die Herausbildung verschiedener Kulturen im Verlaufe des 17. und 18. Jahrhunderts untersucht werden, wobei «Kultur» als sehr umfassender Begriff verstanden wird. Entsprechend kommen neben Historikern auch Theologen, Volkskundler, Rechtshistoriker, Literaturwissenschaftler, Kunsthistoriker, Musikwissenschaftler, Orientalisten und Judaisten zu Wort. Ein breit abgestützter interdisziplinärer Ansatz ist somit gegeben. Der Schwerpunkt des 24 Einzelbeiträge umfassenden Bandes liegt jedoch auf Katholizismus und Protestantismus in den west- und mitteleuropäischen Ländern und insbesondere den Territorien des Reichs.

Nach einer knapp umrissenen Einführung in die Thematik des Bandes durch den Herausgeber entwickelt Anton Schindling einen fundierten allgemeinen komparatistischen Überblick über die katholischen und protestantischen Kulturlandschaften im Reich mit besonderer Berücksichtigung der konfessionellen Bildungslandschaften, welche als wesentlich für die Bildung eigentlicher Kulturlandschaften herausgearbeitet werden. Erhellend ist auch der Ausblick des Autors auf die weitere Entwicklung im 19. Jahrhundert, wo eine «protestantisch konturierte deutsche Nationalkultur» sich weitgehend gegen die nunmehr marginalisierte katholische Minderheitenkultur durchzusetzen vermag. Als «Gegenfolie» zur Situation im Reich folgt der Beitrag von Louis Châtellier über katholische und protestantische Kultur in Frankreich. Mit der protestantischen Kultur in England und Irland beschäftigt sich der Artikel von William O'Reilly. Die Situation der katholischen Minderheitenkultur in England skizziert hierauf der lesenswerte Artikel von Hildegard Hammer-schmidt-Hummel. Angelpunkt ihrer Ausführungen sind Leben und Werk William Shakespeares, der als eigentlicher Kryptokatholik beschrieben wird. Willem Frijhoff behandelt schliesslich die kalvinistisch geprägte Kultur der Vereinigten Niederlande.

Die folgenden beiden Aufsätze lenken den Blick auf die katholisch geprägten Kulturen in Spanien (Peer Schmidt) und Italien (Peter Hersche). Besonders letzterem gelingt es anhand drei thesenhaft skizzierter Aspekte – Armut, Reagrarisierung und Barockmusik – neue Gesichtspunkte aufzuzeigen, die der Autor selbst ausdrücklich als Diskussionsbeiträge deklariert: Entgegen des weitverbreiteten Klischees des spätestens seit dem Ende der Renaissance rückständigen Italien versucht Hersche, die spezifische «Modernität» der italienischen Wirklichkeit aufzuzeigen, die keineswegs mit dem langfristig erfolgreichen Begriff von «Modernität» übereinstimmt. Der Artikel liest sich darüber hinaus als interessantes Plädoyer für die Wiederverwendung des «Epochenbegriffs» Barock auch in der historischen Forschung.

Hierauf folgen Beiträge zur Kulturentwicklung in Ostmitteleuropa. Janusz Mallek skizziert die katholische und die Minderheitenkultur in Polen, Jaroslav Pánek die Situation in Böhmen. Ergänzt werden sie durch Beiträge über die orthodoxe Kultur in Osteuropa (Ernst Christoph Suttner) und über die Situation der jüdischen Minderheit im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts (Stefan Rohrbacher). Hermann Kandler rundet schliesslich den geografischen Rahmen ab und gibt einen Einblick in die islamisch-osmanische Kultur in Südosteuropa.

Die darauf folgenden Beiträge befassen sich mit spezifischen Zweigen der Kulturgeschichte: Neben Aspekten der Musikgeschichte aus der Perspektive ihrer konfessionellen Komponenten (Wolfgang Hochstein) decken die Beiträge von Stefan Kummer und Jan Harasimowicz, die sich mit katholischem, bzw. protestantischem Kirchenbau auseinandersetzen, den kunsthistorischen Bereich ab. Mit der Rolle der Klöster bei der Pflege einer typisch katholischen Barockkultur befasst sich Manfred Heim. Verschiedenen Aspekten protestantischer und katholischer Bildungslandschaften widmen sich die Beiträge von Wolfgang Neugebauer, Konrad Amann, Helga Schnabel-Schüle und Michael Müller. Den breitgesteckten Rahmen runden schliesslich die Ausführungen von Walter Hartinger, Christel Köhle-Hezinger und Jean Meyer über katholische respektive protestantische Volkskultur ab.

Dem angestrebten ländergrenzen- und disziplinenübergreifenden Anspruch vermag der Sammelband auf hohem wissenschaftlichem Niveau gerecht zu werden. Den Interferenzen zwischen islamischer und christlicher Welt im 17. und 18. Jahrhundert hätte man hingegen noch breiteren Raum geben können, war doch aus christlich-abendländischer Perspektive über die konfessionellen Grenzen hinaus das Schreckgespenst einer osmanisch-islamischen Expansion stets gegenwärtig zumindest bis zur Niederlage der «Türken» vor Wien 1683. Und nicht zuletzt wird es vor allem die islamisch geprägte Türkei sein, deren potenzielle Integration in ein vereinigtes Europa alle Beteiligten vor besondere Anstrengungen stellen dürfte.

Schattdorf

Ulrich Köchli

Michael Kaiser/Stefan Kroll (Hg.), *Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit*, LIT Verlag, Münster, 2004 (=Herrschaft und soziale Systeme in der Frühen Neuzeit, Bd. 4), 351 S.

Der Konfessionalisierungsansatz, welcher in den 1980er Jahren von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling im Rückgriff auf Ernst Walter Zeeden etabliert wurde, ist auch heute noch als Erklärungsmodell frühneuzeitlicher Staatsbildungsprozesse präsent. Im Zuge der laufenden Forschungstätigkeiten wurde nun aber der militärhistorische Aspekt der Konfessionalisierung weitgehend ausser Acht gelassen. Diese Forschungslücke zu thematisieren und ihren Umfang zu skizzieren respektive mögliche Forschungsfokussierungen aufzuzeigen war das Ansinnen der Herausgeber des vorliegenden Sammelbandes, welcher 16 anlässlich eines Workshops in Göttingen im Mai 2002 entstandene Beiträge vereint. Bewusst wird hierbei der Konfessionalisierungsbegriff durch den Terminus der Religiosität ersetzt: Dadurch eröffnen sich die Zugriffsperspektiven, insbesondere im Bereich von Fragestellungen betreffend der Selbst- und Fremdwahrnehmung, der Volksfrömmigkeit sowie religiös-magischer Praktiken der frühneuzeitlichen Soldaten.

Genau jene Praktiken thematisiert Werner Meyer in seinem Beitrag über Schlachtgebete, Schändungsrituale und religiöse Symbole in den eidgenössischen Heeren während der Zeit der beginnenden Kirchenspaltung. Während Peter H. Wilson in seinem Aufsatz über Militär und Religiosität in Württemberg 1677–1797 Zusammenhänge zwischen Konfession, Macht- und Militärpolitik herleitet, untersuchen Max Plassmann und Michael Reiff in ihren Beiträgen polykonfessionelle Streitkräfte am Beispiel von Kurbayern und Schwaben und kommen beide zum Fazit, dass Heterogenität im Bezug auf die Konfession im Zuge militärpolitischer Sachzwänge durchaus zum militärischen Alltag gehörte. Michael Hochedlinger zeigt im Folgenden die zögernde Integration der Juden in die Streitkräfte der Habsburgermonarchie unter Joseph II auf. Verstärkt auf den Aspekt von religiös begründeter Kriegsrezeption respektive Kriegspropaganda gehen Matthias Rogg, Maren Lorenz und Antje Fuchs ein. Rogg analysiert anhand verschiedener Bildquellen die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Landsknechte insbesondere im Hinblick auf kon-

fessionelle Propaganda des 16. Jahrhunderts. Maren Lorenz und Antje Fuchs stützen sich in ihren Ausführungen zu den Nordischen Kriegen (Lorenz) respektive zum siebenjährigen Krieg (Fuchs) stärker auf den publizistischen Diskurs. Jürgen Luh zeigt in seinem Aufsatz die Grenzen solcher Propaganda am Beispiel der Türkenkriege 1683–1699 auf: Obschon die Türken in diesem Krieg durch aktive Propaganda zu einem religiösen Feindbild stilisiert wurden, lassen sich im Namen der Religion ausgeübte Gräueltaten kaum nachweisen. Cornel Zwielerlein erläutert in seinen Ausführungen zum militärischen Engagement Papst Pius' V. die Verzahnung von konfessioneller Ideologie und machtpolitischer Realität. Zusammenhängen zwischen Geistlichkeit und Militärwesen gehen vier Autoren näher nach. Benjamin Marschke zeichnet die Entwicklung und die schrittweise Bürokratisierung des preussischen Feldprediger- respektive Militärkirchenwesens auf. Auf die durch verstärkte religiöse Erziehung erhoffte Disziplinierung der Soldaten geht Hannelore Lehmann ein. Jutta Nowosadtko untersucht im Hinblick auf die Konfession die Schulbildung von Soldatenkindern im Fürstbistum Münster im 17. und 18. Jahrhundert, während Daniel Hohrath Kriegsberichte protestantischer Geistlicher analysiert. Abschliessend beschreibt Michael Kaiser Soldatenmentalitäten, primär aber die Wahrnehmung des Sterbens und konstatiert hierbei ein Nebeneinander von kirchlichen Deutungsmustern und Elementen des Volksglaubens.

Ihr Ziel haben die Herausgeber erreicht. Dem Sammelband gelingt es eindrücklich, verschiedene Zugänge zum untersuchten Verhältnis von Religiosität und Militär aufzuzeigen. Im einleitenden Aufsatz werden übersichtlich Ergebnisse der vorliegenden Beiträge von den Herausgebern Michael Kaiser und Stefan Kroll zusammengetragen und kommentiert. Die Forschungsergebnisse präsentieren sich insgesamt vielfältig, generelle Schlussfolgerungen lassen sich kaum ziehen. Während die Schaffung eines Feldpredigerwesens oder konfessionell aufgeladene Propaganda respektive Feinbildkonstruktion auf eine konfessionell basierte Sozialdisziplinierung schliessen lassen, wirken die Existenz polykonfessioneller Truppen oder archaisch-traditioneller Volksrituale in den Reihen der Soldaten relativierend und differenzierend. So zeigt der Band ein vielgestaltiges, ja ambivalentes Bild des frühneuzeitlichen Militärs, welches sich den Folgen der Kirchenspaltung nicht entziehen kann, jedoch stets Grenzen der Strahlkraft von konfessionellen Ideologien aufzeigt und so Grenzen der Konfessionalisierung an sich deutlich macht.

Fribourg

Samuel Niederberger

Paul M. Krieg/Reto Stampfli, *Die Schweizergarde in Rom 1506–2006*, überarbeitete und erweiterte Neu-Ausgabe, Zürich, Orell Füssli Verlag, 2006, 400 S.

Aus Anlass des 500-Jahr-Jubiläums, das die Päpstliche Schweizergarde im Jahr 2006 begehen kann, wird das Standardwerk von Paul M. Krieg zur Gardegeschichte neu herausgegeben. Krieg, der von 1924 bis 1959 das Amt des Gardekaplans bekleidete, zeichnet in seinem 1960 erschienen Werk die bewegte Geschichte der Schweizergarde seit ihrer Gründung bis zum Zweiten Weltkrieg nach. Im Vorwort seines voluminösen Werkes begründete Krieg sein Unternehmen mit dem in weiten Kreisen verbreiteten Wunsch nach einer Gardegeschichte. Es stellte die «erste wirkliche umfassende, auf den Quellen gegründete Geschichte der Päpstlichen Schweizergarde» dar, wie es damals im Klappentext hiess. Obschon seitdem vereinzelt kleinere Studien erschienen sind, ist Kriegs Gardegeschichte singulär geblieben. Um so mehr gebührt der IG Geschichte der Päpstlichen Schweizergarde, die von ehemaligen Schweizergardisten ins Leben gerufen wurde und unter der Leitung des Historikers Reto Stampfli stand, Dank dafür, dass sie sich der Überarbeitung und Neu-Ausgabe von Kriegs Gardegeschichte angenommen und um die Jahrzehnte bis zum Pontifikat Johannes Paul II. erweitert hat. Aufbauend auf den Persönlichkeiten der jeweiligen Gardekommandanten entwickelt sich die an Ereignissen

und Schicksalsschlägen reiche Geschichte der Schweizergarde, die 1506 von Papst Julius II. als Leibwache gegründet wurde, im barbarischen Sacco di Roma (1527) für die Treue zu ihrem päpstlichen Dienstherrn einen hohen Blutzoll zu entrichten hatte, mehrmals aufgehoben und wiederhergestellt wurde. Im Jahr 1970 überstand sie als einzige die Auflösung der verschiedenen päpstlichen Garden durch Papst Paul VI. und erfreut sich auch heute noch einer ungebrochen grossen Popularität bei unzähligen Touristen aus aller Herren Länder. Trotz (oder vielleicht gerade wegen) seiner Nähe zur Garde verfällt Kaplan Krieg nicht in eine ehrerbietige und schönfärberische Darstellung der jeweiligen Kommandanten. Neben tapferer und treuer Dienstleistung, wie sie beispielsweise der aus Zürich stammende Kaspar Röst bewies, als dieser zu Beginn des Jahres 1527 den Rückkehrbefehl seiner zur Reformation übergetretenen heimatlichen Obrigkeit mit dem Hinweis auf die prekäre politische Lage von Papst Klemens VII. ignorierte und diesen Beweis seiner Treue während der Eroberung Roms durch die kaiserlichen Truppen mit dem Tod bezahlte, kommen auch weniger noble Verhaltensweisen der Kommandanten zur Sprache. So musste Gardehauptmann Franz Ludwig Pfyffer (1727–1754) auf Druck der päpstlichen Kurie abdanken, nachdem Gerüchte um eine aussereheliche Affäre ruchbar geworden waren. Ebenfalls keine Sternstunde in der Gardegeschichte war der Verkauf des Gardearchivs durch den Kommandanten Franz Alois Pfyffer (1783–1798), den dieser trotz anders lautendem Befehl des Luzerner Rates unternahm, nachdem die französische Besatzungsarmee die Auflösung der Garde erzwungen hatte. Diese Exempel persönlicher Schwäche dürfen jedoch keineswegs die Sicht auf die zahlreichen Gardekommandanten verstellen, die mit ihren Bemühungen zur Wiederherstellung soldatischer Disziplin Erfolg hatten und damit das Weiterbestehen der Garde ermöglichten. Der ereignisgeschichtliche Hauptteil des Buches wird mit Kapiteln zu den Gardekaplänen, zu Uniform und Bewaffnung der Schweizergarde, zur Unterkunft und inneren Organisation der Garde sinnvoll ergänzt. Im Schlusskapitel des Buches gibt Reto Stampfli einen Überblick über literarische Werke verschiedener Genres, in denen die Schweizergarde eine Rolle spielt. Der Reigen dieser Werke reicht vom Bildband, der einen Einblick in den Gardealltag bietet, bis zu Dan Browns Bestsellerroman «Illuminati», der ein Bild der Garde zeichnet, das wenig bis gar nichts mit dem realen Leben der Garde zu tun hat.

Beinwil/Solothurn

Remo Ankli

Robert Walpen, *Die päpstliche Schweizergarde*. Mit einem Grusswort von Papst Benedikt XVI. und Geleitworten von Samuel Schmid, Beat Fischer und Pius Segmüller, Zürich, NZZ-Buchverlag, 2005, 272 S.

Acriter et fideliter – Tapfer und Treu, so der Untertitel des offiziellen, reich bebilderten Jubiläumsbandes des Fördervereins «500 Jahre Päpstliche Schweizergarde», dessen Texte vom Historiker Robert Walpen verfasst wurden. Nach einem Grusswort von Papst Benedikt XVI. sowie Geleitworten von Bundesrat Samuel Schmid, Korpskommandant Beat Fischer und dem ehemaligen Gardekommandanten Pius Segmüller gibt der erste von drei Hauptteilen einen Überblick über die Geschichte der Schweizergarde, wobei die Schwerpunkte bei den Jahrzehnten vor, während und nach der Gründung der Garde liegen. Die langen Jahrhunderte nach der Neugründung der Garde im Jahr 1548, die nach dem Untergang der päpstlichen Leibwache im Sacco di Roma auf Wunsch von Papst Paul III. unternommen wurde, bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts, als Papst Paul VI. alle militärischen Einheiten des Vatikans bis auf die Schweizergarde auflöste, werden nur noch schlaglichtartig behandelt. Im zweiten Teil werden verschiedene Themenbereiche rund um die Schweizergarde behandelt. So erfährt der Leser, dass die heutige malerische Galauniform der Schweizergarde weder von Raffael noch von Michelangelo entworfen wurde, sondern auf Stilstudien des Gardekommandanten Jules Repond zurückgeht und an

der Vereidigungszeremonie im Jahr 1915 zum ersten Mal getragen wurde. Weiter werden die Fahnen und die Bewaffnung, der Friedhof und das Quartier der Garde vorgestellt. Der dritte Hauptteil gibt einen Einblick in das Leben der Gardisten, in ihren dienstlichen Alltag, die Freizeit und die Ausbildung. So vielfältig die Art und Weise ist, wie die Gardisten zum ersten Mal mit der Garde in Kontakt gekommen sind, so unterschiedlich sind die Motive, die junge Schweizer dazu bewegen, den harten Dienst in der Garde auf sich zu nehmen. Während die einen aus religiöser Überzeugung der Kirche und ihrem Oberhaupt dienen wollen, steht für andere der Gewinn an Lebenserfahrung, das Kennenlernen einer ihnen bisher fremden Kultur oder die Weiterführung einer Familientradition im Vordergrund. In einem sachlich-ernsten Exkurs geht Walpen den Umständen rund um die Ermordung des Kommandanten Alois Estermann und dessen Ehefrau durch den Gardisten Cédric Tornay im Mai 1998 nach, ein Ereignis, das damals die Garde und die Schweiz tief erschütterte. Nach dieser Tragödie gelang dem neuen Kommandanten Oberst Pius Segmüller mit der Reformierung der Garde, ihrer Ausbildung und der Rekrutierung des Nachwuchses ein erfolgreicher Neuanfang. «Der einzige Wermutstropfen in seiner Tätigkeit», so Walpen, «ist der zu frühe Rücktritt als Kommandant.» Doch glücklicherweise führt sein Nachfolger, Oberst Elmar Mäder, die eingeleiteten Reformen weiter und schafft damit die Voraussetzungen, dass die Schweizergarde auch im 500. Jahr ihres Bestehens nicht um ihre Zukunft zu bangen braucht.

Beinwil/Solothurn

Remo Ankli

Friedhelm Jürgensmeier/Regina Elisabeth Schwerdtfeger (Hg.), *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700*, Bd. 1, Münster, Aschendorff, 2005 (=Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 65), 256 S.

In der seit 1927 erscheinenden Reihe blieb der Themenbereich «Orden und Klöster» bisher eher unberücksichtigt. Dies überrascht angesichts der Tatsache, dass die Klöster und Orden erheblich in das Geschehen von Reformation, katholischer Reform und Konfessionalisierung involviert waren. In nicht wenigen Landstrichen des Reiches verdünnte sich das monastische Leben auf Restbestände oder verschwanden Klöster infolge der Aufhebung durch evangelische Landesherren ganz. Demgegenüber setzte seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in katholischen oder konfessionell gemischten Regionen ein erneutes Aufblühen der Klöster und Orden ein: die Orden der Gegenreformation und katholischen Reform gründeten neue Niederlassungen, und auch die alten Orden öffneten sich innerer Reform. Das Aufblühen der Orden war von weitreichender Auswirkung auf das allgemeine kirchliche und religiöse Leben.

In drei Bänden – von denen der erste jetzt vorliegt – sollen diese Vorgänge an rund 30 Orden oder monastischen Gruppierungen untersucht werden. In diesem ersten Band werden – mit Ausnahme des letzten, den Ursulinen gewidmeten Beitrags – Vertreter der alten Orden behandelt: Die Benediktiner (Ulrich Faust OSB) und die Benediktinerinnen (Anja Ostrowitzki), die Zisterzienser (Hermann Josef Roth) und die Zisterzienserinnen (Manfred Eder), der Deutsche Orden (Dieter J. Weiss) und der Johanniterorden (Walter G. Rödel), die Serviten (Karl Suso Franck OFM), die Birgitten (Tore Nyberg), die Brüder vom Gemeinsamen Leben (Hans-Joachim Schmidt), die Chorfrauen und evangelischen Damenstifte (Annette von Boetticher) sowie die Ursulinen (Anne Conrad).

Für alle Beiträge gilt, Untersuchungs- und Darstellungsgebiet ist das Heilige Römische Reich, und zwar in seinem deutschsprachigen Teil mit den Kirchenprovinzen Köln, Mainz und Trier im Westen, Magdeburg und Prag im Osten sowie Salzburg im Süden. Die Bistümer Breslau, Lebus und Kammin werden mitberücksichtigt, und mehrfach wird über diesen Rahmen auch hinausgegriffen.

Um eine gemeinsame Basis für die Analysen zu finden und spätere Quervergleiche zu erleichtern, wurde den Autoren eine bestimmte Struktur für die Bearbeitung vorgegeben. Jeder Artikel wird mit statistischen Angaben eröffnet; diese betreffen die Anzahl der Niederlassungen (um 1500, 1555 und 1648), den Personalbestand, sie nennen die Ausbildungsorte der Ordensgemeinschaft und die Namen herausragender Persönlichkeiten. Ausgehend vom aktuellen Forschungsstand folgt ein in mehrere Schwerpunkte gegliederter Text, der zeitlich von der Situation des Ordens vor der Reformation bis zum Ende des 17. Jahrhunderts reicht. Ins Auge gefasst werden einzelne Aspekte des klösterlichen, spirituellen und kulturellen Lebens vor 1517, die Auswirkungen der von Luther ausgelösten reformatorischen Bewegung, die Situation im Spannungsfeld zwischen Reformation und obrigkeitlicher Politik, die Auswirkungen des Konzils von Trient, die Reform des Ordens, das Engagement in Seelsorge und Unterricht, die Aktivitäten in Wissenschaft und Kunst. Eine auf die wichtigen gedruckten Quellen und die neuere Literatur abzielende Bibliographie schliesst den Text ab. Selbstverständlich werden nicht alle genannten Aspekte vertieft abgedeckt, gilt es doch die spezifische Ausrichtung eines Ordens oder einer Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen. Die Länge der einzelnen Artikel variiert um die 12 bis 25 Seiten, nur der Artikel über die Benediktiner ist mit 36 Seiten merklich länger.

Besonders nützlich ist für den Leser die jedem Artikel beigegebene Karte. Dem Thema des Bandes entsprechend zeigen die Karten vor allem das Betroffen- oder nicht Betroffensein von der Reformation: Signaturen verdeutlichen, welche Klöster um 1500 bestanden, welche Niederlassungen im Zuge der Reformation aufgehoben oder nicht aufgehoben wurden; ebenso werden die Neugründungen des 17. Jahrhunderts angezeigt. Der Legende der Karte folgt eine alphabetische Liste aller verzeichneten Klöster mit Angabe der Jahre der Gründung und ihres Bestehens.

Den beiden Herausgebern Friedhelm Jürgensmeier und Regina Elisabeth Schwerdtfeger kann man für die gelungene redaktionelle Bearbeitung der Beiträge, welche in Mainz am Institut für Mainzer Kirchengeschichte erfolgte, nur gratulieren. Die gute Lesbarkeit der Einzelartikel und der Karten ermöglicht einen direkten, äusserst anregenden Einstieg in die Hauptthemen der Ordensgeschichte von 1500 bis 1700.

Basel

Patrick Braun

Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700, Bd. 2, hg. von **Friedhelm Jürgensmeier/Regina Elisabeth Schwerdtfeger**. Münster, Aschendorff, 2006 (=Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 66), 229 S.

Die Reihe «Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung» gibt seit 2005 ein dreibändiges Werk heraus, das eine vollständige Übersicht über Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700 bietet. Der erste 2005 erschienene Band bildete mit den Benediktinern und Benediktinerinnen, den Zisterziensern und Zisterzienserinnen, den Serviten, den Birgitten, dem Deutschen Orden und dem Johanniterorden einen besondern Schwerpunkt. Sie orientieren sich ganz oder in wesentlichen Zügen an der «Regula Sancti Benedicti» oder an der Augustinusregel.

Der Schwerpunkt des vorliegenden zweiten Bandes befasst sich einerseits mit den Dominikanern, den Augustiner-Eremiten und -Eremitinnen, den Klarissen, den Karmeliten und Unbeschuhten Karmeliten, anderseits mit dem ausserordentlich erfolgreichen Orden der Jesuiten. Daran anschliessend folgt das Werk der Maria Ward, aus dem nach schwierigem Werden die heutige Congregatio Jesu erwuchs. Der Band enthält ferner den benediktinischen Orden der Schottenklöster, den beschaulichen Orden der Kartäuser und die Niederländischen Kreuzherren.

Ein dritter Band ist vorgesehen und bereits in Angriff genommen. Er wird das Wirken der Antoniter, Augustinerchorherren und -Chorfrauen, Cölestiner, Dominikanerinnen, Franziskaner-Konventualen und -Observanten, Kapuziner, Prämonstratenser sowie die Wilhelmiten umfassen.

Bei jedem Orden wird die Anzahl der Klöster erfasst, ferner der Personalbestand im genannten Zeitraum 1500–1700, soweit eruierbar. Eine aussagekräftige Karte jeder Ordensgemeinschaft mit bestehenden, aufgehobenen oder wieder belebten Niederlassungen ergibt eine präzise Übersicht zur Ortsliste. Diese historisch und geographisch exakten Karten besitzen eine grosse Aussagekraft und lassen vergleichende Studien zu. Eine Liste mit herausragenden Persönlichkeiten verleiht den einzelnen Ordensgemeinschaften Farbigkeit. Der ausführliche historische Überblick beschreibt das Schicksal der einzelnen Orden im Lande der Reformation.

Besonderes Gewicht erhalten die Dominikaner. Sie wehrten sich verbissen gegen Vertreibung und Klosteraufhebungen in der Reformationszeit. Erstaunlich war die geringe Akzeptanz der Reformation im Orden. Im 17. Jahrhundert erlitten die deutschen Dominikaner einen markanten Profilverlust im Bereich der Theologie. Sie zogen sich von den Universitäten zurück und begnügten sich als solide Seelsorger und Theologen. Die Jesuiten übernahmen in der Folge die Führungsrolle.

Auf besonderes Interesse stossen die Augustiner-Eremiten, da Luther 1505 diesem Orden beitrug. Bedeutend waren das Wirken und die Leistungen der Augustiner-Eremiten in der Wissenschaft. Als Kaiser Karl IV 1347 die Universität Prag gründete, ernannte er den Provinzial Nikolaus von Laun zum ersten Professor an der neuen Universität.

Auf grosse Aufmerksamkeit stossen die Jesuiten, gegründet durch Ignatius von Loyola 1540. Für sie war die «Heidenmission» in Übersee wichtiger als der Kampf gegen die Reformation. Denn die Gründergeneration stammte grösstenteils aus Spanien und Portugal. Aber sie scheuten in der Folgezeit die Auseinandersetzung mit den Kirchen der Reformation nicht. Der Orden gewann grossen Einfluss auf die Rekatholisierung. Persönlichkeiten wie Petrus Canisius wirkten im Sinne der Reform. Schon in der Mitte des 17. Jahrhunderts gab es in Deutschland sowie in den meisten katholischen Ländern ein fast flächendeckendes Netz von Jesuitenkollegien.

Auf spezielles Interesse stossen die Maria-Ward-Schwestern, die heutige Congregatio Jesu. Ihr Ursprung ist England, wo sie besonders in der zweiten Hälfte der langen Regierungszeit von Königin Elisabeth I (1558–1603) vom Staate verfolgt wurden. Die Gesellschaft orientierte sich stark am Jesuitenorden, wollte aber von ihm unabhängig sein. Die Ordensgemeinschaft hatte innenkirchlich grosse Schwierigkeiten, anerkannt zu werden. Erst in der Gegenwart (2004) wurde ihre Situation geregelt.

Es liegt hier eine eindruckliche Leistung von Seiten der Herausgeber und der Autoren zur Würdigung der Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform vor. Das Werk wird zum unverzichtbaren Arbeitsinstrument werden.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Tom Scott, *Town, Country, and Regions in Reformation Germany*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2005 (=Studies in Medieval and Reformation Traditions: History, Culture, Religion, Ideas, Bd. 106), 447 S.

Tom Scott gehört zu den wohl lebhaftesten Stimmen der deutschen Wirtschaftsgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts ausserhalb des deutschen Sprachraumes. Der vorliegende Band versammelt fünfzehn Beiträge der Jahre 1978 bis 2004 aus seiner Feder, deren Betrachtungszeitraum sich gar zwischen dem späten 14. Jahrhundert und dem Vorabend des Dreissigjährigen Krieges spannt. Das bringt terminologische Probleme mit sich, wes-

sen sich Autor und Herausgeber aber durchaus bewusst waren (S. XIVf.): Dass Scott sich als Wirtschaftshistoriker gegen die bei anderer Gelegenheit sich anbietenden Epochenbegriffe von «Spätmittelalter» und «früher Neuzeit» und für das «Reformationszeitalter» entscheidet, bleibt allerdings im Mangel begrifflicher Alternativen begründet. Bislang Unpubliziertes ist den gesammelten Beiträgen nicht hinzugetreten, zwischenzeitliche Neuererscheinungen jedoch sind hier und dort in den Fussnotenapparat eingepflegt worden. Bei der Übersetzung ursprünglich deutschsprachiger Beiträge seien zudem «*factual errors and typographical slips [...] silently emended*» worden (S. XIV) – was wiederum den deutschsprachigen Leser in die unbequeme Pflicht setzt, fürderhin diese Sammlung den ursprünglichen Publikationen vorzuziehen. Die primäre Zielgruppe ist freilich eine andere: «*For English-language readers, and especially for students, it seemed desirable to make them [scil. die Beiträge] available more accessibly and conveniently in translation.*» (S. XIII) Ein Wermutstropfen bleibt bei solchem Anliegen der hohe Preis, der den Band selbst in Bibliotheken – zumindest den chronisch finanzleidenden deutschen – zum eher spärlich vertretenden Inventar machen dürfte. Ob die Etatlage in den Bibliotheken des angloamerikanischen Raumes der *accessibility* zugeneigter sein wird, bleibt im Hinblick auf den unbestreitbaren Wert dieser Sammlung herzlich zu wünschen. Bei einem stolzen Listenpreis von 166,- Euro (216 US\$) jedenfalls muss dazu auch die andernfalls vielleicht etwas verstaubt wirkende Bemerkung erlaubt sein, dass die Bindung nicht einmal das erste Lesen unbeschadet überstanden hat.

Die versammelten Beiträge werden in drei Sektionen zusammengefasst: Geschlossen präsentiert sich der erste Teil, dessen sechs Einzelbeiträge sich mit «*Town and Country between Reform and Revolt*», dem Verhältnis zwischen Stadt und Land vor und während des Bauernkrieges also, auseinandersetzen (3–188). Dabei zeugen die Ausführungen des Vf. nicht nur von umfassender Quellenkenntnis auch und gerade des ungedruckten Materials. Auch methodisch wird Exemplarisches geleistet: So setzt sich Scott mit der Frage der Übertragbarkeit von Blickles Konzept der «Kommunalen Reformation» auf Oberdeutschland und die Schweiz auseinander (57–76). Dieser eigentlich als Forschungsbericht konzipierte Beitrag, der erstmals 1993 erschien, bietet – ganz gleich, ob man sich der Thesenbildung des Vf. anschliessen möchte – viele bedenkenswerte Denkanstösse. Grundlagencharakter hat auch der die Sektion beschliessende Beitrag über die oft widersprüchliche Allianzenpolitik zwischen den süddeutschen Städten und den revoltierenden Bauern (149–188). Hier bietet vor allem der Anhang eine reiche Fundgrube für spätere Forschungen.

Der zweite, insgesamt fünf Beiträge umfassende Teil der Sammlung setzt sich mit dem vor allem durch die Arbeiten von Walter Christaller («*Zentralplatz*») und Hektor Ammann («*Wirtschaftseinheit*») inspirierten Konzept des Wirtschaftsraumes (*economic landscapes*) auseinander. Der Vf. zeigt sich betont optimistisch über den Wert dieser immanent schwer zu definierenden Grösse, so lange die «*flexible interaction of institutional/political factors with commercial/economic ones*» genaueste Betrachtung finde (273). Dieser Prämisse ist auch der die Sektion beschliessende Beitrag über die Freiburger Territorialpolitik verpflichtet, der mit viel Feingefühl die «*subjective requirements*» und die «*objective possibilities*» der Stadt ausleuchtet (307–328).

Weniger geschlossen präsentiert sich der dritte Teil. Zu Beginn steht die Untersuchung des Elsass als wirtschaftliche Brückenlandschaft (*bridging landscape*) zwischen Frankreich und dem Reich (331–348). Dieser Beitrag eröffnet die dritte Sektion des Bandes (*Regions and Local Identities*) und schlägt damit gleichzeitig die gedankliche Brücke zum vorhergehenden Teil. Der Vf. dekonstruiert eine Reihe spätere Identitätskonzepte und versucht dagegen, die Region aus ihrer eigenen, strukturellen Eingebundenheit heraus zu verstehen. Im darauf folgenden Beitrag zum «Oberrheinischen Revolutionär» schliesst sich der Vf. der These Klaus H. Lauterbachs von einer Autorschaft Mathias Wurms von

Geudertheim an, gegen die namentlich Klaus Graf immer wieder Einwände erhoben hat (351). Scotts Überlegungen zu den «*Visions of Reform between Empire and Territory*» im Denken des Verfassers bringen weiteres Licht in dieses so bemerkenswerte und doch noch verhältnismässig wenig bearbeitete Werk. Die Gelegenheit soll an dieser Stelle nicht versäumt werden, auch auf die für 2006 angekündigte und angesichts der bisherigen Ausgabe von Franke/Zschäbitz dringend notwendige Neuedition durch Lauterbach in den MGH Staatsschriften hinzuweisen, die – so steht zu hoffen – ein Übriges tun wird, diese Situation zu ändern. In den letzten beiden Beiträgen des Bandes lenkt der Vf. noch einmal den vergleichenden Blick auf Formen von Freiheit und Abhängigkeit, zunächst in Südwestdeutschland und der Eidgenossenschaft, im abschliessenden Beitrag umschweifend durch ganz Mitteleuropa mit einem diachronen Streifzug, der um die Mitte des 14. Jahrhunderts beginnt und um 1700 endet – auch dies übrigens wieder in Auseinandersetzung mit Peter Blickle.

Bei allen zu Anfang formulierten Bedenken gegenüber der Form und Bearbeitung der Zusammenstellung sind hier eine Reihe von wichtigen und instruktiven Studien gesammelt worden und in geschlossener Form zugänglich gemacht worden. Ein sorgsam bearbeiteter Index erleichtert den Zugriff. Die beinahe ausschliessliche Beschränkung auf den Süden des deutschen Sprachgebiets ist gerade im Hinblick auf die intendierte Leserschaft bedauerlich, der Sache nach für eine solche Sammlung aber kaum umgänglich.

Bochum

Hiram Kümper

Christopher Spehr, *Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späten 18. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, 484 S.

Ein wesentliches Anliegen der christlich geprägten Aufklärung war die Wiederaufnahme schon älterer Verständigungsbemühungen zwischen den Konfessionen. Dieses Anliegen wird dadurch nicht uninteressant, dass es aus heutiger Sicht illusionär war und die Realität der über Jahrhunderte gewachsenen konfessionellen Kulturen und Mentalitäten ignorierte. Zu untersuchen, wie dieses Anliegen zu umschreiben ist, welche Zielvorstellungen es hatte und wer die Protagonisten waren, ist nach wie vor eine lohnende Aufgabe. Die vorliegende Arbeit ist einem wesentlichen Aspekt dieses Themenfeldes in exemplarischer Auswahl gewidmet. Ihr Thema sind also Modelle kirchlicher Einheit protestantischer wie katholischer Herkunft, wie sie im deutschsprachigen Raum zwischen dem Ende des siebenjährigen Krieges und der Französischen Revolution entworfen wurden. Die Urheber agierten weitgehend als Privatleute und betrieben also «Ökumene von unten» (412).

Titel und Untertitel der Arbeit bedurften, nimmt man die in ihnen verwendeten Begriffe ernst, einer ausführlicheren Erklärung. So werden terminologische Fragen in der Einleitung ansatzweise geklärt. Auch wenn der Begriff «Ökumene» älter ist als das 20. Jahrhundert, ist er doch durch seine moderne Prägung in der Verbindung mit «Aufklärung» ein Anachronismus. Hier wird er im Sinne eines Oberbegriffs für alle konfessionellen Verständigungsbemühungen durch die Zeiten hindurch verwendet. Von «Reunionsversuchen» im engeren Sinne zu reden hiesse wiederum auf den ersten Blick nichts anderes, als von «Rückkehrökumene» zu sprechen. «Reunion» versteht sich hier aber – und dies schon bei den untersuchten Zeitgenossen –, eigentlich als «Union», als kirchliche Vereinigungsbemühung ohne konfessionelle Vorgaben (3, Anm. 7).

Den I. Abschnitt («Reunionistische Einzelversuche») mit Hontheim, dem «Febronius», zu beginnen, ist angebracht. Allerdings ist gerade der Febronius ein Zeuge für das Projekt einer Rückkehrökumene und das Missverständnis, das über Jahrhunderte gewachsene protestantische Selbstverständnis und seine Darstellung in Kultur, Theologie, Gottes-

dienst und Kirchenordnung werde sich durch die Beseitigung der in der Reformationszeit beklagten Mängel wieder aufheben. Schon hier wird erkennbar, dass die «ökumenischen» Konzepte dieser Zeit kaum Antworten auf die Fragen der Gegenwart bieten können, ja dass das historische Bewusstsein der Aufklärung noch nicht einmal zur Analyse der Probleme ausreichte. Zeitgenössische protestantische Kritiker wie der ebenfalls vorgestellte Lutheraner Köcher sahen die Probleme durchaus, und auch der Vf. schliesst sich indirekt der schon immer geäusserten Skepsis an (48). Ähnlich prominent wie Hontheim war auf evangelischer Seite Jerusalem, der in seiner Programmschrift «Von der Kirchenvereinigung» einen zurückhaltenden, durch die ältere Irenik Bossuets und durch die Verfolgung protestantischer Minderheiten enttäuschten Standpunkt einnahm und für Toleranz und Gewissensfreiheit als Voraussetzung einer Vereinigung plädierte. Die Darstellung der zeitgenössischen Diskussion von zwei weiteren Vorschlägen zum Thema, nämlich denen des Protestanten Gerstenberg und des weitaus bekannteren und innerkirchlich überaus umstrittenen Katholiken Mayr, rundet das Bild ab.

Der II. Abschnitt untersucht das von dem Fuldaer Benediktiner Böhm und dem Kasseler reformierten Professor Piderit geplante «Reunionistische Sozietätsprojekt». Dafür werden neue handschriftliche Quellen beigezogen, und das ganze Unternehmen wird erstmals in seiner Breite dargestellt; allerdings ist die Quellenlage für den protestantischen Teil defizitär. Erkennbar wird immerhin, dass die protestantische Betonung des Schriftprinzips und die Ablehnung des Traditionsdenkens ein wesentliches Hindernis war. Das von Rom aus nach seinem Bekanntwerden scharf bekämpfte Projekt zielte auf die Gründung einer unionistischen Gesellschaft mit ausgerechnet zwölf, nach konfessionellem Proporz ausgewählten Mitgliedern. Über das Stadium vorbereitender Korrespondenz und die Erweckung distanzierter Wohlwollens kamen die Pläne ohnehin nicht hinaus, obwohl sie weithin Aufmerksamkeit fanden.

Ein anderes Medium zur Verbreitung von Reunionsplänen waren die im III. Abschnitt vorgestellten, im Zuge der josephinischen Toleranz gegründeten und überaus kurzlebigen zwei «Reunionistischen Zeitschriften», von denen eine wiederum von Piderit herausgegeben wurde.

Der IV. Abschnitt geht «Reunionistischen Dissonanzen» nach, also kontroverstheologischen Einreden, namentlich denen des katholischen Predigers Merz und der Aufklärer Semler und Nicolai. Diese Einreden waren von aufklärerischer Seite nicht zuletzt durch die Angst vor katholischen Vereinnahmungsversuchen begründet, die man als Gefahr für die Toleranz und die Aufklärung ansah. An Nicolais Reisebericht lässt sich abschliessend noch einmal studieren, dass die konfessionellen Differenzen tief in Mentalitäten verwurzelt waren.

Die einzelnen Untersuchungen sind sorgfältig und detailreich durchgeführt und ermöglichen die Einordnung des dargestellten Schrifttums in die Diskurse ihrer Zeit. Dabei werden auch die unterschiedlichen Motive der Protagonisten herausgearbeitet. Nicht zuletzt wird klar, wie stark die einer Reunion, ja schon einer wechselseitigen konfessionellen Verständigung feindlichen Kräfte waren. Im Verlauf der Darstellung zeigt sich, wie schon in der Einleitung angedeutet (11f), wie sehr die Forderung nach Toleranz in Konkurrenz zu Reunionsplänen stehen konnte. In ihr lagen eben doch die realistischen Optionen für eine interkonfessionelle Verständigung.

Leipzig

Klaus Fitschen

Dominik Sieber, *Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563 bis 1614*, Basel, Schwabe Verlag, 2005 (=Luzerner Historische Veröffentlichungen Bd. 40, hg. vom Staatsarchiv des Kantons Luzern und vom Stadtarchiv Luzern; Redaktion Gregor Egloff), 298 S., 16 Abb. und 1 Karte.

Das Konzil von Trient (1545–63) ist das herausragende Ereignis der frühen Neuzeit und es beeinflusste das katholische Leben der folgenden Jahrhunderte. Im Kanton Luzern war das Konzil Ausgangspunkt von Verordnungen über die Regelung von Glauben und Frömmigkeit.

Grosse Teile der damaligen deutschsprachigen Schweiz gehörten zum ausgedehnten Bistum Konstanz. Schon 1567 versuchte die Konstanzer Diözesansynode, durch vermehrte Visitationen die Konzilsbeschlüsse umzusetzen, allerdings nur mit geringem Erfolg. Wichtige Grundlagen für die Reform im Sinne des Konzils bildeten die Visitationsreise des Mailänder Erzbischofs Carlo Borromeo 1570 und jene von Nuntius Giovanni Francesco Bonhomini 1579–81 in die Schweiz. Die Innerschweizer Staatsmänner lernten den Mailänder Oberhirten kennen, als er die zu seinem Bistum gehörenden Tessinertäler visitierte. Die Berufung der Jesuiten 1574 nach Luzern und die Errichtung des dortigen Jesuitenkollegiums 1577 waren die Frucht seiner Reformbemühungen zusammen mit der Luzerner Regierung.

Neben der pädagogischen Arbeit im Rahmen des Jesuitenkollegiums widmeten sich die Jesuiten in der breiten Öffentlichkeit als Prediger, Beichtväter und als Volksmissionare. Der Provinzial P. Paul Hoffäus riet den Jesuiten in der Leuchtenstadt Luzern zur Diskretion im Auftreten. Sie sollten die Sitten des Volkes sorgfältig studieren, sich der Lauterkeit der Bevölkerung mit kluger Einfachheit anpassen und die Leute nicht mit Neuerungen überfordern, sondern sie mit guten Ratschlägen freundlich, aber entschieden für die katholische Sache gewinnen.

Schwerpunkt der Reform musste es sein, den Klerus zu einem vorbildlichen Leben anzuhalten. Carlo Borromeo hatte auf seiner Schweizerreise 1570 dem Klerus fast nur schlechte Noten erteilt. Eine der Hauptaufgaben war dessen Reform und die Sorge für die Heranbildung guter junger Priester. Der Luzerner Rat bekämpfte energisch das Konkubinat vieler Seelsorger wie auch die unbefriedigende seelsorgliche Betreuung der Bevölkerung und die schlechte Disziplin in den Klöstern. Der Autor beschränkt sich in seiner Untersuchung auf das Dekanat Willisau, das in direkter Nachbarschaft zum Territorium des protestantischen Berns lag. Nach hartem Durchgreifen zeichnete sich nach einigen Jahrzehnten eine Besserung der Zustände ab.

Die Jesuiten propagierten die Beichte als Heilmittel, und zwar nicht nur für die Seele, sondern auch für körperliche Gebrechen. Allerdings hielten sie sich sehr zurück, ihre Tätigkeit im Beichtstuhl direkt mit der Heilung physischer Leiden in Verbindung zu bringen. Denn sie wollten keinesfalls mit den Praktiken von sog. Versegnern und Geistheilern in Zusammenhang gebracht werden. Öfters gelangten die jesuitischen Beichtväter bei angeblichen oder wirklichen dämonischen Erscheinungen zum Einsatz, da sie in weiten Kreisen hohes Ansehen genossen. Oft unterstützten sie ihre seelsorgliche Tätigkeit durch die Anwendung von Sakramentalien. Dadurch konnten sie deren missbräuchlichen Verwendung einen wirksamen Damm entgegensetzen.

Allerdings erhielten sie scharfe Konkurrenz durch Personen, die in Nachahmung priesterlicher Verhaltensweisen das sog. «Versegnen» praktizierten. Unter diesem Begriff verstand man meistens Heilpraktiken, die mit Hilfe frommer Worte, religiöser Sprüche oder ausgefeilter Gebete («Boppelgebet») versprachen, Not zu lindern und zu heilen. Solche «Spezialistinnen» und «Spezialisten» wurden vom Volke etwa zu Rate gezogen, wenn offizielle kirchliche Segensangebote und Heilmittel nicht verfügbar waren, sich als ineffizient erwiesen oder aus irgendwelchen Gründen nicht erwünscht waren.

Die luzernischen Gerichte hatten ein scharfes Auge auf solche Personen. Nur wenn kein Malefizverdacht (Pakt mit dem Teufel) bestand, hatten die Angeschuldigten Chancen, vor Gericht der Todesstrafe zu entgehen. Im Gegensatz zu den Versegnern nahm der Rat die Ärzte und Apotheker unter seinen ausdrücklichen Schutz. In der konkreten Wirklichkeit des Volkslebens spielten die offizielle kirchliche Praxis, die Tätigkeit der Ärzte und Apotheker wie auch jene der Versegnerinnen und Versegner eine wichtige Rolle. Das Volk griff dort zu, wo es Heilung erhoffte.

Bei der Erforschung der Luzerner Volkskulturen zur Zeit der Katholischen Reform an der Wende des 16. zum 17. Jahrhundert wurden unweigerlich Grauzonen zwischen religiöser Reform und Magie tangiert. Dem Rezensenten fielen dabei eine Reihe merkwürdiger Ausdrücke auf, die unverständlich wirken. Was sollen etwa Begriffe wie «der Glaubensvirtuose Niklaus von Flüe» (49) oder «das Messopfer richtig aufbewahren» (81), die «Einsegnung der Hostie» (89), die «Anbetung der Heiligen» (131) oder «Laienpriester» (169) bedeuten? Eine gründliche Durchsicht durch einen theologisch versierten Fachmann hätte der übrigens sehr interessanten und gut dokumentierten Arbeit nur gut getan.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Malcolm Gaskill, *Witchfinders. A Seventeenth-Century English Tragedy*, London, John Murray Publishers, 2005, XVII+364 S., Ill. und Karte.

«But it was hard to shun superstition with Death peering through the window.» Schon um eines solchen Satzes willen muss man Malcolm Gaskill lieben, der über die seltene Gabe verfügt, mit aphoristischer Eleganz auf den Punkt zu kommen. In seinen Schilderungen lässt der britische Historiker, an dem ein Romancier verloren gegangen ist, die Vergangenheit bildhaft vor seinen Lesern auferstehen, ohne dass die Wissenschaftlichkeit darunter litte: Ein Blick ins Quellenverzeichnis genügt, um sich davon zu überzeugen. Eines der eindringlichsten Beispiele von Gaskills Schreibkunst in «Witchfinders» ist die überaus lebendige Darstellung der «Chelmsford assizes» (Essex) im Sommer 1645, eines unter anderen Umständen routinemässigen Gerichtstermins, an dem sich zentral bestellte Richter in die Provinz begaben, um am Ende eines langen Tages, in dessen Verlauf zwei Jurys zum Zuge kamen, Recht zu sprechen. Im besagten Sommer aber war nichts routinemässig, handelte es sich doch um den grössten Hexenprozess, der in England bis anhin über die Bühne gegangen war: Nicht weniger als neunundzwanzig «Hexen» hatten sich vor dem Assisengericht zu verantworten, von denen rund die Hälfte zum Tod durch den Strang verurteilt wurde – ein völlig atypisches Phänomen für ein Land, in dem Hexenprozesse endemisch vor sich her flackerten, ohne in der Regel je «kontinentale» Ausmasse zu erreichen.

Die «Chelmsford assizes» waren Teil der Hexenpanik, welche die Region East Anglia 1645–1647 heimsuchte. Der Krieg zwischen Krone und Parlament (1642–1648) hatte die bestehende Ordnung in ihren Grundfesten erschüttert, wovon auch das Justizsystem betroffen war. So kam es, dass plötzlich juristisch unbedarfte Männer zu Gericht sassen anstatt der üblichen Assisenrichter, deren Kenntnisse und Erfahrungen, vor allem aber deren Unabhängigkeit als Schutzwall gegen Massenhinrichtungen gedient hatten.

Im Herzen der angesprochenen Hexenpanik, die rund hundert Todesopfer forderte, standen zwei selbststylisierte «Hexenaufspürer», Matthew Hopkins und John Stearne, die auf Einladung und Kosten einzelner Gemeinden durch East Anglia zogen und mittels «searching» und «watching» vermeintliche Hexen entlarvten. Das «searching» bestand im Absuchen des Körpers nach verräterischen Malen, welche auf das Säugen eines «familiar spirit», d.h. eines persönlichen Dämons, mit Blut hinwiesen, das «watching» im Beobachten einer Verdächtigen, ob sich ihr ein Dämon in Tierform nähern würde. Zudem war

«watching» mit Schlafentzug verbunden, der meist zu den erstrebten Geständnissen führte. Weder «watching» noch «searching» wäre ohne die beflissene Beteiligung von Hilfskräften durchführbar gewesen, wobei zum «searching» auch Hebammen herangezogen wurden, die aufgrund ihrer Erfahrung natürliche Hautmale von unnatürlichen unterscheiden sollten. Dass die örtliche Rekrutierung von «watchers» und «searchers» zum Stillen von Rachegelüsten geradezu einlud, versteht sich von selbst.

Malcolm Gaskill hat sich in seinem Buch die Mühe genommen, die Schritte von Matthew Hopkins und John Stearne minutiös nachzuzeichnen und so die Diskussion über ein an sich nicht unbekanntes Geschehen auf eine neue Grundlage zu stellen. Dabei fällt die typologische Verwandtschaft der beiden Hexenjäger zu Hexenausschüssen auf, wie sie u.a. von Rita Voltmer für den Rhein-Maas-Mosel-Raum beschrieben worden sind («Monopole, Ausschüsse, Formalparteien. Vorbereitung, Finanzierung und Manipulation von Hexenprozessen durch private Klagekonsortien», in: Herbert Eiden und Rita Voltmer, Hg., *Hexenprozesse und Gerichtspraxis*, Trier, 2002, S. 5–67). Auch Hopkins und Stearne sammelten in lokalem Auftrag Belastungsmaterial gegen Verdächtige, das vor Gericht eingesetzt werden sollte. Damit standen sie nicht am Anfang des Prozesses, in dessen Verlauf jemand zu einer Hexe (seltener zu einem Hexer) gemacht wurde. Vielmehr dienten sie als Katalysatoren, die bestehende Gerüchte und Nachreden mit ihren «objektiven» Methoden erhärteten.

Der Autor widersteht der Versuchung, die beiden zu diabolisieren, sondern begreift sie vor dem Hintergrund einer von politischer, religiöser und sozialer Unrast geprägten Zeit. Entsprechend differenziert fällt sein Urteil über Matthew Hopkins aus: «an intransigent and dangerous figure, for sure, but a charismatic man of his time, no more ruthless than his contemporaries and, above all, driven by a «messianic desire to purify»» (S. 285).

München

Georg Modestin

S. Alfonso Maria de Liguori, Carteggio, I, 1724–1743, hg. von Giuseppe Orlandi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004 (=Edizioni Maggiori. Serie dell'Istituto Storico Redentorista – Roma), 840 S.

Vom 1839 heiliggesprochenen Volksmissionar, berühmten Moraltheologen, Kirchenlehrer (seit 1871) und Gründer des Redemptoristenordens Alfons Maria von Liguori (1696–1787) existierten bisher nur zwei anlässlich seines hundertsten Todesjahres erschienene unzulängliche und mehr hagiographischen Zwecken dienende Ausgaben der von ihm geschriebenen Briefe. Seitdem sind mehrere hundert Briefe des Heiligen und noch mehr an ihn gerichtete aufgefunden und grösstenteils auch ediert worden, allerdings an verstreuten Stellen. Eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Neuausgabe, welche auch die empfangenen Briefe enthalten sollte, drängte sich daher auf. Sie wurde vom Generalat der Redemptoristen vor zwanzig Jahren beschlossen. Nunmehr ist der erste, von einem Team unter Leitung des versierten Historikers Giuseppe Orlandi besorgte Band erschienen. Er reicht von 1724, dem Jahr, in dem Liguori nach einer zunächst erfolgreichen juristischen Karriere in den geistlichen Stand eintrat, bis 1743, ein Schlüsseljahr in der Geschichte des neuen von ihm gegründeten Ordens, der sich damals noch «Gesellschaft vom Allerheiligsten Erlöser» nannte. Damals übernahm Liguori nach dem Tod des ersten Protektors Falcoia auch nominell als Generaloberer die Leitung und erreichte die päpstliche und teilweise staatliche Genehmigung der Gesellschaft, die gleichzeitig damit den Grundstein zu ihrer später wichtigsten Residenz Pagani, zwischen Neapel und Salerno, legte.

Der vorliegende Band enthält 296 Briefe, 106 aus der Hand Alfonsos, 190 an ihn gerichtete, womit der Unterschied zu den früheren Editionen augenfällig wird. Aus der ersten Zeit ist wenig Relevantes erhalten, der Hauptteil der Briefe stammt aus den Jahren

1732–37, den eigentlichen Gründerjahren der neuen Kongregation. Die wichtige Korrespondenz setzt 1730 mit einem Paukenschlag ein, nämlich dem ersten Brief (Nr. 8) der Suor Maria Celeste Crostarosa, in dem diese dem späteren Heiligen ihre Visionen schildert, in denen sie das zukünftige neue geistliche Institut der Redemptoristen schauen konnte. Weitere folgen noch und damit wird die im Kloster Scala (bei Amalfi) lebende Nonne zu Liguoris geistlicher Schwester, in einem gegenseitigen Geben und Nehmen, ähnlich wie dies bei anderen grossen Ordensgründern (Benedikt, Franziskus) der Fall war. Allerdings tritt schon wenig später eine Entfremdung ein, als nämlich Maria Celeste sich weigerte, weiterhin den erwähnten Falcoia als geistlichen Führer zu nehmen, was Alfons zu zwei langen Mahnbriefen veranlasst (Nr. 52 und 63). Dennoch sollte die Nonne, neben anderen, auch später, bis zu ihrem Tod (1755), noch grossen Einfluss auf den Ordensgründer ausüben. Tommaso Falcoia, seit 1730 Bischof von Castellammare di Stabia, spielte in den Anfangsjahren der neuen Gesellschaft eine ebenso wichtige Rolle, er war auch Liguoris geistlicher Führer und der unermüdliche Antreiber hinter dessen missionarischen Unternehmungen auf der amalfitanischen Halbinsel, ständiger wichtiger Ratgeber und erster Protektor der neuen Gesellschaft, einflussreich, aber auch etwas selbstherrlich. Von ihm stammt der Löwenanteil, nämlich 91 der damals an Alfons gerichteten Briefe. Umgekehrt sind nur 11 erhalten. Dazu ist zu bemerken, dass Liguori keine Kopien der versandten Briefe anzufertigen pflegte, die Korrespondenz also generell fragmentarisch ist. Grossen Platz nimmt der Briefwechsel mit seinen ersten Mitbrüdern, aber auch anderen Klosterfrauen, ein. Von den ersteren war in der Regel einer in Neapel, wodurch man über die der neuen Gesellschaft günstigen oder ungünstigen Stimmungen in der Hauptstadt orientiert war.

Liest man sich in die Briefe ein, so sieht man bald, dass hier, um 1730–40 in Süditalien, bei aller gelebten Devotion, nicht frommer Augenaufschlag und aszetische Abtötung (vgl. die daran geübte Kritik in vielen Briefen), geistreiche religiöse Schriftstellerei und weltabgewandte Mystik regierten, sondern sich ganz praktische Probleme stellten, nämlich dasjenige der völlig unzureichenden Seelsorge auf dem Lande (während es in den Städten von Klerikern nur so wimmelte). Falcoia und Liguori hatten sie erkannt und dieser bemühte sich nun mit seinen Volksmissionen, die ihn kreuz und quer durch das Gebiet unmittelbar südlich von Neapel führten, um Abhilfe. Uns tritt also ein Heiliger entgegen, der mit beiden Beinen auf dem Boden stand, bei dem gelegentlich auch die Leidenschaften hochgingen und Zwistigkeiten nicht ausblieben. Zur damaligen Hauptarbeit Alfons', nämlich zum konkreten Ablauf und zu Details der Missionen, geben die Briefe allerdings verhältnismässig wenig her. Doch fällt die ungekünstelte, mit Dialektausdrücken durchsetzte Sprache des Neapolitaners und seiner Korrespondenten auf; es war eines ihrer Hauptanliegen, mit dem einfachen Volk verständlich umzugehen. Interessant sind auch kleine Details, so etwa, dass Alfons in jedem vertraulichen Brief zu der Anrufung an Jesus, Maria und Joseph auch diejenige an Teresa von Avila setzt, womit wiederum die Bedeutung der weiblichen Religiosität für ihn deutlich wird. Aus den Briefen der ersten Jahre geht aber auch deutlich hervor, dass das neue Institut zunächst keine Erfolgsgeschichte war. Mehrmals mussten der Sitz der noch kleine Kongregation (zunächst in Scala) gewechselt und erste Zweigniederlassungen wieder aufgegeben werden, auch verliessen verschiedene Mitbrüder die anstrengende geistliche Arbeit bald wieder. Dazu kamen die üblichen Finanzprobleme und Konkurrenzangst anderer Orden.

Die Edition richtet sich nach den Grundsätzen zurzeit in Italien laufender ähnlicher Unternehmungen (Tanucci, Muratori). Sie ist vorbildlich und lässt eigentlich keine Wünsche offen. Eine ausführliche Einleitung orientiert über das bisherige Schicksal des Briefwechsels und gibt statistische Angaben zum ersten Band, sowie Hinweise zu damaligen Zeit- und Massangaben. Nach dem kommentierten Textabdruck in chronologischer Reihung folgen Angabe der Fundorte, frühere Abdrucke, Hinweise zu Zitierungen in der Literatur, eine Bibliographie, Kurzbiographien der Korrespondenten, ein Glossar der Dia-

lektausdrücke, eine ausführliche chronikalische Übersicht von 1724–43, Indizes der Personen, Orte, Empfänger und Absender, sowie ein Verzeichnis der Briefe samt Regesten, welche das fehlende Sachregister im grossen ganzen ersetzen können. Manchmal wurde fast zuviel des Guten getan, was zu Verdoppelungen führte: Neben der chronikalischen Übersicht etwa ist für jedes Jahr auch noch den Texten eine kurze Übersicht der Ereignisse vorangestellt, und die Dialektwendungen werden neben dem Glossar auch in den Fussnoten alle schon erklärt.

Für die hoffentlich bald erscheinenden Folgebände werden sich den Herausgebern noch einige knifflige Probleme stellen. Der aktive und rastlos tätige Alfons von Liguori wandte für seine Korrespondenz wenig Sorgfalt auf und liess später (nicht im vorliegenden Zeitraum) vieles von seinen Mitarbeitern und Sekretären schreiben, bestenfalls nach Diktat, manchmal aber unterschrieb er auch einfach Blankoblätter! So weiss man nicht immer genau, was wirklich von ihm stammt; sein Vertrauen wurde auch missbraucht. Ein anderes Problem ist, dass vor allem aus der Zeit seiner Wirksamkeit als Bischof von Sant' Agata de' Goti (1762–1775) – ein Amt, das ihm widerstrebte – oder im Verkehr mit seinem Verleger Remondini relativ viel nicht sehr interessante Dienstkorrespondenz erhalten ist, womit sich wohl doch das Problem der Auswahl stellt. So oder so kann man dem Editionsunternehmen nur einen guten weiteren Fortgang wünschen. Und ebenso eine interessierte Leserschaft, denn die Briefe sind geeignet, das verfestigte Bild eines zu Zeiten hochverehrten, dann wiederum eher geringgeschätzten Morallehrers etwas zu korrigieren.

Ursellen/Bern

Peter Hersche

Erika Hebeisen, *leidenschaftlich fromm. Die pietistische Bewegung in Basel 1750–1830*, Köln, Böhlau-Verlag, 2005, 334 S.

Erika Hebeisen stellt in ihrer Dissertation «leidenschaftlich fromm», die an der Philosophischen Fakultät der Universität Basel angenommen wurde, «die pietistische Bewegung in Basel 1750–1830» dar – so lauten Titel und Untertitel. Dabei stützt sie sich u.a. auf handschriftliche Quellen aus dem Archiv der Fabrikantenfamilie Brenner, der Pfarrfamilie Burckhardt, des Archivs der Brüdersozietät Schweiz und des Staatsarchivs Basel (Ratsprotokolle, Kirchenarchiv «Separatisten», «Pietisten») sowie auf gedruckte Schriften wie Leichenpredigten.

Hebeisen lässt sich bei ihrer Untersuchung von der Hauptfrage leiten: «Wie wurden Männer und Frauen in der Zeit, die als «Aufbruch in die Moderne» gilt, zum Pietisten bzw. zur Pietistin (gemacht)?» (2) Sie beschreibt die sozialen Veränderungen der pietistischen Bewegung in Basel als Vergesellschaftung oder Institutionalisierungsprozess. Aus der radikalpietistischen Bewegung seien Sozietäten und schliesslich Institutionen wie die Basler Missionsgesellschaft entstanden. Dabei nimmt die Autorin verschiedene Generationen und Geschlechter in den Blick. Insbesondere untersucht sie, am Beispiel ausgewählter Männer, Frauen und Kinder aus dem bürgerlich-pietistischen Milieu der Stadt Basel, wie diese ihre Religiosität angeeignet haben. Dass Quellen v.a. über Frauen schweigen, reflektiert sie mit. Hebeisen löst das Image der Frommen aus der Gegenüberstellung «traditionell-religiös/modern-areligiös» (18) und der kirchengeschichtlichen Eingrenzung. Sie versteht pietistische Religiosität als Kultur und als Praxis. In Teil I erläutert Hebeisen den Forschungsstand. Teil II befasst sich mit der Bildung der radikalpietistischen Bewegung in den 1750er Jahren und ihrem Frömmigkeitsstil. Teil III stellt die Tradierung der pietistischen Frömmigkeit v.a. innerhalb der Pfarrfamilie Burckhardt über mehrere Generationen dar. In Teil IV werden die Schlussfolgerungen gezogen.

Hebeisen zeigt auf, dass PietistInnen die Vergesellschaftung und die sozialen Praktiken auf eine Art und Weise vorantrieben, die modern waren. Als Beispiel sei erwähnt, dass im Dezember 1750 12 Männer und Frauen sich mit ihrem Glaubensbruder, Jean Mainfait, der am Pranger stand, unterhielten und diesen dann bei der Ausschaffung demonstrativ bis vor das Stadttor hinaus begleiteten. Mainfait war verurteilt worden, weil er Verstorbene nach dem Vorbild der ersten Christen ausserhalb des Friedhofes begraben und obrigkeitliche Befehle nicht befolgt hatte. Gemäss Hebeisen taten die Radikalpietisten eine neue Weltsicht kund, was den öffentlichen Raum, eine politische Praxis und die individuellen Frömmigkeitsformen betraf.

Bei den darauf folgenden Verhören forderten die Radikalpietisten, eigene Versammlungen abhalten zu können. Sie weigerten sich, das Abendmahl in der Kirche zu besuchen, weil sie den Pfarrern den richtigen Glauben absprachen. Die Obrigkeit indessen hielt am obligatorischen Abendmahlsbesuch fest und verbot die pietistischen Versammlungen. Gegen Ende des Jahres 1753 schaffte die Obrigkeit vermehrt Radikalpietisten, mit denen sie teilweise verwandt war, aus der Stadt aus oder warf sie ins Gefängnis. Allerdings passten die Radikalpietisten ihre Frömmigkeitspraxis dem äusseren Druck vorerst nicht an. Selbst während der Gefangenschaft änderten sie ihre Gesinnung nicht.

Als Folge der obrigkeitlichen Disziplinierung begann jedoch in den 1760er Jahren die Vergesellschaftung der pietistischen Bewegung in Basel, von der lediglich in männlichen Lebensläufen berichtet wird. Drei radikalpietistische Söhne des Basler Grossrats Johannes von Brenner waren nach ihrer Rückkehr aus Exil und Gefangenschaft Mitbegründer der pietistischen *Versammlung der ledigen Brüder*, die von der Obrigkeit geduldet wurde. Anfang der 1780er Jahre waren sie als Laien bei der Gründung der *Deutschen Christentumsgesellschaft* mit dabei und waren abwechselnd im Vorstand als Kassiere tätig.

Die Autorin weist darauf hin, dass die pietistische Religiosität zu einem grossen Teil in den Familien tradiert wurde. Während der Basler «Separatistenprozesse» allerdings wurde die Grossfamilie Brenner stark herausgefordert, kümmerten sich beispielsweise die drei ledigen Radikalpietistinnen nicht um die Familienehre, als sie auf das Entgegenkommen der Obrigkeit nicht eingingen und stattdessen den Gefängnisaufenthalt vorzogen. Eine Generation später wurde die Pfarrfamilie Burckhardt mit ihrem Haupt Johann Rudolf Burckhardt (1738–1820) wegen ihrer pietistischen Gesinnung als Gemeinschaft nicht mehr in Frage gestellt. Obwohl innerhalb der Familie verschiedene Frömmigkeitsrichtungen auftauchten, hielten die Glieder solidarisch aneinander fest.

Hebeisen stellt die These auf: «Frömmigkeit macht Geschlecht» (293). Im «Separatistenprozess» wurden die jungen Frauen milder behandelt als ihre männlichen Kollegen. Nachdem aber die Radikalpietistinnen die milde Strafe abgelehnt hatten, wurden sie um so härter bestraft. Mit ihrer Frömmigkeitspraxis repräsentierten sie nämlich eine Geschlechterordnung, die die damalige Gesellschaft bedrohte.

Während die Söhne der Familie Burckhardt eine gut bürgerliche Allgemeinbildung genossen, wurden die Töchter stärker religiös geprägt und vor allem auf ihre Rolle als Ehefrau und Mutter vorbereitet, beispielsweise im herrnhutischen Töchterpensionat Montmirail.

Hebeisen zeigt auf, dass die in der Untersuchung dargestellten Pietisten diese Lebensweise im Elternhaus angeeignet hatten, aber im Verlaufe ihres Lebens den Frömmigkeitsstil auch ändern konnten. Die Geschwister Brenner wuchsen in einem pietistischen Elternhaus auf, schlossen sich in den 1750er Jahren der radikalpietistischen Bewegung an und wechselten in den 1760er Jahren entweder zur Herrnhuter Brüdersozietät oder über Sozietäten zur Christentumsgesellschaft. Die Familie Burckhardt war durch den Vater von der pietistischen Religiosität der Christentumsgesellschaft und durch die Mütter von der Religiosität der Basler Brüderunität beeinflusst. Die 16 Kinder eigneten sich die Religiosität im Elternhaus verschieden an. Die einen tradierten die christliche Lebensweise

des elterlichen Hauses weiter, die anderen machten sich die herrnhutische Frömmigkeit zu eigen, indem sie sich einer herrnhutischen Gemeinschaft anschlossen. Wieder andere distanzierten sich vom elterlichen Glauben, ohne allerdings die familiären Beziehungen als solche zu vernachlässigen.

Hebeisen beschreibt die einzelnen Pietisten und Pietistinnen lebendig. Für mich als Theologin zeigt sich aber auch, dass die rein historischen Kategorien vieles zu erhellen vermögen, aber nicht genügen, um eine religiöse Bewegung darzustellen.

Wettingen

Christine Stuber

Friedrich Wilhelm Graf, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*, München, Beck Verlag, 2006, 99 S.

Religionspolitische Streitigkeiten häufen sich in den letzten Jahren. Öffentliche Debatten entstanden um das Tragen des Kopftuchs, um die obligatorische Teilnahme am Schwimmunterricht für muslimische Mädchen, um Ausnahmen aus dem tierquälerischen Schächtverbot. Sogar das Helmtragen beim Motorradfahren wurde für britische Sikhs aus religiösen Gründen zum Problem. Nicht nur in Deutschland mit seiner langen Tradition der Verrechtlichung religiöser Konflikte, sondern in den meisten westlichen Staaten traten im letzten Jahrzehnt die Geltungsansprüche der Religion in Konkurrenz zur staatlichen Gesetzgebung. Sie richteten sich weniger gegen das Staatskirchenrecht, ein Rechtsgebiet, das auch innerhalb der Rechtswissenschaft immer weniger Aufmerksamkeit findet, sondern sie zielten auf Fragen des Gemeinwohls und der kulturellen Identität einer Rechtsordnung. Standen religiöse Fragen auf dem Spiel, ging es zumeist auch um die Grundregeln des Zusammenlebens.

Zu den zahlreichen Stimmen in diesen Debatten hat sich jetzt diejenige des Münchener Theologen und Historikers Friedrich Wilhelm Graf hinzugesellt. Graf wählt die Perspektive des Gesetzesbegriffes, um die verwirrende Vielfalt der gegenwärtigen Religionsdebatten zu analysieren. Er tut dies durchweg unter einer theologischen und historischen Doppelperspektive, die sowohl den religiösen Gehalt als auch den historisch-politischen Hintergrund benennt. Der Textaufbau folgt einem liturgischen Schema: Dem Introitus folgen das Methodencredo, die Gesetzeslesung, die Zehn Gebote, die Verfassungspredigt und schliesslich der Segen. Graf schreibt mit grosser essayistischer Sprachkraft, wenn er etwa von «verwitterten Religionszeichen» spricht, die niemand mehr zu lesen versteht.

Seine Doppelperspektive kennzeichnet auch die methodische Herangehensweise. Graf neigt dazu, in der historischen Debatte den kulturprotestantischen Theologen zu geben, gleichzeitig aber unter Theologen entschlossen zu historisieren. Die zehn Gebote, also das titelgebende Vermächtnis des Moses, analysiert er als Mischung aus «justitiablen Verbot und ethischem Appell». Minutiös zeichnet er die Temporalisierung der religiösen Semantik nach, die Ergänzung der Offenbarung durch das Buch der Natur. Das göttliche Gesetz wird so um das Naturgesetz ergänzt. Das Einwandern der Gesetzessemantik in die Wissenschaften, die Politik und das Recht erinnert an das jüngst von Michael Stolleis untersuchte «Auge des Gesetzes». Graf kommt hier zu ähnlichen Beobachtungen. Am Ende dieser Entwicklung steht für ihn die Vermischung religiöser und politischer Semantiken, der er in der Tendenz einen katholischen Anstrich gibt.

Die eigentliche politische und gegenwartsbezogene Pointe seines Textes ist aber seine Kritik an Ernst-Wolfgang Böckenfördes berühmtem Diktum, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann. Diesem Böckenförde-Dilemma gilt seine besondere Aufmerksamkeit. Die vorpolitischen Grundlagen der Politik werden gerne religiös in dem Sinne gedeutet, dass die Politik eben doch auf die Religion verwiesen ist. Dahinter wittert Graf immer noch die Herrschaft ultramon-

taner Kleriker und bescheinigt diesem Diskurs eine «kontraproduktive Klerikalisierung der ethischen Konfliktdiskurse». Kulturprotestantisch verteidigt er die säkulare Eigenlogik des modernen Staates wider alle Einreden seiner ethischen Verbesserer. «Der Rechtsstaat hat dafür Sorge zu tragen, dass die in der gleichen Freiheit aller gründende Neutralität auch subjektiv erlebbar wird.» (87) Diese Argumentation gegen den Moralterror der Religionen kritisiert einerseits jede Vermischung staatlicher Politik mit religiöser Moral, andererseits mündet sie in den Appell, auch religiöse Minderheiten wie Muslime in den Religionsdiskurs einzubeziehen.

Dieses Ergebnis kommt einer nachträglichen Rechtfertigung der kulturprotestantischen Perspektive des Autors gleich, die er am Anfang selbst beschreibt. Das Problem des Textes ist aber ein methodisches. Eine Analyse der Religionsdebatten in modernen Gesellschaften aus der Perspektive des Gesetzesbegriffes nimmt notwendig eine Verkürzung der Debatte vor. Nicht die Binarität der Befolgung und Nichtbefolgung von Gesetzen steht im Zentrum dieser Auseinandersetzungen, sondern die Frage nach den sozialmoralischen Ressourcen moderner Gesellschaften, mithin die Frage nach den Gestaltungsprinzipien des sozialen Raumes, nicht aber nach der Ethisierung des individuellen Verhaltens. Die Frage, was moderne Gesellschaften zusammenhält, steht auch dann noch unbeantwortet im Raum, wenn man mit Graf vor der Herrschaft der religiösen Moraldefinitoren warnt. Theologen haben dazu mehr zu sagen.

Fribourg

Siegfried Weichlein

Säkularisation und Säkularisierung 1803–2003. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 38 (2003), hg. von Heiner Marré/Dieter Schümmelfeder/Burkhard Kämper, Münster, Aschendorff, 2004, 164 S.

Bei den Termini der Säkularisation und Säkularisierung handelt es sich gemäss Christian Starck (Tagungsleiter der Gespräche) um äusserst schwierige Begriffe, wobei hinzukommt, dass zweiterer noch um einiges schwieriger zu fassen sei (6). Unter anderem damit führt Starck in die Tagung «Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 2003» ein, die im hier zu besprechenden Band schriftlichen Niederschlag gefunden hat. Denn Säkularisierung sei ein ambivalenter und schillernder Begriff, je nach Ausgangspunkt auf der Ebene kultureller und religiöser Betrachtung positiv oder negativ konnotiert, besitzt rechtliche Facetten und dient weiterhin als wissenschaftlich-soziologisches Analyseinstrument.

Die drei hier publizierten Artikel von renommierten Autoren und Wissenschaftlern, nämlich Hans Maier, Heinrich de Wall und Franz-Xaver Kaufmann, vermögen eine Antwort auf das gestellte Thema zu geben – sowohl in historischer, juridischer und kultursoziologischer Hinsicht. Vorab sei festgehalten, dass die an die Vorträge anschliessenden Diskussionen, die auch im Buch wiedergegeben sind, eine enorme Bereicherung für den Leser bieten und nebenbei ein lebendiges und wissenschaftlich profundes Bild des Diskurses im Rahmen der Essener Gespräche vermitteln. Die Register im Anhang zu Stichwörtern und Personen runden das insgesamt positive Bild weiter ab.

Nun aber kurz zu den einzelnen Autoren: Hans Maier stellt seinen historischen Beitrag unter die Frage: *Was war Säkularisation und wie lief sie ab?* (7–30). Er geht zuerst auf den Reichsdeputationshauptschluss in Regensburg ein, der das heilig-römische Reich deutscher Nation an seinem Ende neu ordnete – so wechselten im Prozess der Revindierung von staatlichen Grenzziehungen von Klein(st)staaten hin zu Staaten mittlerer Grösse («Flurbereinigung», 8) über 3 Millionen Menschen die Staatszugehörigkeit – und vor allem das Ende der reichskirchlichen Ordnung bedeutete, die auf die Zeit der Ottonen zurück ging. Es war eine «Revolution von oben» (10) mit ausgeprägter Aversion gegen

Orden und Klöster: «In einer Welt, die in rascher Wandlung begriffen war, war die herausfordernde Nachhaltigkeit der klösterlichen Kultur fast eine Provokation» (10), wie Hans Maier schreibt. In weiterer Folge zeichnet dieser die Begriffsgeschichte des Wortes «Säkularisation» (vgl. CIC 1983, can. 684) nach, deren ursprüngliche Bedeutung den Übergang vom Ordenskleriker zum Weltpriester ins Auge fasst, einen Vorgang, der immer mit «Problemen» versehen ist: «Die Durchlässigkeit «nach oben» macht keine Schwierigkeiten. Schwierig aber ist der Rückweg, und er war es immer.» (15) Dies gilt umso mehr für den so genannten 3. Stand im christlichen Gefüge, den der Orden, deren Position auch und vor allem im Zeitalter der Revolutionen und Säkularisationen zur Disposition stand. Auch und nicht zuletzt deshalb, weil er der kirchlich-weltlichen Obrigkeit, sprich den Bischöfen, selbst ein Dorn im Auge war. In seinem letzten Punkt zeichnet Maier dann den Weg des modernen säkularen Staates (und vice versa auch der sich im Rahmen der *libertas ecclesiae* emanzipierenden Kirche) nach, der in unseren Breiten u.a. mit 1803 grundgelegt wurde, also im Reichsdeputationshauptschluss, der «– wie fast jedes Ereignis der Geschichte – Gewinne und Verlust in sich schließt. Auf der einen Seite das wohl unvermeidliche Ende geistlicher Herrschaft im Reich – auf der anderen Seite die durch den Untergang des «stiftischen Deutschland» bewirkte inferiore Position der Katholiken im 19. Jahrhundert. Auf der einen Seite der Schritt aus der kleinräumigen Herrschaftsdichte der älteren Zeit zu größeren, einheitlich verfassten Staaten, auf der anderen Seite ein sichtbarer Verlust an regionaler Durchformung, kultureller Durchdringung kleiner und kleinster Einheiten, was zu einer Regression vor allem der Entwicklung des flachen Landes und der Landbevölkerung führte. Auf jeden Fall war das Ergebnis ambivalent.» (25, zu Fragen der Erziehung und Bildung, vgl. die dokumentierte Diskussion, 42, später 77, 78)

Das zweite Referat im Rahmen der Essener Gespräche von 2003 geht auf den Juristen Heinrich de Wall zurück und lautet: *Die Fortwirkung der Säkularisation im heutigen Staatskirchenrecht* (53–79); dieses widerlegt die landläufige Meinung, dass das Kirchenrecht bzw. Religionsrecht eine trockene Begriffsspalterei sei. Das Referat selbst hat auch eine umfangreiche Diskussion ausgelöst. De Wall zeigt die Vieldimensionalität der Säkularisation von 1803 auf, wenn er verfassungspolitische Auswirkungen (von da an scheidet «Kirche», einseitig durchgesetzt, als Akteurin auf der Ebene der Verfassungspolitik aus; 56–58), solche auf das Staatskirchenrecht (es fällt nun in die Kompetenz der Länder, 58–59), die individuelle Religionsfreiheit (Säkularisation als «Katalysator der Gewährleistung von Religionsfreiheit» im modernen Sinne, 59–60) bzw. auf Religionsgemeinschaften (u.a. die wachsende Bedeutung des hl. Stuhls als Vertragspartner, 60–63), auf vermögensrechtliche Fragen (63–77) und kulturelle und soziale Belange (77–79) unterscheidet. Auf die vermögensrechtlichen Belange wird ein Fokus gelegt, diese scheinen auch zeitlos brisant und sind in Deutschland in den letzten Jahren immer wieder Gegenstand der politischen Diskussion, v.a. was die «Staatsleistungen» an die Kirchen betrifft (vgl. auch die anschliessend dokumentierte, überaus angeregte und anregende Diskussion, 83–101, die den Umfang des Referats selbst überbietet). Hier betritt man einen sehr heiklen Bereich, den de Wall akribisch und ungemein vielgestaltig und differenziert aufarbeitet. Mit Blick auf die heutige Situation resümiert de Wall ganz allgemein: «Die Fortwirkungen der Säkularisationen [auf das Staatskirchenrecht, Vf.] sind allerdings eher mittelbarer Natur. Insofern teilen auch die Säkularisationen das Schicksal aller historischen Vorgänge. Die Vergangenheit ist zwar in vielem noch gegenwärtig, man kann aber die gegenwärtigen Zustände, auch im Staatskirchenrecht, nicht allein auf einen bestimmten Vorgang zurück führen.» (78) Die Säkularisation ist also in eine allgemeine Entwicklung der Säkularisierung von Recht und Verfassung einzuordnen. Mit dem Begriff der Säkularisierung können wir auf den letzten Beitrag überleiten: Franz-Xaver Kaufmanns *Gegenwärtige Herausforderungen der Kirchen durch die Säkularisierung* (103–125). Dieser präsentiert mit Walter Kasper den Terminus der Säkularisierung als «kulturdiagnostischen Schlüsselbegriff»

(104) mit ambivalenter Bewertung, auch innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Er führt an, dass gelegentlich von einer «Selbstsäkularisierung der Kirchen die Rede» (105) ist, um dann zu fragen, «inwieweit das Projekt einer säkularen «Gesellschaft» das letzte Wort der Weltgeschichte ist» (105), auch weil andere Weltreligionen in den «Horizont des europäischen Religionsverständnisses» (106) rücken. Kaufmann zeichnet ein vielgestaltiges, aber kohärentes und profundes Bild einer Entwicklung, in der «die Kirchen als organisierte Repräsentanten der christlichen Tradition in Zukunft nur noch geringe glaubensmäßige Unterstützung seitens ihrer Mitglieder erwarten» können. «Das bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, dass sie in ihrer Existenz gefährdet wären. Vielmehr bringt es gerade die zunehmende Institutionalisierung von «Religion» auf Weltebene mit sich, daß der Organisationsgrad von Religion tendentiell zunimmt und die Konkurrenz der religiösen Organisationen auch ihre Existenz stabilisiert.» (125) Nach der rechtlichen Perspektive de Wails ist diejenige von Kaufmann eher spekulativ, Klaus-Dieter Grunwald spricht in einem Bildwort innerhalb der Diskussion davon, dass Kaufmann «den sicheren Hafen verlassen und sich auf die offene See hinausbegeben» (132) habe. Nichtsdestotrotz ist und bleibt Kaufmann vor allem für Theologen ein Wissenschaftler und Denker, an dem man nur schwer vorbei kann, und der spannende, wenn auch provokante Anregungen liefert, z.B. in seinem Vorschlag, «allen katholischen Theologen 10 Jahre lang das Wort «Kirche» und allen evangelischen Theologen 10 Jahre lang das Wort «Religion» zu verbieten, um das Abkürzende dieser Rede, was auch ein Verdecken ist, aufzubrechen.» (142, 143).

Das vorliegende Werk ist trotz des eher bescheidenen Umfangs einerseits eine fundierte Lektüre mit befruchtenden Gedankengängen und reichhaltigen Informationen, die aber niemals auseinander zu fallen drohen, und andererseits ein Lesevergnügen, nicht zuletzt wegen des Abdrucks der Gespräche als Anfragen an die Hauptreferenten und deren Antworten – «Essener Gespräche» von hoher Qualität.

Fribourg

David Neuhold

Michael Geyer/Hartmut Lehmann (Hg.), *Religion und Nation – Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2004 (=Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, hg. von Hartmut Lehmann, Bd.3), 474 S., brosch.

There was a time when the complex, sometimes contradictory relationship between the nation and religion was virtually ignored by historians. Or alternatively, along with many social scientists, they tended to assume that the rise of nationalism and the decline of religion automatically went hand-in-hand, the former acting as a kind of substitute for the latter. In recent years, that has begun to change and this extensive volume makes an interesting contribution to a burgeoning field. It brings together eighteen articles arising from a series of research meetings organised by the University of Chicago and the Max-Planck Historical Institute in Göttingen; the contributors are all professionally based either in the U.S.A. or Germany, and are mostly younger scholars presenting new research. This «transatlantic exchange» helps produce a degree of comparative perspective, but it should be noted that the majority of contributions deal with different aspects of German history. The format of the volume is bilingual, with contributions in either English or German.

Michael Geyer opens the volume with an effective overview of recent work, and identifies three main themes at the forefront of current scholarly concern: the secularisation of society, the (re-)confessionalisation of society, and the sacralisation of the nation. He further suggests that the contributions gathered here place new emphases and expand the field thematically and comparatively. The volume is then split into five sections (albeit the

demarcations are somewhat loose in places), which look at: the «second confessional age» (I), internal conflicts within confessions (II), ethnicity, nationality and religious belonging (III), religion as a supranational force (IV), and political religions in Germany (V).

In section one, Kevin Cramer points to the differences in Germany between Catholic and Protestant interpretations of the Thirty Years Wars, while Robert Hogg explores the religious aspect to the war of 1866 between Austria and Prussia. Focusing on Silesia, he suggests how a smear campaign in the conservative Prussian press failed both to whip up anti-Habsburg hysteria and to drive a wedge between the confessions; Catholics maintained their sense of belonging to the state, while focusing their energies on the vital issue as to what path the latter would follow regarding church-state relations. Doris Bergen's thoughtful piece argues that Germanness and Christianity were mutually reinforcing over the short term of modern German history, above all from the Napoleonic Wars onwards, but were reciprocally undermining over the long term. She concentrates in particular on the Nazi period, and concludes that older notions of Germanness were discredited as a result of World War II, while asserting that the credibility of Christianity declined too, due to its alliance with National Socialism. Tamara Neumann's fascinating essay on religious nationalism, violence and the Israeli state argues that, by underpinning the settlement policies of fervent believers in the occupied territories, the secular Israeli state has placed itself in an acute dilemma, where both sides are pursuing contradictory aims – the former relating to a national religious community, the latter to those of territorial sovereignty.

Section two overlaps in many respects with the first, highlighting as it does confessional differences in German society. Here, Thomas Schulte-Umberg confronts the triad «Berlin-Rome-Verdun». He suggests that, despite the spread of ultramontanism, German Catholic clerics felt part of the nation, as would be shown in the First World War, although his evidence and analysis in this last section is far too brief. Two essays by Keith Pickus and Lisa Swartout explore how religious and confessional differences affected perceptions of Germanness: Pickus examines the «otherness» of Catholics and Jews, while Swartout discusses the impact of a «secular, Protestant, German university culture» (175) on the same two minorities. The section ends with a perceptive discussion of the 'war of the crosses' at the Auschwitz memorial site by Geneviève Zubrzycki. She looks at the four main strands of Catholicism in post-1989 Poland and examines their links to Polish national identity within an overall context of decline in support for Catholicism.

In practice, the next section also explores confessional differences in perceptions of national identity, but – like Zubrzycki's essay – delves more profoundly into the connections between religion and nation. In one of the best pieces in the collection, James Bjork engages extensively with the theoretical literature on the subject, in a way which disappointingly few of the other contributions do. Looking at Catholicism and national conflict in the Silesian borderland in the early twentieth-century, he points to the problematic hegemony of national categories in studying the history of religion in this area, and finds that a form of national «ultraquist» (219) position pertained among much of the population in this industrial and strongly Catholic region. Elsewhere, Klaus Buchenau demonstrates how the political nationalisation of religion among the Croats was essentially a product of their experiences in interwar Yugoslavia, while Paul Hanebrink skilfully analyzes the situation in Hungary for the same period, where there occurred a conflation of nation, religion and anti-Semitism, as Hungarian society sought to come to terms with the catastrophe of 1918. Despite competition between Catholic and Protestant religious leaders, a nationalist, redemptive agenda emerged whereby Jews were now placed outside the Hungarian nation, in stark contrast to their successful integration in the pre-1914 period.

Section four considers the volume's themes from an alternative direction, exploring the «supranational» dimension of religious cultures. Sarah Stein's clever discussion of Jewish languages and cultures in the Russian and Ottoman Empires makes a series of forceful observations, maintaining: firstly, that religious cultures may be simultaneously «transnational» and regional; secondly, that the creation of print cultures in ethnic vernaculars does not necessarily facilitate nationalism; and lastly, that there was a form of middle way between acculturation and nationalism, whereby important aspects of Jewish culture could be preserved without this leading to nationalism. Roland Löffler provides a competent investigation of the relationship between evangelical Protestantism and support for German minorities outside Germany during the Weimar Republic and the Third Reich, but it is puzzling to find this article in a section on «religion and supranationalism» for such does not appear to be the case here. More relevant in this context is Ronald Granieri's discussion of Catholic supranationalism and the sublimation of German nationalism after 1945, in which he shows how «European integration offered Germans, especially German Catholics, a chance to reconstitute politics after the collapse of traditional nationalism» (362), although this was to be undermined by the emergence of a German «Gaullism» as the wider ambitions of the supranational project were not realised.

The final section proves to be the least well-focused. Ingo Wiworja makes some interesting points in discussing the role of scholarship on ancient history for conceptions of German identity in the nineteenth century, through notions such as that of the «chosen people» or the myth of the German tribes fighting against the Roman Empire. However, there is too little sense of how this amounted to a form of «political religion». By contrast, Richard Steigmann-Gall goes right to the heart of the matter in a dazzling, lucid essay on whether National Socialism was a political religion, as revived theories of totalitarianism would have it, or more simply a «religious politics». Steigmann-Gall asks some telling questions, of the kind which might help focus future research and he does so in a way that this volume as a whole never quite does. What, for example, «exactly constitutes «religion», such that both Christianity and Nazism can be considered two equally valid examples of it? By what means can we demonstrate that one form of identity – being national – must necessarily impinge upon and usurp another form of identity – being Christian? [...] Can politics be *religious* without being *religion*?» (392–3) Finding the work of scholars such as Michael Burleigh unconvincing, Steigmann-Gall asserts firstly, that the «pagan» elements of Nazism were marginal to the mainstream of the movement, and secondly, that most Nazis did not view their movement as a replacement for Christianity, but rather as a means of restoring and purifying it. The section concludes with a well-executed analysis of the apparent success of the socialist «consecration of youth» in the German Democratic Republic by Sigrid Schütz, and a comparative, rather abstract contribution by David Bates on the place of legitimacy and legality in the «political theology» of the democratic state.

In a volume of this size, it does not surprise that the depth of the contributions is uneven; some rehearse familiar aspects of the confessional landscape in Germany, and others are unable to develop more profound arguments in the space provided. While some of the individual pieces are highly stimulating, the volume does not hang together that coherently. Lehmann's brief afterword is little more than a description of the research projects giving rise to the present volume, when one would really have wished for a much more forceful conclusion that brings together the different areas studied. The comparisons with the German case, though welcome, remain somewhat random, and the volume lacks a firm sense of direction. If this is therefore a worthwhile collection in providing a survey of the vitality of the field, it perhaps falls short in terms of setting a new agenda.

Norwich, East Anglia

Laurence Cole

Karl Gabriel/Hans-Richard Reuter (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*, Paderborn et al., Schöningh, 2004, 398 S.

Das Comeback der deutschsprachigen Religionssoziologie seit etwa 15 Jahren ist nicht mehr zu übersehen. Was liegt da näher als der Versuch, die markantesten Positionen der inzwischen mehr als 100-jährigen Wissenschaftsgeschichte einem interessierten Publikum zugänglich zu machen und die Disziplinbildung durch die Pflege der Klassiker voranzutreiben?

Die Quellensammlung von Karl Gabriel und Hans-Richard Reuter nimmt sich dieser Aufgabe in vorbildlicher Weise an. 17 Texte von namhaften Autorinnen und Autoren wurden ausgewählt und in vier Einheiten angeordnet, um die wichtigsten Akzente der Entwicklung des Faches der vergangenen 100 Jahre zu repräsentieren: Den Anfang bilden «Klassische Texte» (Durkheim, Simmel, Weber, Troeltsch), dann folgen «Neoklassische Entwürfe» (Luckmann, Berger, Luhmann, Bourdieu) und «Neuere Ansätze» (Kaufmann, Dux, Oevermann, Casanova). Der letzte Abschnitt behandelt «Thematische Schwerpunkte»: «Ritual» (Turner), «Zivilreligion» (Bellah), «Neue religiöse Bewegungen» (Barker) und «Fundamentalismus» (Riesebrodt) und «Gender» (Wohlrab-Sahr/Rosenstock).

Den Originaltexten – in der Mehrzahl gekürzt, immer jedoch in deutscher Übersetzung – sind jeweils Einführungen zu den Autorinnen und Autoren (biographische Angaben, Werke, theoretischer Ansatz) und zu den Texten (Erläuterungen, Bedeutung für den religionssoziologischen Diskurs) vorangestellt, die das Verständnis erleichtern. Die Einleitung stellt die einzelnen Positionen in einen grösseren wissenschaftsgeschichtlichen Kontext und schliesst manche durch die Auswahl bedingte Lücke.

Die Auswahl der Textauszüge ist durchweg gut gelungen, auch wenn die Lektüre des Textes von Luhmann bei interessierten Leserinnen und Lesern mehr Fragezeichen als Lust zum Weiterlesen hinterlassen könnte: Immerhin ist es ein tapferer Versuch, die unlösbare Aufgabe zu bewältigen, aus dessen Oeuvre einen kurzen Einführungstext zu finden und einzuleiten.

Die Textsammlung kann vorbehaltlos Studierenden und interessierten Personen zur Einführung empfohlen werden. Dennoch wirft sie einige Fragen auf, die auf grundlegende Probleme der Religionssoziologie verweisen.

Die Auswahl der Autoren und Autorinnen, die berücksichtigt wurden, wird naturgemäss zu Widerspruch führen. Sie wurde durch den Fokus auf deutschsprachige Autoren verengt und es bleibt fraglich, ob dies wissenschaftsgeschichtlich gerechtfertigt werden kann zumal ja einzelne Autoren aus Frankreich, Spanien und den USA vertreten sind. Warum wurden die Systemtheorie Parsons und die rational choice-Theorie nicht aufgenommen? Aus Frankreich vermisst man Danièle Hervieu-Léger. Unter den deutsch publizierenden Autoren hätten z.B. Joachim Matthes und Armin Nassehi einen Platz verdient. Durch ein nur wenig umfangreicheres Konzept hätten die Autoren ihrem Anspruch, die «wichtigsten Traditionslinien der Religionssoziologie» (9) repräsentativ vorzustellen, gerecht werden können.

Die Abgrenzung des Faches «Religionssoziologie» gegenüber anderen Disziplinen bereitet unter dem Eindruck der allgemein verbreiteten interdisziplinärer Forschungsansätze Schwierigkeiten. Dennoch kann man bezweifeln, ob es sinnvoll ist, den britischen Sozialanthropologen Victor Turner aufzunehmen, um die Beschäftigung mit der Thematik der Rituale zu illustrieren. Weist diese Entscheidung nicht eher auf ein Desiderat in der religionssoziologischen Forschung hin, das man hätte benennen können ohne es durch Importe aufzufüllen?

Die Bezeichnungen der ersten drei Kapitel antizipieren ein Periodisierungsschema vom «Klassischen» zum «Neuen». Warum Luhmann, von dem ein Text aus der 2. Schaffensperiode gewählt wurde (verfasst 1997), noch zu den «neoklassischen Entwürfen» zählt, während Dux, der mit einem Text von 1982 vertreten ist, schon zu den «Neueren

Ansätzen» gerechnet wird, ist nicht nachvollziehbar – wo doch der kommunikationstheoretisch-konstruktivistische Ansatz von Luhmann in der Regel als wesentlich neuer und zukunftsweisender empfunden wird als die konstitutionslogisch-evolutionistische Einteilung in Weltbilder bei Dux.

Warum haben die Autoren keine sachlich generierte Aufteilung gewagt, wie z.B. die Unterscheidung zwischen anthropologisch-identitätstheoretischen und sozial-integrations-theoretischen Ansätzen? Die Periodisierung verrät Zurückhaltung und ein vorsichtiges Abtasten der eigenen Wissenschaftsgeschichte – vielleicht für eine Einführung nicht die schlechteste Lösung.

Fribourg

Ansgar Jödicke

E. Ben-Rafael/Yitzhak Sternberg (Hg.), *Comparing modernities. Pluralism versus homogeneity – Essays in homage to Shmuel N. Eisenstadt*, Leiden, Brill, 2005, 744 S.

Den israelischen Soziologen Shmuel N. Eisenstadt mit einer Sammlung von Aufsätzen zu seinem achtzigsten Geburtstag zu ehren, ist wahrlich keine einfache Aufgabe. Denn Eisenstadt hat sich in seiner langen wissenschaftlichen Laufbahn durch zahlreiche Publikationen und Diskussionsbeiträge auf den unterschiedlichsten Forschungsfeldern etabliert. Nichtsdestotrotz ist es den Herausgebern gelungen dieser Vielfalt und Tiefe in dem vorliegenden Band zu entsprechen. Insgesamt zweiunddreissig geistreiche Beiträge von renommierten Autorinnen und Autoren, darunter auch Eisenstadt selbst, reihen sich wie Perlen auf einer Kette, die allerdings bisweilen nur recht lose zusammenhängen, wenn sich der Bezug zu Eisenstadts Forschung auf einzelne Aspekte beschränkt. Denn obwohl die Herausgeber in der Einleitung versucht haben, die unterschiedlichen Beiträge in einen weiteren Rahmen zusammenzufassen, so wird dieser von manchem Autor doch nur bedingt beachtet. Wahrscheinlich war dies angesichts der Fülle der Forschungsthemen Eisenstadts kaum zu vermeiden. Als Leser kommt man sich zeitweilig so vor, als befände man sich auf einer wissenschaftlichen Achterbahnfahrt, bei der es, wenn überhaupt, nur mit grösster Anstrengung gelingt den Überblick zu behalten. Einige Themen sollen hier dennoch hervorgehoben werden.

Die Forschungsarbeit Eisenstadts lässt sich vielleicht am ehesten einfangen unter dem sehr allgemein gehaltenen Nenner der vergleichenden Zivilisationsanalyse. In diesem Zusammenhang rückt vor allem die Frage nach der Entstehung und der genauen Konstellation der Moderne in den Mittelpunkt – eine Frage, an der sich Eisenstadt vielfach versucht hat. Er hat entscheidend dazu beigetragen, dass sich die Idee durchsetzte, es gäbe nicht eine uniforme Modernität, sondern «multiple modernities» die sich in unterschiedlichen Zeiten an unterschiedlichen Orten herausgebildet haben. Die europäische Moderne sei nicht als Idealtyp einer weltweiten Moderne, sondern als eine historische Konfiguration zu verstehen. Sie könne andernorts zwar auch die Entstehung einer Modernität anstossen, aber nicht vorgeben wie diese auszusehen habe.

Nachdem diese Erkenntnis auch von vielen anderen Forscherinnen und Forschern angenommen worden war, hat man den Blick erneut Europa zugewandt und in Frage gestellt, ob es in Europa überhaupt eine uniforme Modernität gegeben hat. So hat die Konzeption der «multiple modernities» auch zu einer Aushöhlung des Begriffs Modernität selbst geführt, denn wie in unterschiedlichen Beiträgen deutlich wurde, gibt es kaum noch Konsens darüber, welche Eigenschaften eine Zivilisation innehaben muss um überhaupt als «modern» gekennzeichnet zu werden. In der Entstehung der unterschiedlichen Konfigurationen der Modernität spielt der Gegensatz zwischen Pluralität und Homogenität im Werk Eisenstadts eine grosse Rolle und wird sogar als einer der wichtigsten Antreiber sozialer Dynamik genannt. Erneut schreibt Eisenstadt auch in diesem

Band, dass gerade die Formierung kollektiver Identitäten in der Moderne von diesem Gegensatz stark beeinträchtigt wird, was auch in Beiträgen anderer Autoren unterschrieben wird.

Ein Versuch aus dieser Falle zu geraten macht Gerard Delanty in seinem Beitrag, in dem er wie auch die Autoren vieler anderen Beiträge Polemik und gewagte Thesen nicht scheut, was den Band um so lesenswerter macht. Delanty schlägt vor Modernität nicht als eine Sammlung zivilisatorischer Eigenschaften, sondern als einen kommunikativen Rahmen zu bezeichnen, der es ermöglicht kulturelle Vielfalt zum Ausdruck zu bringen und innerhalb des Rahmens zwischen unterschiedlichen Kulturen zu vermitteln. Allerdings muss man sich an dieser Stelle fragen, ob der Begriff des Modernen für die Andeutung eines solchen Kommunikationsrahmens vielleicht nicht doch schon zu sehr vorbelastet ist, und es besser wäre sich nach weniger vorgeprägten Andeutungen umzuschauen.

Eine andere wichtige Erkenntnis Eisenstadts, die in den Beiträgen vielfach aufgegriffen wird, ist die, dass Religion und Moderne nicht als Gegensätze gelten sollten. Vielmehr seien Religion und Moderne zutiefst verwoben, Religion sei ein wichtiger Faktor für die jeweiligen Konfigurationen der unterschiedlichen Modernitäten. Somit ist Religion kein vormodernes Artefakt, das in der Moderne als solches weiterexistiert, sondern ein integraler Teil der Moderne, der der Aufmerksamkeit von Forschern bedarf, wenn die jeweiligen Konfigurationen der Moderne verstanden und beschrieben werden sollen. Eisenstadt behauptet allerdings nicht, dass Religion eine Konstante ist. Der Stand des Transzendentalen ändert sich in der Moderne grundlegend, da der Mensch in der Moderne zunehmend an seine eigene Fähigkeit handelnd auftreten zu können glaubt, wie Björn Wittrock in einem gelungenen Beitrag darlegt. Danièle Hervieu-Léger zeigt zudem, dass es deshalb auch mehrere religiöse Modernitäten gibt, die sich in den Spannungsfeldern der Modernität herausbilden.

Ob die Verschiebungen im Verständnis der Transzendenz in der Moderne schon von den Staatsformierungen der Achsenzeit sozusagen vorprogrammiert wurden, was einige Beiträge zu behaupten scheinen, ist jedoch fraglich. Gerade an solchen Stellen zeigt sich eine Neigung zu teleologischen und generalisierenden Betrachtungsweisen, die aus historischer Sicht oft zweifelhaft erscheint. Dieses Problem zeigt sich besonders deutlich bei der Betrachtung von Zivilisationen. Bereits die von Samuel Huntingtons «Clash of Civilizations» ausgelöste Debatte hat gezeigt, dass es vielen Historikerinnen und Historikern schwer fällt, mit derart groben und vereinfachten Kategorien wie Zivilisationen adäquat zu arbeiten. Auch weiterhin bleibt die Rede von Zivilisationen problematisch, da sie oftmals zu einer essentialistischen und generalisierenden Betrachtungs- und Beschreibungsweise führt.

Diese kritischen Anmerkungen sollten jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass «Comparing Modernities» ein anregender und vielfältiger Band ist, der einen vielseitigen Aufriss des Forschungsstandes der Modernitäts- und Zivilisationsforschung bietet.

Münster

Peter van Dam

Michael Krüggeler/Stephanie Klein/Karl Gabriel (Hg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2005 (=SPI-Reihe 9), 243 S.

Wie der Titel des Buches schon darlegt, geht es dem hier anzuzeigenden Sammelband um die Frage der Solidarität und ihre v.a. theologische Relevanz. Gemeinhin wurde Solidarität zu den Grundprinzipien der katholischen Soziallehre gezählt, der Begriff stammt aber nicht originär aus dem christlichen Bereich (8, 9, 112–117, 211), sondern war im 19. Jahrhundert einerseits ein politischer Kampfbegriff, andererseits ein gesellschaftsanalyti-

scher Terminus, der dann aber von der christlichen Soziallehre aufgegriffen und übernommen wurde. Eine gegenläufige Entwicklung nahm das Konzept der Subsidiarität, das 1931 von Pius XI. in Quadragesimo anno formuliert seinen Weg in die Politik und Verwaltung nahm. Beide «Begriffsgeschichten» zeigen nach einem «Gesetz der Verschränkung» (Clemens Bauer) die enge Wechselwirkung zwischen Religion und (politischer) Kultur im weitesten Sinne.

Der Band von Krüggeler, Klein und Gabriel geht auf ein Symposium am Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut in St. Gallen vom 21.–23. September 2004 zurück und bietet einerseits empirisches, soziologisches Material sowie theologische Differenzierungen im Rahmen des Konzepts der Solidarität wie auch in dessen Aneignungsgeschichte im christlichen Kontext. Der empirische Zugang im ersten der fünf Hauptteile versucht das reichhaltige Solidaritätspotential und ihre Bekundung innerhalb und am Rande christlicher Institutionen und Gruppen (in Deutschland und der Schweiz) zu beschreiben und zu systematisieren, der 2. Hauptteil nimmt sich einer biblischen und historischen Perspektive auf das Thema an. Dieser hat dem Rezensenten am meisten angesprochen, weil mit Martin Ebner höchst spannend biblische «Fallbeispiele von Solidarität» – wenn vielleicht auch ein wenig gewagt und konstruiert – anhand der biblischen Matrizen des Lukas- bzw. Markusevangeliums dargestellt werden und Hermann-Josef Große Kracht eine fundierte Begriffsgeschichte des zentralen Terminus (u.a. die «aneignende» Rolle Heinrich Peschs und Oswald von Nell-Breunings) vorlegt, die eigentlich viele andere einleitende Bemerkungen der weiteren Artikel überflüssig machen würde, was aber in einem Sammelband wohl kaum zu vermeiden ist. Namhafte Autoren ergänzen in den weiteren Hauptteilen in feministisch-, systematisch- und praktisch-theologischer Hinsicht – auffällig ist das Fehlen eines politisch-politologischen Zugangs zur Thematik – das Themenfeld der Solidarität: Frauen werden in einer Gender-Differenzierung in ihrer historisch bedeutsamen, kompensatorischen Rolle als «Solidaritätsproduzentinnen» gezeichnet – im Kontext einer bis heute gängigen «Feminisierung und Familiarisierung des Solidaritätsbezugs vor allem in seiner alltagspraktischen Form» (Christa Schnabl, 143), die Bedeutung einer, abseits von moralisierenden Tendenzen, «spirituellen Verankerung» (Gunter M. Prüller-Jagenteufel, 207) der Solidarität wird angezeigt und nicht zuletzt auf die Wichtigkeit der Bildung und Erziehung zur Solidarität hin gewiesen, wenn Norbert Mette – ex negativo – schreibt: «Angstbesetzte, zwanghafte und narzisstische Persönlichkeitstypen sind kaum solidaritätsfähig; ist mit solidarischem Handeln doch das Risiko des persönlichen Nachteils verbunden.» (241)

Der vorliegende Band, der im Layout und in formeller Hinsicht überaus ansprechend aufbereitet ist, verdient es auch inhaltlich von einem breiten Publikum rezipiert zu werden.

Fribourg

David Neuhold

Gabriel Fragnière, *La religion et le pouvoir. La chrétienté, l'Occident et la démocratie*, PIE, Peter Lang, 2005, 255 p.

Ce livre est une réflexion originale sur les origines et la nature du pouvoir, de la religion et de la démocratie. Gabriel Fragnière, docteur en philosophie né en suisse, a réalisé l'essentiel de sa carrière en Belgique. Il réintroduit deux des constats les plus essentiels sur la religion en Occident, à savoir le processus de sécularisation et le passage progressif d'un mode collectif à un mode de plus en plus individuel de penser et de vivre la religiosité. Il présente les étapes historiques de ce changement de paradigme et les conséquences qui en découlent sur la relation entre religion et pouvoir politique. En dernière analyse, il interroge le phénomène du retour du religieux dans le politique en Occident, particulièrement aux Etats-Unis.

Dans une première partie qui constitue un passage obligé, l'auteur se plie à une réflexion de type épistémologique ainsi qu'à un exercice de définition qui, pour être classique, introduit des nuances, des apports aux théories préexistantes. La deuxième partie de son étude, consacrée aux exemples historiques, vise à démontrer en quoi la religion chrétienne a constitué une expérience religieuse unique dans la civilisation occidentale, en mettant fin à la conception unitaire de la société qui prévalait jusqu'à l'avènement du christianisme dans l'empire romain. Ce nouveau statut de la religion, exclusif, est à la source de la redéfinition de la relation avec le pouvoir politique qui va constituer, selon l'auteur, un terreau favorable au développement de la démocratie.

Socrate a constitué un premier jalon dans cette évolution, en proclamant l'autonomie des individus dans la découverte d'eux-mêmes. Jugé subversif parce qu'il remettait en cause la primauté du groupe, il ne proposait pas de transformer les traditions religieuses de la Cité. C'est Jésus qui le fera, en séparant mission religieuse et fonction politique. Il établit une distinction radicale, et qui plus est définitive, entre la société et la religion, entre l'Église et l'État. Pour rester fidèle à ses prescriptions, le christianisme devra en conséquence toujours refuser l'identification au pouvoir temporel.

Mais à cette première posture d'indépendance de Jésus, viendront s'ajouter deux autres types d'attitudes du christianisme à l'égard du pouvoir politique. Jusqu'à Constantin, les Chrétiens, persécutés, vont développer une attitude de rejet. Ils vont considérer, en opposition totale avec Paul, que le pouvoir régissant la société civile était le résultat du péché. La troisième attitude enfin, est résumée dans le concept de «Chrétienté», une forme d'idéologie politique issue des thèses de Saint Augustin, qui s'est parfois servi de la violence et a inspiré presque tous les régimes politiques de l'Occident.

Roger Williams constitue la référence de G. Fragnière. Au XVII^e siècle en Nouvelle-Angleterre, cette figure du protestantisme a remis en cause le modèle de Chrétienté. Le premier, il a prôné la séparation totale de l'Église et de l'État, au nom de la foi elle-même. Pour le protestantisme (étudié à travers l'exemple des États-Unis), la séparation a été plus aisée, car dans la tradition, c'est la foi qui sauve. Pour l'Église catholique (étudiée notamment à travers le cas particulier de la France), la séparation a été plus dure, à cause notamment du poids de l'institution ecclésiale, et du fossé séculaire ouvert par la Révolution française entre l'Église et la démocratie.

Le fait que l'interprétation du pouvoir et de son rôle coercitif n'ait pas été homogène de bout en bout de l'histoire du christianisme n'en est que plus intéressant. Et il soulève une question importante qui pourrait constituer un prolongement à cette étude qui entend promouvoir une science des religions faisant la part belle aux aspects philosophiques, historiques, sociaux et psychologiques du phénomène religieux. C'est la question du rapport entre orientation politique et religieuse, pas seulement au niveau des structures sociales, mais au niveau de la formation de la conscience individuelle.

En effet, les trois attitudes présentées par l'auteur ne sont-elles pas les options parmi lesquelles chaque chrétien doit choisir? Ce «choix» est en partie inconscient et déterminé par une appartenance à une famille, un milieu, un groupe, le tout en étroite corrélation avec un tempérament politique. Et c'est peut-être dans cette direction que la discussion pourrait être poursuivie: face à une telle hétérogénéité de postures à l'égard du politique, il s'agirait de sonder plus intensément les modalités d'interaction, les effets de répulsion entre les facteurs religieux, psychologiques et sociologiques dans les attitudes politiques. Le postulat de départ de G. Fragnière, à savoir que le facteur religieux est finalement déterminant, pourrait être nuancé, spécialement pour l'époque contemporaine. La grille d'analyse développée dans l'étude dirigée par J.-F. Sirinelli en 1992 sur *Les Droites en France*, notamment le tome 3, *Sensibilités*, constituerait un point de départ pour un renouvellement du questionnement.

La troisième partie constitue une mise en perspective et une ouverture, dans laquelle l'auteur évoque la question de la laïcité en France, le réenracinement du religieux dans les affaires politiques aux Etats-Unis et la montée du fondamentalisme chrétien à la suite du Watergate et de la Guerre du Vietnam. Selon lui, le retour du religieux dans nos sociétés n'entraînerait pas pour autant un recul des libertés démocratiques, grâce au rôle de régulateur des autres pouvoirs acquis par la religion.

Il ne s'agit pas là d'un livre militant qui sacrifie à un christiano-centrisme de mauvais aloi. Gabriel Fragnière réussit à poser un regard distant sur son objet d'étude, l'ancrant dans la sphère scientifique, retirant des enseignements d'expériences extérieures au christianisme (Krishnamurti, le Dalaï Lama). Dans la conclusion toutefois, il laisse transparaître ses espoirs pour la religion chrétienne, et catholique en particulier, qu'il souhaite voir s'acheminer vers une réelle universalité, grâce à un dépassement de la référence culturelle à l'Occident. Il appelle de ses vœux un retour, à l'imitation de Roger Williams, au message initial du christianisme, dans l'observance d'une stricte séparation du religieux et du politique. Dans ces conditions suggère-t-il, le pouvoir de la religion pourrait devenir celui de la liberté.

Berlin

Stéphanie Roulin

Stefano Poggi/Enno Rudolph (Hg.), Diktatur und Diskurs, Zur Rezeption des Totalitarismus in den Geisteswissenschaften, Zürich, Orell Füssli, 2005, 368 S.

Die Frage nach der Rezeption und Reflexion des Faschismus in der Wissenschaft hat sich immer wieder neu gestellt. Als die faschistischen Diktaturen in Italien und Deutschland das gesellschaftliche und intellektuelle Leben zu dominieren begannen, wurde auch die Geschichte, und darin eingeschlossen die Geschichte der Geistes- und Sozialwissenschaften, neu geschrieben und regimefreundlich ausgerichtet. Nach dem Zweiten Weltkrieg haben die spezifischen Erfahrungen mit politischen Totalitarismen in den beiden Ländern zu unterschiedlichen Verarbeitungsstrategien geführt. Das Bewusstsein, dass die aufgeladenen Hypothesen mit einer differenziert zu entwickelnden Erinnerungskultur abzutragen seien, war zwar durchwegs vorhanden. Die Suche nach den tieferen Ursachen und die Auseinandersetzung mit der eigenen Herkunft fanden jedoch in einer befangenen Atmosphäre statt und waren methodisch wenig gesichert. Die Beiträge des vorliegenden Sammelbands dokumentieren nuanciert die schwierige Aufarbeitung des Faschismus als genuines Erbe in der Wissenskultur Deutschlands und Italiens. Sie gehen auf eine interdisziplinäre Tagung des Humboldt-Kollegs 2003 in Florenz zurück. Organisiert wurde die Tagung von den Universitäten Florenz und Luzern. Die Teilnehmer vertraten damals breit die These, dass Demokratie selbst auf heutigem Niveau eine ungedeckte Seite hat, und sie forderten deshalb dazu auf, die Frage nach den Ursachen faschistischer Systeme immer wieder von neuem anzugehen.

Zu den frühen Diagnostikern des Totalitarismus zählt der zu seiner Zeit viel gelesene Kulturphilosoph Jan Huizinga, führt Iring Fetscher in seinem Beitrag aus. 1935 setzte Huizinga Nationalsozialismus, Faschismus und Stalinismus mit einem gewaltsamen Kult einer Philosophie des Lebens gleich, an dessen Seite ein aggressiver Heroismus und Nationalismus politisch für Durchschlagskraft gegen die bestehende Kultur sorgten, die auf kritische Vernunft und christlich-humane Werte gründet. Die Ausschaltung der dem Frieden dienenden und der liberalen bürgerlichen Kultur übergeordneten Spielregeln, die Suggestion der Masse mit modernen Propagandamitteln und die Militarisierung der Gesellschaft sind wichtige Faktoren in Huizingas Analyse dieses vermeintlichen, gegen das liberale Bürgertum gerichteten Fortschritts.

Folgen wir Reinhard Brandt, so war Martin Heidegger prominenter Vertreter einer solchen rohen, auf Macht und Vitalität ausgerichteten Philosophie des Lebens, und zwar nicht nur in seiner Freiburger Rektoratsrede «Die Selbstbehauptung der deutschen Universität» (27. Mai 1933), sondern auch in seinen früheren und späteren Schriften. Unter Ausklammerung von Kultur, Vernunft und Sittlichkeit, die zentrale Anliegen der Aufklärungsphilosophie und der Geschichtsphilosophie Hegels sind, spricht sich Heidegger für eine monistische Lehre der Wahrheit aus. Einen «Wesensgrund der Wissenschaft» will er noch in der «geistigen Welt» des deutschen Volkes mit seinen «erd- und bluthaften Kräften» aufspüren. Diese neue deutsche Universität soll autark funktionieren und sich in kollektiver Verpflichtung auf einen Führerwillen selbst behaupten. Weiter verwirft er eine rein begriffliche Erörterung der Wahrheitsproblematik zugunsten einer Hermeneutik der im ‚Dasein verborgenen Wahrheit‘, die Brandt als «Existenzmystik der Einbildungskraft» charakterisiert. In der Nachkriegszeit entfaltet Heideggers Philosophie eine zweite Blüte. Für Enno Rudolph steht der erneute «Zauber Heideggers» für die Destruktion des Humanismus, und zwar in der für ihn typischen konstruktiven Aneignung der Tradition, mit der ein «anfängliches Sein» in die Gegenwart imaginiert werden soll. Diese sich dem Schein nach auf Traditionsverehrung berufende Entwicklung ging auf Kosten von Kants Projekt der Emanzipation menschlicher Vernunft und einer kritisch-aufgeschlossenen Kulturtradition und behinderte eine koordinierte Aufarbeitung des politischen Totalitarismus durch die europäischen Geisteswissenschaften. In der Philosophie Deutschlands und Italiens ist die wissenschafts- und vernunftskeptische Hermeneutik in der Linie Nietzsche, Heidegger und Gadamer bis heute einflussreich geblieben, zeichnet Massimo Ferrari nach. Für die Soziologie dieser beiden Länder stellt Pietro Rossi demgegenüber eine Internationalisierung des Wissenschaftsbetriebs vor und nach dem Zweiten Weltkrieg fest, wenn auch unter den im Werturteilsstreit vorgetragenen starken Vorbehalten gegenüber der angelsächsischen empirischen Soziologie. Der jetzt wieder vermehrt spielende Austausch zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie (Jürgen Habermas) vermochte die Diskussion beispielsweise über Aufklärungsphilosophie, Republikanismus, Neukantianismus und logischen Empirismus wieder zu aktualisieren, die nach 1933 ins philosophische Hinterland gedrängt worden waren.

Die Aufarbeitung der Philosophie des Dritten Reiches vollzog sich in den drei Phasen «Vertuschung», «Anklage» und «Rechtfertigung», zeigt Gereon Wolters am Beispiel der beiden Heidegger-Schüler Hans-Georg Gadamer und Wilhelm Kamlah auf. Für eine Beschäftigung mit der Philosophie des Dritten Reiches schlägt er vor, jenseits von Moralismus und Sensationalismus die historische Rolle von Werten und das Verhältnis von philosophischer Position und Nazismus zu untersuchen. Ausserdem soll, als dritte und schwierigste Aufgabe, die Transformation des philosophischen Denkens vor dem Hintergrund politisch-ökonomischer Umwälzungen theoretisch begründet werden. In der Nachkriegszeit versuchten Max Horkheimer und Theodor W. Adorno einerseits und Hannah Arendt andererseits den Totalitarismus so zu erklären, weist Axel Honneth nach. Während die «Dialektik der Aufklärung» aber die technische Rationalisierung für die menschliche Entfremdung und, in ihrer Folge, für die Ausformung einer totalitären Vernunft verantwortlich macht, konzentriert sich Arendts realgeschichtliche Analyse auf das in einer demokratischen Gesellschaft unentbehrliche, aber fragile Spannungsverhältnis von individueller Freiheit und öffentlicher Praxis. Ihre These: Die Ausdehnung von Technik erfolgte auf Kosten eines Freiheit verbürgenden Handelns und dünnte eine politische Öffentlichkeit soweit aus, dass einer totalitären Herrschaft keinen Widerstand mehr geboten werden konnte.

Im Gegensatz zu solchen kritischen Stimmen wählte Hans-Georg Gadamer, der während der NS-Zeit eine gewisse Kompromissbereitschaft an den Tag gelegt hatte, und zahlreiche seiner Universitätskollegen den Weg des «kollektiven Beschweigens» (Hermann

Lübbe), den Weg des Wegdenkens und Vergessens. Für Dominic Kaegi veranschaulicht Gadamer, der in der Nachkriegszeit zu einem sehr bedeutenden Philosophen avancierte, beispielhaft die Transformation zu einem «Normalismus». Gadamer gedenkt die Schuld für Terror, Rassentheorie und Holocaust nicht wirklich zu klären, sondern schreibt sie dem Werk einer Clique fanatischer Nazis zu, unter Nutzung «unheimlicher Kräfte», die universalgeschichtlich gesehen in einem «jedem Volk» sind. Im Vergleich zu Heideggers Hermeneutik der Faktizität menschlichen Daseins setzt Gadamers Hermeneutik des Verstehens den Vollzug des Daseins zwar positiv in einen offenen Prozess der Traditionsaneignung. Doch wieder auf Kosten eines Normalismus, wie Kaegi betont: «Das Vertrauen [...] in den wirkungsgeschichtlichen Wahrheitstransfer erfordert dort Wegsehen und Vergessen, wo die Vergangenheit uns nicht anspricht, sondern anklagt.» Gadamers These von der Universalität der philosophischen Hermeneutik, nach der die Natur des Seins und der Wirklichkeit sowohl das Subjekt als auch das Objekt des Verstehens transzendiert, stösst auch bei Franco Bianco auf eine vergleichbare Kritik: Indem die philosophische Hermeneutik Tradition in totalisierender und unterschiedsloser Weise gelten lässt, entzieht sie der Wissenschaft ihre kritische Position gegenüber menschlich-psychologischen Faktoren in der Herausbildung von Autorität und Tradition. Folgt man hingegen Sergio Givone, so sind aktuelle Theorien der Ideologiekritik und des kommunikativen Handelns (Jürgen Habermas) ohne gewichtige Anleihen bei der Hermeneutik nicht zu verstehen. Eine richtige Auseinandersetzung zwischen diesen drei theoretischen Positionen aber fand seiner Ansicht nach noch nicht statt. Bedingung dazu wäre, dass in der philosophischen Frage nach der Wahrheit die ästhetische Erfahrung ihren verlorenen Ort neben der vernünftigen Erfahrung zurückerhält, wie dies in der laufenden Mythosdebatte zur Diskussion gestellt wird.

In der Erinnerungskultur Deutschlands und Italiens zeigt sich die schwierige Suche nach einem kritischen geschichtlichen Selbstbild ebenfalls deutlich. Bis vor wenigen Jahren herrschte in Italien die Überzeugung vor, die grosse Masse der Italiener hätte 1943 im Befreiungskrieg gegen die deutsche Besatzung aus eigener Kraft die faschistische Diktatur überwunden. Diese identitätsstiftende Behauptung hat zwar die Demokratisierung nach 1945 begünstigt; doch gleichzeitig hat sie zu einer Tabuisierung der faschistischen Vergangenheit geführt. Erst in den letzten Jahren haben, so Aram Mattioli, einzelne italienische Historiker damit begonnen, die nach 1925 einsetzende Faschisierung der Gesellschaft und die zwischen 1922 und 1941 verübten, rassistisch motivierten Völkermorde in den Kolonien Libyen und Äthiopien aufzuarbeiten. Und welchen Verlauf nahm die deutsche Erinnerungskultur? Nachdem die unmittelbare Nachkriegsgeneration aus Scham und Betroffenheit lange Zeit zu keinem positiven Selbstbild mehr fand, beginnt die heutige Generation neben der Schuldfrage auch das bisher verschwiegene Elend der Zivilbevölkerung im Bombenkrieg zu thematisieren, zeichnet Hans-Georg Soeffner nach. Aus dieser Verklammerung von Täter- und Opferrolle fand sie, nach christlichem Muster, zu einer neuen moralischen Position: Schuldbekennnis, Reue und Sühne können wieder Raum für Gerechtigkeit schaffen.

Luzern

Urs Rüttimann

Thomas H. Böhm, *Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die «Medienreligion»*. Eine problemorientierte Analyse und Leitlinien einer theologischen Hermeneutik, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2005 (=Praktische Theologie heute Bd. 76), 343 S.

Die Medien, allen voran die elektronischen Medien, leisten unter kulturwissenschaftlicher Rücksicht nicht nur mediale Vermittlung von Wirklichkeit, sondern konstituieren auch neue soziale Wirklichkeit. Auf Religion bezogen heisst das, im Fernsehen kommt Re-

ligion nicht nur zur Darstellung, das Fernsehen als solches deckt beim Zuschauer Aspekte einer Daseinsorientierung und Alltagsorganisation ab, die als religiöse Erfahrungen und Bezüge verstanden werden können. Diese neue Wirklichkeit wird seit gut zwei Jahrzehnten unter dem Stichwort «Medienreligion» verhandelt. Die Innsbrucker Dissertation von Thomas H. Böhm nimmt sich dieser beiden Seiten der Thematik «Religion und Medien» an und vertieft sie theologisch, ausgehend von Paul Tillichs Kulturtheologie und René Girards Religionsanthropologie.

Im ersten Kapitel geht es um medial vermittelte Religion, konkret um «Kirche in den Medien», wobei im ersten Teil vatikanische und deutsche lehramtliche Vorgaben und ihre Diskussion seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorgestellt werden. Im zweiten Teil werden zwei konkrete Beispiele kirchlicher Präsenz in deutschen Fernsehprogrammen diskutiert, nämlich die Gottesdienstübertragung und so genannte Pfarrer- und Nonnenserien in der Unterhaltungssparte. Bei der Gottesdienstübertragung wirft nicht nur das Verhältnis zwischen der liturgischen Feier und ihrer medialen Übertragung Fragen auf, sondern es fragt sich auch und vor allem, wie an einer medial übertragenen Feier überhaupt teilgenommen werden kann. Wenn in Spielfilmserien Sehnsüchte und Hoffnungen der Menschen thematisiert werden und erst noch Pfarrer und Nonnen darauf zu antworten versuchen, dann kommt die «Medienreligion» als von den Medien selbst produzierte Religiosität in Sicht.

Dieser «Medienreligion» geht Thomas H. Böhm im zweiten Kapitel nach, indem er zunächst den in diesem Zusammenhang verwendeten Religionsbegriff umschreibt und dann konkrete Formen des Medienreligiösen vorstellt. Weil das Konstrukt «Medienreligion» eine Antwort auf die Frage sein soll, inwieweit einzelne Sendungen bzw. Sendungsformen des Fernsehens religiöse Funktionen übernehmen und inwieweit das Medium selbst religiöse Implikationen aufweist, ist auch der theoretische Approach religionssoziologischer Art. Demnach ist die Situation der Religion in der (Post-)Moderne nicht schlechthin als «Entzauberung der Welt» (Max Weber), sondern auch als «Verzauberung in neuen Formen» zu verstehen. Diese (Post-)Moderne lässt «religionsproduktive Tendenzen» (Hans-Joachim Höhn) erkennen und gleichzeitig löst sich Religion zusehends von ihren Festlegungen durch die Kirchen. Die Religion der «Medienreligion» wird so denn auch deskriptiv-funktional bestimmt; im Blick nicht nur auf das Fernsehen übernimmt Thomas H. Böhm die Kategorisierungen von Günter Thomas und wendet sie auf konkrete Beispiele an: 1. Religiöse Motive, Symbole und Themen – ihre Inszenierung in der Werbung, 2. Adaptationen und Transformationen religiöser Rituale – die Heiligsprechung von Diana, Princess of Wales, durch die Medien, 3. Religiöse kulturelle Formen und Funktionen sowie Organisation von Transzendenzen – Vergewisserung des Alltags durch die Medien (beispielsweise die Strukturierung der Zeit durch das Fernsehprogramm). Mit einer abschliessenden «Quersicht» bereitet Thomas H. Böhm auf die beiden folgenden Kapitel vor. Zum einen thematisiert die «Medienreligion» in ihren konkreten Formen «die aktuellen menschlichen Fragen und Aporien, Hoffnungen und Sehnsüchte»; die mediale Ästhetisierung dieser Themen impliziert zum andern die Gefahr, dass die «Medienreligion» den Status quo stabilisiert und den Blick auf «weiterführende Lösungen» verstellt, dass sie nicht aufklärt bzw., wie sich Thomas H. Böhm als Theologe ausdrückt, den Blick auf «wirkliche» Transzendenz verstellt. Um diese «wirkliche» Transzendenz geht es ihm in den nächsten Kapiteln, einerseits systematisch-theologisch und andererseits praktisch-theologisch.

Im dritten Kapitel wird die Differenz zwischen dem kirchlichen Medienengagement und der «Medienreligion» systematisch begründet; damit wird der deskriptiv-funktionale Religionsbegriff um einen normativen erweitert und so auch die Grenze zwischen dem kulturwissenschaftlichen und dem theologischen Standpunkt überschritten. Dazu geht Thomas H. Böhm von Paul Tillich und René Girard aus. Paul Tillich, bis zu seinem Tod

1965 an der Universität Chicago tätig, trieb Theologie in bewusster Korrelation mit den wesentlichen Fragen und aktuellen Problemen seiner Zeit; sein Programm einer «Theologie der Kultur» bietet zahlreiche Anregungen für den Umgang mit «Medienreligion». Für René Girard, noch als Emeritus an der Stanford University tätig, ist das auf dem jüdischen Glauben aufsetzende Christentum einzigartig, weil es offenbart, wie falsche Götter und ihre gewalttätigen kulturellen Systeme entstehen. Das vierte Kapitel verknüpft die theologische Reflexion mit dem Ertrag der kulturwissenschaftlich gearbeiteten Kapitel im Blick auf das kirchliche Medienengagement.

Für die kulturwissenschaftlich gearbeiteten Kapitel unternahm Thomas H. Böhm nicht eigene empirische Untersuchungen, aber eine breite Literaturrecherche. In seiner Arbeit zitiert er die ausgewertete Literatur ungewöhnlich ausführlich. Damit die Veröffentlichung keinen übermässigen Umfang erreichte, entschloss sich die Herstellung leider zu einem Schriftgrad, der in jenen Fussnoten, die mit Text befrachtet sind, eine Zumutung ist.

Stans

Rolf Weibel

Jürgen Heumann (Hg.), *Stadt ohne Religion? Zur Veränderung von Religion in Städten – Interdisziplinäre Zugänge*, Frankfurt/M, Verlag Peter Lang, 2005 (=Religion in der Öffentlichkeit, Bd.7), 171 S.

Beim Blick auf den Titel dieses Sammelbandes, dessen Beiträge auf ein vom Herausgeber initiiertes Symposium im November 2002 im Hanse-Wissenschaftskolleg in Delmenhorst zurückgehen, könnte man versucht sein, das Fragezeichen als überflüssig anzusehen. Galten lange Zeit die Einwohnerschaften von Städten doch bei vielen Theologen, aber auch Soziologen und Historikern als besonders «modernisiert». Entsprechend erschien die städtische Gesellschaft als enttraditionalisiert, pluralisiert, individualisiert, differenziert und eben auch säkularisiert. Angesichts schrumpfender Einwohnerzahlen und unverkennbarer politischer, wirtschaftlicher und kultureller Krisenphänomene, die zumindest in vielen europäischen Städten greifbar sind, wie Walter Siebel in einem Beitrag zeigt, stellt sich der Wandel auch aus rein säkularer Perspektive aber heute nicht mehr nur als linear verlaufende Entwicklung dar.

Folglich stellt sich für den Herausgeber auch in Anbetracht von neuen, konsum-, event- und massenkulturell auftretenden Erscheinungsformen von Religion die Frage, ob es richtig und angemessen sei, von der Dethematisierung von Religion in städtischen Kontexten zu sprechen. Desgleichen müsse neu nach der Bedeutung gefragt werden, die die Kirchen hier trotz der Erosion traditioneller Frömmigkeitsformen behielten. Freilich lassen sich nur wenige der meist recht kurzen Beiträge in dem Band auf diese Leitfragen beziehen. So beschreiben Hans-Ludwig Frese und Brigitte Luchesi am islamischen und hinduistischen Beispiel Phänomene der Rethematisierung von Religion durch Einwanderer in städtischen Öffentlichkeiten. In beiden Fällen zeigen sich Tendenzen zur öffentlichen Sichtbarmachung der eigenen Religiosität in Kleidungswahl, Prozessionen und besonders dem Bau von Moscheen und Tempeln. Eine Entwicklung, die in vielen Fällen zum Streit von im einzelnen kaum involvierten gesellschaftlichen Akteuren führt, damit die Präsenz von Religion aber natürlich noch evidenter macht.

Die sich in der zunehmenden sichtbaren Präsenz der Weltreligionen in den Städten ausdrückende Pluralisierung ist freilich kein neues Phänomen. Schon das frühe Christentum musste sich in der antiken Stadt in einem «multikulturellen» Umfeld behaupten, wie Gerhard Seillin zeigt. Diese heute wieder bestehende Konkurrenzsituation sieht Karl-Fritz Daiber in unausgesprochener Anlehnung an die rational-choice-theory, die im deutschsprachigen Raum mittlerweile das einflussreichste religionssoziologische Narrativ zu sein scheint, als Chance für die christlichen Kirchen. Statt andere Anbieter auf dem religiösen

Markt zu bekämpfen, sollten sie lieber ein kundenorientiertes, profiliertes Angebot einbringen. Dabei sei es unmöglich, «jedermann zu seinem Kunden zu machen», sondern es gehe um den «Aufbau eines Interessentenstammes». Auch beim Beitrag von Annegret Reitz-Dinse ist diese Anlehnung an ein der Ökonomie entlehntes Marktmodell greifbar, wenn sie nach einem Durchgang durch die soziologische Theorie Pierre Bourdieus der Kirche bei den anstehenden Reformprozessen eine «Investitionslenkung von ökonomischem, kulturellen und sozialem Kapital» empfiehlt.

Ebenfalls die «Rendite» im Blick hat Christian Gotzen, der als Pfarrer am Beispiel seiner Domgemeinde in Bremen die Neuausrichtung kirchlicher Handlungsfelder auf das «Kerngeschäft», die «Vermittlung von Glaubensinhalten und spirituell ausgerichteten Lebensformen» beschreibt. Dies kann nicht nur in der Stadt, sondern auch mit Hilfe der Stadt geschehen, wie Jürgen Heumann ausführt. Er beschreibt die städtischen Lebenswelten, das Neben- und Ineinander von Kathedrale und Drogenszene, von Kaufrausch und Kulturevent, von Menschlichkeit und Menschenverachtung als Lernorte von Religion, die freilich in ihrer spezifischen Symbolik erschlossen werden müssten.

Interessierten sich schon die Beiträge von Daiber, Reitz-Dinse, Gotzen und Heumann weniger für die detaillierte Analyse von Religion in der Stadt, als vielmehr für die theoretisch mehr oder weniger, empirisch und theologisch allerdings kaum fundierte Entwicklung von Handlungsanweisungen für kirchliche Entscheidungsträger, so verlässt der fast ein Drittel der Druckseiten einnehmende Beitrag von Wolfgang Erich Müller m.E. völlig das im Titel des Sammelbandes genannte thematische Feld. Mit grossem systematischen Aufwand geht er im Anschluss an Überlegungen von Heinrich Scholz, Wilhelm Weischedel und Gianni Vattimo der Frage nach, ob Religion aus philosophischer Sicht noch Plausibilität habe. In ähnlicher Weise stehen bei Dirk Röllers «Assoziationen zur Archäologie des Tourismus und zum Nomadismus», in denen er Zeichen des Religiösen im modernen Tourismus aufspürt und ihre Wurzeln auf antike Wanderungsbewegungen zurückführt, theoretischer Aufwand und Ertrag im Sinne der vom Herausgeber skizzierten Leitfragen in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis.

So bietet dieser Band leider insgesamt das Beispiel einer Zusammenarbeit, bei der die meisten Autoren offenkundig mehr an der Vorstellung ihrer wissenschaftlichen oder kirchenpolitischen Steckenpferde, als an der Beantwortung gemeinsamer Fragen interessiert waren. Eine wirklich interdisziplinäre Beschäftigung mit dem Phänomen von Religion in der Stadt steht noch aus.

Bochum

Christian Schmidtman

Phillip Charles Lucas/Thomas Robbins (Hg.), *New Religious Movements in the 21st Century. Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspective*, New York/London, Routledge, 2004, 364 S.

Der vorliegende Sammelband entstand in Folge eines 2001 von den HerausgeberInnen der Zeitschrift *Nova Religio* organisierten Symposiums, an welchem Themen rund um das Verhältnis von Kirche, Staat und neuen, bzw. alternativen Religionsgemeinschaften, den so genannten «Neuen Religiösen Bewegungen» (NRB) in Bezug auf die Religionsfreiheit diskutiert wurden. Die Herausgeber des Sammelbandes beauftragten die einzelnen Autorinnen und Autoren, insbesondere die Antwortmuster der betreffenden Regierungen auf die neuen religiösen Bewegungen zu analysieren und Faktoren wie die Mobilisation der Staaten gegen die Bewegungen, die Rolle der Intellektuellen und der «Sektenexperten», den Zusammenhang zu ethnischen und politischen Konflikten sowie den Einfluss etablierter Kirchen zu beschreiben (2).

In den ersten vier Teilen des Bandes befassen sich namhafte AutorInnen mit europäischen Staaten (Grossbritannien, Dänemark, Frankreich, Italien, Deutschland, baltische Staaten), Asien (Russland, Zentralasiatische Republiken, China, Japan), Afrika, Australien sowie Nord- und Südamerika (Brasilien, USA, Kanada). Der fünfte Teil ist theoretischen Betrachtungen zu Globalisierung und der «Post-9/11-Aera» vorbehalten. Die 21 Artikel bieten einen sehr guten Überblick über die derzeitige Forschung – sowohl in Bezug auf die Situation in einzelnen Ländern als auch in Bezug auf verschiedene wichtige Themen.

Thomas Robbins stellt in der Einleitung fest, dass je nach Staat unterschiedliche Gruppen als gefährlich eingestuft werden. Während in den USA vor allem «totalitäre», apokalyptische Bewegungen genau beobachtet würden, Sorge sich Frankreich um lockere Meditationsgruppen, Heiler und therapeutische Zirkel (9).

In ihrem interessanten Beitrag (Prophets, «False Prophets», and the African State. Emergent Issues of Religious Freedom and Conflict) stellt Rosalind I. J. Hackett fest, dass in keinem afrikanischen Staat eine systematische Unterdrückung von neuen religiösen Bewegungen zu beobachten sei (169). Sie fokussiert in ihrem Artikel auf die Analyse von Konfliktmuster und schlägt vor, die Wahrnehmung der neuen religiösen Bewegungen durch den Staat in drei Kategorien einzuteilen (155). Erstens können neue religiöse Bewegungen von einem Staat als Bedrohung der politischen Autorität gesehen werden. Zweitens können neue religiöse Bewegungen als Bedrohung des öffentlichen Interesses wahrgenommen werden, indem ihnen beispielsweise zugeschrieben wird, sie würden der sozialen Ordnung abträglich sein. Drittens schliesslich können neue religiöse Bewegungen als Bedrohung der religiösen Macht und der religiösen Autorität interpretiert werden – insbesondere in denjenigen Staaten, in denen ein religiöses Establishment eng mit politischen Führern verbunden sei. Hackett schliesst mit der Feststellung, dass die Analyse der Wahrnehmung der neuen religiösen Bewegungen und anderer religiöser Minderheiten sowie das Verhalten des Staates gegenüber diesen Gruppen wichtige Hinweise auf die Machtverhältnisse innerhalb dieses Staates gebe und dass die lokalen Konflikte vom globalisierenden Diskurs der Menschenrechte und der Religionsfreiheit beeinflusst sowie den zur Zeit schnell expandierenden Massenmedien genährt würden (169f).

James Beckford geht in seinem theoretischen Beitrag genauer auf die «Beziehung» der neuen Bewegungen und der Globalisierung ein. Einerseits, so Beckford, hätten die Neuen religiösen Bewegungen selber sehr unterschiedliche Konzepte von Globalisierung. Diejenigen Gemeinschaften, die Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden seien wie z.B. die Zeugen Jehovas oder die 7-Tages-Adventisten würden in die weltweite Verbreitung einer uniformen Glaubensanschauung, -praxis und der Organisation setzen. Die Mitte des 20. Jahrhunderts entstandenen Bewegungen wie Scientology oder Soka Gakkai International hätten viel Energie eingesetzt, eine Form von globalem Bewusstsein zu entwickeln, welches alle nationalen und ethnischen Grenzen überwinden und in eine friedliche, harmonische, vereinigte Welt münden sollte. Dies täusche nicht darüber hinweg, dass diese so genannten universalen Werte auf partikulären Ideologien beruhen würden (255). Andererseits, so Beckford, hätte die Globalisierung verschiedene Auswirkungen auf die Neuen religiösen Bewegungen. Er beobachtet, dass diese oft Pioniere darin waren, neue soziale und vor allem technologische Entwicklungen (wie beispielsweise das Internet) anzuwenden. Dies reiche von den Protestanten im 16. Jahrhundert, welche mit dem Buchdruck experimentierten bis zu den Anhängern Rael, welche mit der Klonung von Menschen Schlagzeilen machten. So nützlich etwa das Internet für die Neuen religiösen Bewegungen in Bezug auf interne und externe Kommunikation sei, so würden einige von ihnen verschiedenen Problemen begegnen: Dissidenten publizieren interne Dokumente, Sites werden gehackt oder es entstehen Parodien wie z.B. die Thee Church Ov Moo (<http://www.churchofmoo.com>). Inzwischen seien auch die Anti-Kult-Bewegungen gleich aktiv auf dem Web wie die Gruppen selber (251).

Thomas Robbins stellt in seiner Einleitung zum Sammelband fest, dass die Globalisierung amerikanischen Firmen ermöglichte, in Wirtschaftssysteme rund um den Globus Einfluss zu nehmen. Auch in Amerika entstandene Bewegungen wie die Zeugen Jehovas oder Scientology sowie die Ideologie der amerikanischen Anti-Kult-Bewegung hätten in der ganzen Welt AnhängerInnen gefunden (10). Autoren wie Ian Reader (Consensus Shattered. Japanese Paradigm Shift and Moral Panic in the Post-Aum Era) oder James T. Richardson (New Religions in Australia. Public Menace or Societal Salvation?) stellen fest, dass anti-amerikanische Ressentiments eine der zentralen Dimensionen im Anti-Kult-Diskurs ausmachen würden (11).

Weitere interessante Beiträge beleuchten die Rolle von ForscherInnen und Intellektuellen in den Diskursen über die Neuen religiösen Bewegungen, welche etwa in Italien, so Massimo Introvigne, eine überraschend positive Haltung gegenüber religiösen Minderheiten einnehmen würden. In den USA hingegen, so J. Gordon Melton, befänden sie sich in einem Dilemma. Sofern sie sich weder als «Sektenjäger» noch als «Sektenfreunde» positionieren würden, sondern einen religionswissenschaftlichen akademischen Diskurs führen, würden sie etwa von Gerichten nicht mehr gehört werden (14–16). Weitere Artikel befassen sich genauer mit islamischen Gruppen (Mark Sedwick: Establishments and Sects in the Islamic World; Marat Shterin: New Religions in the New Russia) oder der Rolle der etablierten Kirchen (Marat Shterin über Russland und Danièle Hervieu-Léger über Frankreich).

In seiner Konklusion stellt Phillip Charles Lucas fest, dass seit Beginn des 21. Jhrts. die Einschränkungen oder gar Aufhebungen der Religionsfreiheit zugenommen hätten. Er führt fünf Gründe an (342): das Ende des Kalten Krieges und die Hinwendung zu Religion als Konfliktfaktor, die Attentate vom 11. September und die daraufhin von den USA lancierten Ideologie des «war on terror», einzelne aufsehenerregende Fälle von Gewalt (wie z.B. Aum, Sonnentempler, Heavens Gate), der Rückgang des Einflusses des akademischen Diskurses über die neuen religiösen Bewegungen und die internationale Verbreitung der Anti-Kult-Bewegungen sowie das Wiederaufleben von Nationalismen in Ländern, welche eine kohärente nationale Identität aufbauen wollen.

Er appelliert in seinem Schlusssatz an alle, welche sich für das fundamentale Menschenrecht der Religionsfreiheit einsetzen würden, diese Veränderungen als besorgniserregend wahrzunehmen (355).

Fribourg

Petra Bleisch Bouzar

Richard Friedli & Mallory Schneuwly Purdie (eds), *L'Europe des Religions. Éléments d'analyse des champs religieux européens. Actes du programme 2002–2003 de formation doctorale*, Berne, Peter Lang, 2004 (=collection «Studia Religiosa Helvetica», vol.8/9), 257p.

Le paysage religieux européens est en profonde mutation. La sécularisation s'enracine, les religions non-chrétiennes gagnent du terrain et la construction européenne implique de nouveaux rapports entre état et religion qui suscitent débats voire contestation. Comment peut-on caractériser la situation des religions en Europe actuellement? Quelle est la nature et les implications des transformations qui sont en cours? Quelle politique la communauté européenne devrait adopter face au domaine religieux ou, à l'inverse, comment est-ce que les religions pourraient aider l'Union européenne dans sa construction? Voici quelques unes des questions que l'annuaire suisse des religions 2003 aborde et auxquelles il tente de répondre en 256 pages.

L'éditeur, Richard Friedli, explique dans sa conclusion que l'annuaire n'avait pas l'ambition de faire un bilan ou même un état de la question de l'«Europe des religions» (p. 249). Il visait plutôt à apporter une série d'«arrêts sur image» et de réflexions sur

différents aspects de la question de la foi et des institutions de foi en Europe. En conséquence, la première moitié de l'ouvrage est constituée de réflexions et de recherches d'auteurs reconnus sur les enjeux contemporains des religions dans l'espace européen (sécularisation, laïcité, Islam, etc.). La deuxième moitié de l'ouvrage est, elle, constituée de travaux de jeunes chercheurs et chercheuses suisses, doctorants pour la plupart, qui présentent leurs projets de recherche et leurs premiers résultats – des travaux très divers et assez lâchement en rapport avec le thème du volume. Une telle organisation de l'ouvrage pourrait paraître bancale, mais le livre est fort bien équilibré et sa structure permet une réflexion de qualité sur l'Europe en même temps que la découverte de jeunes talents européens en sciences des religions.

Après une introduction générale sur les changements géopolitiques mondiaux et les changements internes à l'Europe après 1945, la première partie de l'ouvrage s'ouvre sur un article de Rute Vicente qui discute de l'histoire et de la nature légale des rapport entre Union Européenne et institutions religieuses. Suit un article de Jean-Paul Willaime qui déploie une argumentation passionnée en faveur d'un retour du religieux dans l'espace public européen. Pour cet auteur, un tel retour est nécessaire afin de faire face au «dés-enchantement» des démocraties et pour donner un socle sûr aux valeurs et principes universels que l'Union veut promouvoir. S'enchaînent ensuite un texte stimulant mais pas tout à fait fini de Jocelyne Cesari qui compare le développement des identités musulmanes en Europe et aux États-Unis; un texte de Grace Davie qui développe une analyse subtile de la nature de la sécularisation; et un excellent article de Valentine Zuber qui compare l'histoire de la laïcité dans trois pays d'Europe dont la Suisse. La première partie se conclut par une analyse de l'instruction religieuse sur le continent par Ansgar Jödicke.

La deuxième partie du livre présente des travaux de jeunes chercheurs suisses en science des religions. Un premier texte, de la coéditrice du volume Mallory Schneuwly Purdie, plaide pour une compréhension du Ramadan comme un «fait social total» – un argument convaincant, mais qui aurait gagné à être démontré de manière plus complète. Un deuxième texte, de Ines Kämpfer, discute du mouvement chinois du *Falun Gong* en Europe, entre religion et droits de l'Homme. Suivent une intéressante discussion par Séverine Despond de la philosophie éco-féministe et pro-yoga de Luce Irigaray; une riche discussion par Yvan Bubloz de la construction identitaire et religieuse dans l'empire romain sous l'empereur Justin; une fine analyse par Philippe Bornet des recommandations sur les étrangers dans les textes du judaïsme et l'application de leurs prescriptions dans l'histoire; et une analyse par Svetlana Petkova du poids et de la «terreur de l'histoire» chez deux grands auteurs roumains dont Mircea Eliade. Une conclusion de Richard Friedli essaie de reprendre la problématique générale du volume en développant des thèmes transversaux tels que l'«identité civilisationnelle», la «laïcité culturelle» ou l'«imaginaire européen».

Si l'ouvrage atteint pleinement ses objectifs déclarés, un bémol peut être apporté sur l'orientation générale du volume. En effet, plusieurs textes ainsi que la conclusion ont un caractère normatif qui surprend. Richard Friedli revendique cet aspect en expliquant que le titre de l'annuaire «Europe des religions» a été choisi parce qu'il «désigne une visée voire une vision», et que le volume ne visait pas seulement à décrire la réalité, mais aussi à être *programmatique* (p.252). Un tel choix se défend, mais l'ouvrage aurait gagné en force, clarté et crédibilité si la position des auteurs avaient été explicitée, une réflexivité avait été esquissée et la question des positions méthodologiques avait été abordée. En effet, à certains moments le doute s'installe: est-on en sciences des religions, en théologie ou dans le domaine du politique? Il est vrai qu'éclaircir la position de chaque auteur et essayer de coordonner sinon unir les positions méthodologiques, voire politiques, de tout un chacun tenait de la gageure. Mais un minimum de réflexion, théorique et méthodologique, dans l'introduction et la conclusion aurait enrichi l'ouvrage et lui aurait donné une assise plus solide.

Cette petite critique notée, il nous faut souligner que cet annuaire suisse des religions 2003 est d'une grande richesse et d'une grande qualité. Grâce, d'une part, à la qualité des études et des réflexions qu'il contient; et grâce, d'autre part, au panorama offert sur la recherche suisse en science des religions sur le thème de l'Europe. Notons pour conclure que cet ouvrage a aussi été particulièrement bien fait. Le travail éditorial est très bon, la qualité du papier et de l'impression excellente et la couverture est agréable tant à regarder qu'à toucher. Pour ces raisons, nous recommandons vivement non seulement de lire ce livre, mais de l'acheter.

Oxford

Eric Morier-Genoud

Hartmut Lehmann (Hg.), *Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung, Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, Bd. 7*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2005, 143 S.

Der Band eröffnet breite historische, soziologische, religionswissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Zugänge zum Thema «Migration und Religion» und bildet den Abschluss des Projekts «Multireligiosität im Vereinten Europa».

Wie Hartmut Lehmann in seinen «Einführenden Bemerkungen» hervorhebt, wurde Religion höchst selten mit Migration in Verbindung gebracht. So stellte sich die Frage, ob Migration das religiöse Denken und Verhalten von Migranten beeinflusse kaum. Historische Beispiele, gerade im Zusammenhang mit der europäischen Massenmigration in die Vereinigten Staaten demonstrieren eindrucklich, welche Bedeutung der Religion im Prozess des «uprooting» (dem gewaltsamen Losreissen von den heimatlichen Wurzeln) zukam. Wie Lehmann präzisiert, waren es ökonomische und politische Motive, die zur grossen Auswanderung von Europa nach Amerika den Anlass gaben; in Amerika angekommen, spielten hingegen religiöse Überlegungen bald eine weit wichtigere Rolle. Europa, das sich jüngst von einem Emigrations- zu einem Immigrationskontinent entwickelt hat, sieht sich nun mit ähnlichen Entwicklungen konfrontiert.

Barbara Dölemeyer schreibt über die «Sonderrechte reformierter Flüchtlingsgemeinden und ihre Behauptung über Jahrhunderte». An den Beispielen der Sonderstellung der hugenottischen Réfugiés, die diese in Bezug auf die Kirchenverfassung von den deutschen Fürsten erhielten, wird sichtbar, wie lange Teile dieser Privilegien aufrecht erhalten worden sind und wie diese stets auch in Konkurrenz zum generellen Assimilationswillen standen.

«Religiöse Konflikte als Folge spontaner und erzwungener Umsiedlungen in Südostasien» vergleicht Bernhard Dahm. Wie er aufzeigt, waren südostasiatische Länder lange Zeit geprägt von einem friedlichen Nebeneinander unterschiedlicher Religionsgemeinschaften und entschärften Konflikte durch selektive Adaption. Erst am Ende der Kolonialzeit untergruben Modernisierungsmassnahmen der eigenen Eliten sowie grössere Umsiedlungen das traditionelle Streben nach Ausgleich und Harmonie. An den Beispielen des Kampfs der Muslime um einen eigenen Staat im Süden der Philippinen, der Transmigrationspolitik in Indonesien sowie am Exodus der Katholiken aus Nordvietnam arbeitet Dahm spezifische und in sich äusserst unterschiedliche Beispiele heraus.

Max Deeg untersucht den Wandel der chinesisch religiösen Diaspora-Gemeinde in Wien im Spannungsfeld «Zwischen kultureller Identität und universellem Heilsanspruch». Eine Besonderheit der chinesischen Diasporareligiosität, so eine der Ausgangsthesen, bestehe darin, dass kulturelle Identität sehr häufig über Konversion zu einer kulturell als chinesisch identifizierten Religion hergestellt werde. Die aufgeführten Überlegungen bilden die Grundlage für ein Forschungsprojekt.

Über die jüdischen Gemeinden in Istanbul schreibt Silvia Tellenbach im Beitrag «Aus Spanien in die Türkei». Die spanischen Juden emigrierten in der Folge der Reconquista in zwei Wellen in das Osmanische Reich, das den Angehörigen der andern beiden Buchreligionen Lebensmöglichkeiten bot, die zur gleichen Zeit kaum anderswo zu finden waren. Die jüdäospanischen Migranten gewannen bald an ökonomischem Einfluss. In dem Masse jedoch, wie die Informationsflüsse mit dem Westen schwächer und die Kenntnisse abendländischen Wissens zurückgingen, verloren sie diesen an neue aufsteigende Eliten. Die jüdäospanischen Emigranten blieben jedoch mit ihrem altertümlichen Spanisch, das sie mit hebräischen Buchstaben schrieben, als Gruppe lange Zeit deutlich unterscheidbar.

Christoph Ribbat befasst sich unter dem Titel «Der kontrollierte Gebetsverein» mit den masurischen Einwanderern ins Ruhrgebiet um 1900. Diese trafen trotz ihrer evangelischen Konfession auf ein doppeltes Misstrauen. Die slawischen Masuren sahen sich im Gebrauch ihrer Sprache durch die wilhelminische Germanisierungspolitik verschiedenen Repressalien ausgesetzt und die evangelische Landeskirche misstraute der ihrer Kontrolle entzogenen Frömmigkeitskultur.

Am Beispiel Griechenlands befasst sich Altana Filos mit der «Religionsausübung von Migrantengruppen in religiös homogenen Staaten». Griechenland kann als religiös homogenes Land bezeichnet werden, in dem 90% der griechischen Bevölkerung der griechisch-orthodoxen Religion angehören. In der Folge des Wandels Griechenlands seit den 1980er Jahren zu einem Einwanderungsland, verstärkte sich jedoch die religiöse Vielfalt. Viele der legal und illegal Zugewanderten sind Muslime (ein grosser Teil aus Albanien), die zusammen mit andern Glaubensrichtungen angesichts des Selbstverständnisses der Orthodoxen Kirche als Kirche der Majorität und des Griechentums Mühe haben, ihre eigene Religion explizit frei praktizieren zu können. Die Autorin verweist auf die Gefahren, die eine solche Abgrenzungspolitik in sich birgt.

Jon Miller untersucht Religion und Leben von Immigranten in Los Angeles und weist auf der Basis von Interviews nach, dass in einer Migrationsstadt ohne ethnisch dominante Mehrheit mit einer derart sozial mobilen Gesellschaft der religiöse Bezug bei Zugewanderten einen hohen Stellenwert erhält.

Der abschliessende Beitrag widmet sich der «Religionsfreiheit von Flüchtlingen im Aufnahmestaat aus völkerrechtlicher Perspektive». Tobias Lochen und Thilo Marauhn vergleichen die bestehenden Menschenrechtsverträge und kommen zum Schluss, dass diese einen weit reichenden Schutz der Religionsfreiheit von Flüchtlingen im Aufnahmestaat gewähren.

Die Autorinnen und Autoren des Sammelbands zeigen mit ihren historischen und aktuellen Bezügen anschaulich auf, welche dominante Rolle die Religion in den verschiedenen Migrationsprozessen gespielt hat und auch in der Gegenwart spielt. Die Beiträge schärfen so das Verständnis, indem sie Herausbildung und Wandel religiöser Denk- und Verhaltensweisen von Migrantinnen und Migranten sichtbar machen, die als Teil eines sozialen Prozesses zu verstehen sind.

Horw

Markus Furrer

Hubert Wolf, *Einleitung 1814–1917 in vier Sprachen (Deutsch, Italienisch, Englisch, Spanisch)*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2005 (=Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung: 1814–1917), 429 S.

Seit der damalige Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation und heutige Papst Benedikt XVI. dem jungen Frankfurter Professor für Kirchengeschichte Hubert Wolf im Jahr 1992 mit einer Ausnahmegenehmigung den Weg in die Archive des vormaligen Heiligen Offiziums öffnete, lassen die dort gemachten Funde den Forscher nicht mehr in

Ruhe. Inzwischen wurden die Archive dieser ehemals als «Suprema» bezeichneten Kongregation ebenso wie die der Indexkongregation für die Forschung geöffnet. Hubert Wolf ist mit einer Reihe von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern dabei, die interessanten Einzelfälle, in denen es zu einer römischen Verurteilung kam oder in denen eine solche Verurteilung unterblieb oder von denen man bisher nicht einmal wusste, dass eine Anzeige ergangen war, aufzuarbeiten. Diese Aufgabe ist für das 19. Jahrhundert für eine Reihe von Fällen (Heine, Ranke, Karl May und Harriet Beecher-Stowe) in mehreren teils populären Publikationen Wolfs bereits durchgeführt worden. Andere Projekte, wie die Aufarbeitung der Modernismus-Problematik, stehen noch an.

Das hier anzuzeigende Werk ist die in vier Sprachen verfasste Einleitung zu der als «Grundlagenforschung» bezeichneten Inventarisierung der mit der Buchzensur befassten römischen Behörden. Endziel des wissenschaftlichen Grossunternehmens ist eine vollständige Erfassung aller seit 1542 bis 1917 auf den Index der verbotenen Bücher gelangten Werke, eine prosopographische Erfassung der damit befassten Gutachter und Mitglieder der römischen Inquisition und Indexkongregation sowie eine Zuordnung der Gutachter zu den entsprechenden Büchern. Realisiert wird dieses Ziel von Wolf von hinten her, also vom gegenwärtigen terminus ad quem der Öffnung der vatikanischen Archive. Dass dabei – zumindest gegenwärtig – die spannenden Phasen des Dritten Reiches und der Endphase des Index bis zu seiner Abschaffung Ende 1965 nicht systematisch berücksichtigt werden können, mag man bedauern; die Entscheidung, das Projekt nicht 1542, sondern 1917 zu beginnen, ist wohl der öffentlichkeitswirksamen Vermittlung geschuldet.

Die römische Buchzensur diente der «Wissenskontrolle». Entstanden nach der medienpolitischen Revolution infolge der Reformation, wurde die Zensur nach einem idealtypischen Verfahren aus Anzeige, Vorprüfung, Gutachten, Verhandlung vor der Konsultorenversammlung, Entscheidung und Publikation der Entscheidung durchgeführt. Aus dem in unterschiedlichen Beständen der Archive der Indexkongregation und der Inquisition vorhandenen Material sind die in der vorliegenden Einleitung vorgestellten sechs Bände zusammen gestellt:

Dabei geht es zum einen um die Edition der so genannten «Bandi» (Wolf, Hubert (Hg.), *Römische Bücherverbote. Edition der Bandi von Inquisition und Indexkongregation 1814–1917* (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung I: 1814–1917), Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005). Auf diesen Plakaten, die öffentlich in Rom angeschlagen und an ausgewählte Adressaten versandt wurden, wurden die Beschlüsse über zu indizierende Bücher sowie eventuelle Unterwerfungen der Autoren mitgeteilt. Aus diesen Bandi wurden im Abstand mehrerer Jahre die gedruckten Ausgaben des «Index librorum prohibitorum» gebildet. Durch diese Edition können jetzt fast lückenlos die Sitzungen und der Kontext benannt werden, in denen eine Buchverurteilung stattfand.

Das zweite Vorhaben im Rahmen des Buchzensur-Projekts ist ein systematisches Repertorium, geordnet nach den Verhandlungen der Indexkongregation (Wolf, Hubert (Hg.), *Systematisches Repertorium zur Buchzensur 1814–1917. Indexkongregation. Inquisition* (Römische Inquisition und Indexkongregation: Grundlagenforschung II: 1814–1917), zwei Bände, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005) bzw. der Inquisition. Hier werden zu den behandelten Autoren und Büchern, zu denen jeweils die genauen bibliographischen Angaben, nach Möglichkeit zu der verwendeten Ausgabe, ermittelt wurden, die entsprechenden Gutachter benannt sowie repertorische Angaben zu den Sitzungen und Fundorten geboten.

Die dritte Edition geht wesentlich auf langjährige Vorarbeiten des ehemaligen Mitarbeiters der Glaubenskongregation und späteren Limburger Diözesanarchivars Herman H. Schwedt zurück. Es ist eine Prosopographie aller Mitarbeiter von Inquisition und Index-

kongregation (Wolf, Hubert (Hrsg.), Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917 (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung III: 1814–1917), zwei Bände, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005). Erfasst werden dabei Kardinäle, Gutachter (Konsultoren), Qualifikatoren und Relatoren sowie die Beamten der Kongregationen. Diese Prosopographie, die zu gegebener Zeit auch im Internet für die Forschung zur Verfügung stehen soll (<http://www.buchzensur.de>), umfasst neben den Lebensdaten auch die Gutachtertätigkeit sowie Quellen- und Werkhinweise.

Was Katholiken lesen durften und was nicht, was ihnen vorenthalten werden sollte, aber dann doch zur Verfügung stand, welche Mechanismen sich hinter der geheimnisvollen Institution der Inquisition und des Index verbargen, dafür stehen mit den vorliegenden Bänden aus der «Werkstatt Wolf» grundlegende Hilfsmittel bereit. Das Projekt soll fortgesetzt werden bis zur Gründung der Inquisition 1542. Für die unterschiedlichen Perioden der neuzeitlichen Kirchengeschichte liegen nach Abschluss wertvolle Hilfsmittel vor, mit deren Hilfe die Dynamiken zwischen römischer Kirchenzentrale und regionalen Peripherien besser erfasst werden können. Doch lasse man sich nicht täuschen: Greifbar wird nur die jeweilige Meinung der römischen Behörden, die zwar durchaus plural sein konnte. Nicht greifbar werden die Ängste und Vorsichtsmassnahmen katholischer Autoren beim Schreiben ihrer Werke. Manche «Schreibhemmung», wie sie im Umfeld der Modernismus-Krise vorkam, hat eben auch mit gemachten oder gedachten Erfahrungen mit der römischen Bücherzensur zu tun. Aber das wird sicher durch noch zu erwartende Einzelstudien näher erhellt.

Vallendar

Joachim Schmiedl

Monique Scheer, *Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert*, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 2006 (=Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen Bd.101), 457 S.

Um es vorweg zu sagen: die hier anzuzeigende *kulturanthropologische* Studie von Monique Scheer ist ein absoluter Glücksfall. Mit ihrer im Wintersemester 2004/05 an der Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaft der Universität Tübingen eingereichten Dissertation leistet sie einen substantiellen und erhellenden Beitrag zum Verständnis der Konjunktur des Marienkultes in Deutschland um 1950.

Im Gegensatz zu kirchenhistorischen Arbeiten, die bisweilen ein allzu apologetisch-hagiographisches Interesse am Thema oder aber eine nahezu despektierliche Abschätzigkeit (Wundersucht) erkennen lassen, enthält sich Monique Scheer, die sich dem sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Ansatz Klaus Schreiners (36) verpflichtet weiss, methodenbedingt einer wertenden Begrifflichkeit. Sie versteht Marienerscheinungen gerade nicht als abergläubische Verirrung des religiösen Lebens, sondern wertneutral als eine mögliche Artikulation menschlicher Erfahrung in religiöser Sprache. Der durch die Studie abgesteckte Zeitraum bewegt sich weit in die Nachkriegszeit hinein, obschon ihr Hauptaugenmerk der Frage gilt, inwieweit der Marienerscheinungsglaube kulturelle Ressourcen bot, um Krieg und Kriegsgefahr zu deuten. Scheer begründet ihr Ausgreifen auf die fünfziger Jahre mit dem Hinweis, dass das Ende des zweiten Weltkrieges als «Kriegsende auf Raten» zu betrachten sei, dann wenn man nicht allein die soldatische Erfahrung, sondern das Nachwirken der existentiellen Nöte der Gesamtbevölkerung in Rechnung stellt (28).

Die Studie gliedert sich in zwei Teile. Der erste, historisch-empirische Teil («Maria spricht zur Welt». Fatima-Kult und Marienerscheinungen in Deutschland, 41–260) ist relativ konventionell gestrickt, insofern er einer chronologischen Spur folgend mit der Darstellung der Marienerscheinungen von Fatima (1917–1942) einsetzt. Sodann die deut-

sche Rezeption und kirchliche Förderung des Fatima-Kultes (1930 bis in die Mitte der fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts) in den Blick nimmt und die Marienerscheinungen im Südwesten Deutschlands (Pfaffenhofen an der Roth, Tannhausen, Fehrbach in der Pfalz sowie Heroldsbach-Thun) erstmals rekonstruiert. Auffallend ist, dass Maria an allen diesen vier Orten als «Unbefleckt Empfangene» erscheint. Während die Seherinnen in Pfaffenhofen und Tannhausen Mitglieder von marianischen Organisationen waren (und von daher «Bilderfahrungen» mitbrachten), handelte es sich bei den Seherinnen in Fehrbach und Heroldsbach um Kinder, die wohl durch Religionsunterricht und Kirchenbesuch erste Kenntnisse von Marienerscheinungen hatten. Die Ereignisse um die Erscheinungen rekonstruiert die Verfasserin ebenso umsichtig wie versiert anhand von zeitgeschichtlichen (Archiv-) Dokumenten, von Untersuchungsprotokollen, Presseberichten, zeitgenössischer Erbauungsliteratur, katholischer Publizistik und theologischer Literatur.

Die «Würze» der Studie liegt im unkonventionellen zweiten Teil der Arbeit («Reaktivierungen: Das Marienbild in Kriegszeiten», 261–408). Hier ist das chronologische Vorgehen durchbrochen, Scheer «hüpft» in der Zeit «zurück» und konstituiert das Bild-repertoire der katholischen Marienfrömmigkeit typologisch, mit dem Ziel, dessen symbolische Macht in einem späteren historischen Kontext, der Zeit des (und nach dem) Zweiten Weltkrieg, zu erhellen. Interessanterweise ist die «Immaculata Conceptio» das bestimmende Motiv im visuellen Schema der Erscheinungskulte, obschon auch andere Typoi zur Verfügung gestanden hätten. Durch den Blick zurück auf die Anfänge des Immaculata-Typs kann die Verfasserin zeigen, weshalb gerade die «Immaculata» als *das* passende Marienbild imaginiert wurde.

Die Unbefleckte Empfängnis war bis 1750 als politisiertes Marienbild das Konstrukt theologisch gebildeter Eliten. Sie verkörperte als konfessionalistisch aufgeladenes Symbol den Siegeswillen der römisch-katholischen Kirche. Genau auf diese Bedeutungsebene, die in der späteren Zeit (vor allem durch Lourdes und den durch es repräsentierten Typus, wie er in der Wundertätigen Medaille repräsentiert ist) überlagert wurde, konnte nun, bald 300 Jahre später zurückgegriffen werden, um die Weltkriege im Rahmen einer religiösen Deutung verständlich zu machen. Anders gesagt: im Fatima-Kult, so Scheer, wurden Deutungsangebote reaktiviert, die im frühneuzeitlichen Entstehungskontext der Immaculata wurzeln. Die Religionskriege des 17. Jahrhunderts wurden zur Metapher für die Situation der Nachkriegszeit respective des kalten Krieges.

Freiburg i.Br.

Elke Pahud de Mortanges

Rupert Klieber/Hermann Hold (Hg.), *Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes*, Wien/Köln/Weimar, Böhlau Verlag, 2005, 252 S.

Das Ziel der Herausgeber lautet, den Diskurs über die Alltagsgeschichte in theoretischer wie praktischer Hinsicht zu fördern. Der Sammelband bietet vier theoretische und zwölf praktische Beiträge. Die konkreten Beispiele für Alltagsgeschichte sind zeitlich, örtlich und thematisch höchst unterschiedlich situiert, werden aber durch das Band des «Religiösen» zusammengehalten. Die thematische Vielfalt, die von der spätantiken Kleidung mit christlichen Motiven bis zur Flüchtlingshilfe des Waldsassener Stadtpfarrers in den Jahren 1945 bis 1947 reicht, zeigt ein Problemfeld der Alltagsgeschichte auf: deren Beliebbarkeit. Herausgeber Rupert Klieber hält fest, Alltagsgeschichte sei «die faktisch beliebig vermehrbare Rekonstruktion und Beschreibung vergangener Wirklichkeiten [...]». Aber: Was für konkrete Ereignisse wählt man aus? Der Bauer aus Muotathal, dessen Ernte trotz Anrufung mehrerer Heiliger miserabel ausfällt oder die Hausdienerin, die den Schwyzer Pfarrer auf einer Reise nach Rom begleitet? Eine vernünftige Antwort auf solche Fragen findet man im Sammelband nicht. Es dürfte auch keine geben. Immerhin

steht der Historiker vor einer Herausforderung, für die vor allen anderen seine Zunft befähigt ist, nämlich das konkrete Ereignis «[...] in den von der Strukturgeschichte säuberlich beschrifteten Fächern des historiographischen Setzkastens» (Klieber) abzulegen. Der Historiker hat die Aufgabe, die realen Geschehnisse in den jeweiligen gesellschaftlichen Kontext einzuordnen.

Alltagsgeschichte schildert anhand exemplarischer Einzelfälle das Verhalten, Denken und Fühlen der Menschen in einem bestimmten kulturellen und politischen Umfeld. Der Alltag der so genannten «Kleinen Leute» tritt dabei gleichberechtigt neben jenen der «grossen Entscheidungsträger». Völlig zurecht hält Hermann Hold, der zweite Herausgeber, fest, dass die „Kleinen Leute“ ohne die Grossen nicht verstehbar seien und auch die «Grossen» einen Alltag haben. Im Sammelband wird dieser Devise Rechnung getragen. Sehr anschaulich kommt sie zum Beispiel in Vincenc Rajšps Beitrag «Der Glaubens- und Kirchenalltag in Slowenien 1945-1990» zum Ausdruck. Den umgebrachten und eingekerkerten Priester in Slowenien nach dem Zweiten Weltkrieg steht die Gymnasiallehrerin gegenüber, die wegen regelmässigen Kirchenbesuchs zu 24 Monaten Haft verurteilt wird. Das kommunistische System drangsalierte die katholischen Priester, weil sich diese während den Kriegswirren in der Mehrzahl auf die antikommunistische Seite und somit gegen die von Kommunisten dominierten Partisanen gestellt hatten. Die Repressalien betrafen auch das «normale» katholische Volk. Als religiöses Elixier, dem auch die autoritäre weltliche Herrschaft trotz bürokratischer Schikanen nichts anhaben konnte, erwiesen sich die Wallfahrten.

Auch Christine Tropper zeigt im Beitrag über das Gurker Geistliche Gericht auf, wie die alltägliche Realität der «Kleinen Leute» durch das Handeln der «Mächtigen» erschlossen werden kann. Tropper analysierte ein Protokoll der Gurker Konsortiums, das als geistliches Gericht der Diözese Gurk fungierte. Am häufigsten hatte sich das Gericht mit Fällen von Kindeserdrückung und uneingelösten Eheversprechen zu befassen. Klagten die Frauen wegen nicht gehaltenen Eheversprechen, versuchten die Männer ein Urteil gegen sie mit zwei Strategien abzuwenden: Entweder unterstellten sie den Frauen einen liederlichen Lebenswandel oder sie versuchten, ein Verwandtschaftsverhältnis nachzuweisen. Deutlich Erfolg versprechender war die zweite Strategie. Eine Verwandtschaft stellte ein kirchliches Ehehindernis dar, worauf das Gericht immer gegen die Ehe und häufig auch gegen eine Entschädigung der Frau entschied. Grundsätzlich wurde damals das Eheverlöbnis beim ersten Geschlechtsakt besiegelt. Die Ehe musste indes nicht notwendigerweise bald darauf erfolgen. Verging zu viel Zeit, kam es häufig zu Klagen. Ein Grund für das Nicht-Zustandekommen einer Ehe konnten wirtschaftliche Entwicklungen, aber auch Aussichten auf eine «günstigere Partie» sein.

Einsiedeln

Kari Kälin

Simone Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 784 S.

Es gibt kein «deutsches Modell» der jüdischen Verbürgerlichung. Mit dieser Feststellung erhebt Simone Lässig zum Postulat, die spezifischen nationalen Charakteristiken bürgerlicher Gesellschaften auch im Hinblick auf die jüdische Geschichte zu beachten. In ihrer 800 Seiten starken Habilitationsschrift belegt sie die Besonderheiten des deutsch-jüdischen Verbürgerlichungsprozess mit einer eindrucksvollen Argumentationsdichte. Die Grundfragestellung der Studie ist dabei so frappierend einfach wie kompliziert: Welche Ursachen machten die Entwicklung der jüdischen Gemeinschaft des 19. Jahrhunderts zu einer einzigartigen Erfolgsgeschichte? Die detaillierte Erarbeitung dieser Frage geht entlang der Modernisierungselemente in dieser Zeit. Der Wandel in Bildung, Religion und

Öffentlichkeit sind die Schwerpunkte der Studie. Als theoretische Grundlage dient die Kapitaltheorie und das Habituskonzept Pierre Bordieus, die Lässig nicht orthodox übernimmt, sondern gemäss ihren Forschungszielen dynamisiert. Daneben zieht sie den Erziehungsbegriff des 19. Jahrhunderts heran, dessen prominente Stellung durch eine Vielzahl von Studien vorausgesetzt werden kann. «Erziehung» bildet denn auch die zentrale Trennlinie zwischen der deutschen Entwicklung und dem Verlauf der Verbürgerlichung in anderen Ländern. In kritischer Distanz zur vermeintlichen Durchschlagkraft des «bürgerlichen Wertehimmels», dessen Implikationen sich hinter dem Begriff «Erziehung» verstecken, schlüsselt Simone Lässig Kennzeichen damaligen kulturellen Kapitals auf und analysiert die Umsetzungsdichte innerhalb der jüdischen Gemeinschaft.

Die Studie hinterfragt zuvorderst Shulamit Volkovs Verbürgerlichungstheorie, die eine Akkumulation ökonomischen Kapitals als Basis für eine kulturelle Kapitalbildung, damit für eine erfolgreiche Verbürgerlichung, voraussetzt. Das Ergebnis Lässigs stellt Volkovs These förmlich auf den Kopf: Das kulturelle Kapital und damit der bürgerliche Habitus sei die Voraussetzung für ökonomischen Erfolg.

Lässigs Untersuchung verläuft auf drei methodischen Ebenen: diskursiv, soziologisch und biographisch. Zunächst beschreibt sie die Emanzipationsdiskurse, die ausschliesslich in Deutschland auf dem Prinzip der «Erziehung» beruhten. Daran anschliessend werden die Diskurse der jüdischen Bildungsinstitutionen untersucht, dies anhand der jüdischen Reformschulen und der Bildungskonzepte in den einzelnen jüdischen Gemeinden, sowie den religiösen Wandel durch Analyse der Ästhetisierung und Historisierung des Gottesdienstes und der deutschsprachigen Predigten. Sie verlässt in ihrer Untersuchung die Diskursebene, indem sie die grundlegenden Modernisierungskonflikte in ausgewählten jüdischen Gemeinden vorstellt. Mithilfe von sozialwissenschaftlichen Methoden beschreibt sie die Etablierung einer deutsch-jüdischen Öffentlichkeit, die sich in einer stetig wachsenden Vielfalt jüdischer Publikationen darbot. Hieran schliesst sich der zweite öffentliche Untersuchungsgegenstand an, die jüdische Partizipation in überkonfessionellen Vereinen und die Ausprägung spezifischer jüdisch-konfessioneller Vereine. Abschliessend fragt die Studie nach den Grundzügen individueller Verbürgerlichungsbiographien.

Im Resultat bricht Lässig mit der Vorstellung eines homogenen Bürgertums, wodurch sie die Konzepte von Akkulturation und Assimilation, selbst das neuere Konzept einer jüdischen Subkultur, verwirft. Aus der Studie geht vielmehr eine hybride Struktur des Bürgertums und daran anbindend eine hybride jüdische Identität hervor.

Das Konzept von Akkulturation respektive Assimilation verwirft Lässig, indem sie die verschiedenen Handlungs- und Wertangebote aus dem staatlichen Erziehungprojekt mit den tatsächlichen kulturellen Übernahmen vergleicht. In der Studie erscheint die kulturelle Matrix der verbürgerlichten Juden nur in denjenigen Aspekten deckungsgleich mit formulierten Anforderungen, insofern deren Paradigmen eine wirtschaftlich erfolgreiche Zukunft und den Erhalt der Religion versprochen. Das Prinzip der jüdischen Subkultur stellt sie neben eine Vielzahl bürgerlicher Subkulturen und verneint damit eine jüdische Separatgeschichte, die sich losgelöst von der nichtjüdischen Verbürgerlichung vollzog. Folgerichtig integriert Lässig die jüdisch-bürgerliche Entwicklung in die allgemeine Geschichte des bürgerlichen Jahrhunderts. Ihr gelingt es dabei, jenseits der Deutungsmuster von Minorität/Majorität und Fremdheit/Vertrautheit, die religiös-kulturellen Eigenheiten der jüdischen Gemeinschaft in ihrer spezifischen Bedeutung für den Verbürgerlichungsprozess herauszustellen. Den Hauptgrund für den beispielloser gelungenen Transformationsprozess der jüdischen Gemeinschaft von einer meta-ständischen Gruppe in die bürgerliche Gesellschaft sieht Lässig in der «gezielten und umfassenden Einbindung der jüdischen Unterschichten in diesen Prozeß». Hier spielten vor allem die jüdischen Bildungs-

institutionen eine herausragende Rolle, deren fortschrittliche Integrationsansätze selbst dann noch nachwirkten, als verschiedene staatliche Massnahmen Juden den sozialen Aufstieg bereits wieder versperrten.

Es wäre kleinlich, diese wohl umfassendste Studie zum jüdischen Verbürgerlichungsprozess an Einzelheiten zu kritisieren. Ebenso kleinlich wären Hinweise auf unbeantwortete Fragen, zum Beispiel zu den Verlierern dieser Entwicklung, das heisst den Gescheiterten und den in traditioneller Lebensweise Verharrenden. Die Geschichte der «Nichtverbürgerlichung» war jedoch nicht das Thema der Studie. Gleichwohl räumt Lässig diese und eine Reihe weiterer ungelöster Problemstellungen als offene Forschungsfragen ein.

Was Simone Lässig mit ihrer Studie geradezu vortrefflich gelungen ist, das ist eine «Bodenanbindung» von Diskurs an konkrete Lebenswirklichkeit. In ihrer Studie bewegt sich der Gedanke nicht im luftleeren Raum, sondern erhält seine Relevanz durch resultierende Handlungen.

Der nachhaltigste Ertrag dieser Studie ist Lässigs Hinweis auf die «Nachtseite» der jüdischen Erfolgsgeschichte. Durch die Sichtbarkeit der jüdischen Bürgerlichkeit im öffentlichen Raum erreichte die jüdische Gemeinschaft nicht die eigentlich erstrebte «Normalität», ihre Verbürgerlichung geriet vielmehr zu einem unbeabsichtigten «Übermass an Bürgerlichkeit».

Simone Lässig ist damit ein grundlegender Perspektivenwechsel gelungen. Ihre umfassende Forschungsarbeit wird in den nächsten Jahren Grundlage für vielfältige weitere vergleichende und fortschreibende Untersuchungen sein – dies nicht nur im Bereich der jüdischen Geschichte, sondern in der Geschichte des 19. Jahrhunderts überhaupt.

Basel

Ruth Heinrichs

Robert Zurek, *Zwischen Nationalismus und Versöhnung. Die Kirchen und die deutsch-polnischen Beziehungen 1945–1956* (=Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands. 35), Böhlau, Köln/Weimar/Wien, 2005, XIII/413 S.

Mitte der 1960er Jahre demonstrierten die christlichen Grosskirchen auf spektakuläre Weise noch einmal ihren gesellschaftlichen und politischen Einfluss in Mitteleuropa, als sie mit dem Briefwechsel der polnischen und deutschen katholischen Bischöfe und der «Ostdenkschrift» der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1965 eine auf Versöhnung ausgerichtete Neuorientierung der deutsch-polnischen Beziehungen einleiteten. Die Bedeutung dieser kirchlichen Versöhnungsinitiativen gewinnt an Kontur, wenn man einen Blick auf das verhärtete deutsch-polnische Verhältnis in den Jahren zuvor und die Rolle der Kirchen darin wirft, wie dies Robert Zurek in seiner Dissertation getan hat, die nun als Buch vorliegt.

Zurek bezeichnet das von ihm untersuchte Nachkriegsjahrzehnt selbst als eine «im Hinblick auf den deutsch-polnischen Aussöhnungsprozess wenig spektakuläre und ertragreiche Periode» (376). Den Massstab einer offenbar für universal gehaltenen christlichen Ethik anlegend, die auf Vergebung ausgerichtet sei, treibt ihn die Frage nach den Gründen für das Ausbleiben einer versöhnlichen Haltung der Kirchen in der Frühphase der deutsch-polnischen Beziehungen nach dem Krieg um. Der wissenschaftliche Ertrag der Arbeit liegt vor allem in dem Nachweis, dass die Kirchen im Gegensatz zu ihrer bahnbrechenden Rolle Mitte der 1960er Jahre von 1945 bis 1956 so gut wie keine eigenen Impulse für die Ausgestaltung der deutsch-polnischen Beziehungen lieferten. Zurek differenziert dies für beide Konfessionen in West- und Ostdeutschland sowie in Polen, kommt aber in allen Fällen zu demselben Ergebnis: In der Frage des deutsch-polnischen Verhältnisses folgten die Kirchen den allgemeingesellschaftlichen und -politischen Ansichten

und Forderungen, ohne Ausbildung oder Anwendung von eigenen, spezifisch christlichen Deutungsmustern und Bewertungsmassstäben. Das bedeutete konkret, dass man auch auf kirchlicher Seite vor einer möglichen Versöhnung mit dem Gegenüber politische Vorbedingungen erfüllt sehen wollte. Auf deutscher Seite hiess das: Revision der Oder-Neisse-Grenze, Rückgabe der verlorenen Ostgebiete und Rückführung der ausgesiedelten Deutschen. Auf der polnischen Seite verlangte man dagegen: deutsches Eingeständnis der Schuld an den NS-Besatzungsverbrechen in Polen und Anerkennung des Gebietsverlustes als Form der Entschädigung. Zureks ausführliche Untersuchungen zum kirchlichen Diskurs über die NS-Verbrechen sowie zur Grenz- und Vertreibungsfrage zeigen deutlich, dass die Kirchen die politischen Vorbedingungen einer Versöhnung nicht nur teilten, sondern massgeblich mitproduzierten.

Die Ursachen für die Unfähigkeit der Kirchen, sich versöhnend über politische Forderungen hinwegzusetzen, sieht Zurek in ihrem Gefangensein im nationalen Antagonismus, der im Zweiten Weltkrieg seinen Höhepunkt erfahren hatte, in ihrer Konzentration auf die erheblichen Nöte des eigenen Volkes in der unmittelbaren Nachkriegszeit, im herausziehenden Ost-West-Konflikt und in den fehlenden persönlichen Kontakten. Für die polnische Kirche vernachlässigt er dabei etwas den zentralen Faktor ihrer Erfahrung im Zweiten Weltkrieg mit der deutschen Besatzung, als sie ein besonderes Ziel des NS-Terrors gewesen war. Ihre Enttäuschung über das gleichgültige Verhalten der deutschen Glaubensbrüder setzte sich nach dem Krieg angesichts der fehlenden Auseinandersetzung der deutschen Christen mit den NS-Verbrechen weiter fort. Zurek verweist für die polnischen Kirchen jedoch auf den ebenso wichtigen Umstand, dass jede Annäherung an Deutschland im kommunistischen Kirchenkampf als staatsfeindliches Verhalten gegen sie instrumentalisiert wurde und gravierende Repressalien nach sich ziehen konnte. Solche Repressalien mussten deutsche Christen bei einer versöhnlichen Haltung gegenüber Polen nicht befürchten, auch wenn sie damit eine weithin unpopuläre Position eingenommen hätten. Trotzdem verharteten die deutschen Kirchen auf einer selbstbezogenen Perspektive auf das Leid der Deutschen. Nur in relativ unbedeutenden und folgenlosen Ausnahmefällen kam es zu versöhnlichen Ansätzen, so im Umfeld der Bekennenden Kirche, der Pax-Christi-Bewegung und der Frankfurter Hefte. Die Annäherungsversuche auf polnischer Seite waren bedeutsamer, so die Vergebungs- und Versöhnungsdeklaration von Primas Hlond von 1948 und der Versöhnungsauftrag katholischer Laien von 1951, die aber keine Beachtung bei den deutschen Christen fanden.

Es stellt sich angesichts dieses ernüchternden Befundes die Frage, wie es zehn Jahre später doch zu den wegweisenden Versöhnungsinitiativen der Kirchen kommen konnte. Als vorbereitende Faktoren macht Zurek auf der deutschen Seite zwei Umstände aus:

Für die deutschen Katholiken habe die kommunistische Verfolgung der katholischen Kirche in Polen zu einer konfessionellen Solidarität geführt, die langfristig das Verhältnis zu Polen positiv verändert habe. Zurek verweist in diesem Zusammenhang auf die einzige kritische Bemerkung eines deutschen Bischofs zum negativen historischen Verhältnis der Deutschen zu Polen, die 1953 auf einer Solidaritätsveranstaltung zugunsten der verfolgten katholischen Kirche fiel. Ob die konfessionelle Solidarität tatsächlich zu einer tieferen Selbstreflexion führte, wie Zurek meint, erscheint allerdings angesichts des von ihm präsentierten Materials zweifelhaft.

Plausibel erscheint dagegen, dass auf evangelischer Seite die Mitte der 1950er Jahre eingeführten Reiseerleichterungen nach Polen einen Umdenkungsprozess einleiteten, der radikaler war als der auf katholischer Seite im Zusammenhang mit der Kirchenverfolgung in Polen. Entscheidend war dabei, dass mit dem Aufbau von Kontakten nach Polen die «Loslösung der evangelischen Ostaktivitäten von der Kuratel der Vertriebenengremien» (334) gelang, die bis dahin die Einstellung der evangelischen Kirche zu Polen massgeblich bestimmt hatten. Insbesondere die Konfrontation mit den in der Bundesrepublik weit-

gehend tabuisierten NS-Verbrechen in Polen führte zu einem Umdenkungsprozess im Verhältnis zu Polen, der schliesslich auch die Grenzfrage betraf, und das Bemühen um einen nachhaltigen Versöhnungsprozess massgeblich motivierte.

Es ist bedauerlich, dass die wichtige Arbeit von Zurek bereits im Jahr 1956 abbricht und so den weiteren innerkirchlichen Prozess, der zu den Versöhnungsinitiativen Mitte der 1960er Jahre führte, nicht mehr untersuchen kann.

Oldenburg

Stephan Scholz

Birgit Weißenbach, *Kirche und Konzentrationslager. Katholische Aufklärungspublizistik in der Zeit von 1945 bis 1950*, Frankfurt/Main, Verlag Peter Lang, 2005, 361 S.

Vor allem in der unmittelbaren Nachkriegszeit, also den Jahren 1945 bis circa 1950, bestand in der deutschen Öffentlichkeit kaum ein Interesse an den verbrecherischen Ausprägungen des nationalsozialistischen Regimes. Vordringlichere Bedürfnisse wie der Kampf, den nächsten Tag zu überleben, verhinderten meist eine emotionale und intellektuelle Auseinandersetzung etwa mit den in den Konzentrationslagern begangenen Massenmorden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Konfrontationen mit der unmittelbaren Vergangenheit gänzlich ausblieben. So hat einerseits besonders in der sowjetischen Besatzungszone auf Veranlassung der Alliierten eine erzwungene Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit stattgefunden, andererseits gab es aber auch sicherlich vereinzelte Angebote seitens der Presse und des Hörfunks. Einen Teil dieses über die Printmedien bereitgestellten Angebots publizierte die katholische Kirche in ihren nahezu unmittelbar nach Kriegsende wieder erscheinenden Bistumsblättern.

Weißenbach nimmt in ihrer Würzburger Dissertation nun eine systematische Auswertung dieser Bistumsblätter und dazu anderen Tageszeitungen, Zeitschriften, Jahrbüchern, Kalendern, Almanachen und Adressbüchern vor und stellt dabei vor allem Berichte katholischer Priester und deren KZ-Erfahrungen in den Vordergrund. Die Analyse dieses insgesamt sicherlich breiten Konvoluts an publizistischen Quellen reicht jedoch selten über eine Darstellung und Zusammenfassung der jeweiligen Medieninhalte hinaus. Schon die erkenntnisleitende Fragestellung von Weißenbachs Studie determiniert die Auswertungen des bisher noch weitgehend unberücksichtigt gebliebenen Quellenbestands: So wird schlicht die Frage in das Blickfeld gerückt, ob die katholische Kirche einen Beitrag zur Aufklärung über die Verbrechen in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern leistete (15).

In einem ersten Teil ihrer Studie versucht Weißenbach, ihre Analysekategorien in den zeitgeschichtlichen Kontext einzuordnen, bleibt dabei jedoch erschreckend oberflächlich: Das Kapitel «Die katholische Kirche und der Nationalsozialismus» beispielsweise – für eine Studie, die den Umgang der katholischen Kirche mit den nationalsozialistischen Verbrechen thematisiert, ein durchaus zentraler Aspekt – wird in 9 Zeilen abgehandelt. Eine Rezeption aktueller historischer Forschungen, die dieses Themenfeld bereits gewürdigt haben, ist kaum auszumachen. Ebenso wirken die methodischen Überlegungen, die Aufschluss etwa über die Auswahl des Quellenmaterials oder über die Analysen geben könnten, eher unklar und kaum plausibel. Denn nach Weißenbachs Auffassung könnten anhand einzelner Autobiographien «katholisch-kirchliche Items festgelegt werden, um sie anschliessend in die Sozialstruktur der katholischen Kirche einzubetten.» Über Einzelschicksale hinweg liesse «sich so die katholische Kirche darstellen.» (31).

Die Stärken der Arbeit sind einzig im Auswertungsteil zu finden. Weißenbach identifiziert hier in enormer Breite zentrale, meist erschütternde Textpassagen, die Eindrücke über religiöses Leben in Konzentrationslagern vermitteln können. Hauptanliegen der vielen verschiedenen Bistumsblätter war es, den Leser über das Leben und Wirken der KZ-

Priester zu informieren. Dokumentiert und systematisiert werden die jeweiligen Inhalte in einem umfänglichen tabellarischen Apparat, der auch Grundlage für weitere Annäherungen an das behandelte Thema sein kann. Insgesamt mutet der Aufbau der Studie jedoch eher unübersichtlich an. Zahlreiche Einzelkapitel, die meist nicht mehr als eine Seite umfassen, werden aneinandergereiht und erschweren das Auffinden eines roten Fadens. Zuweilen bestehen diverse Kapitel allein aus Zitaten (107; 136ff.), Anmerkungen werden mit Erläuterungen, Paraphrasen und wiederum Zitaten über ganze Seiten erstreckt überladen (127ff), ein Gedicht wird unkommentiert abgedruckt (176f.).

Alles in allem vermögen die Ergebnisse der Studie somit kaum zu überzeugen. Eine Einbettung in die durchaus regen Diskussionen zum Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit in der Nachkriegszeit und der frühen Bundesrepublik findet nicht statt. Allzu oft wird der Leser mit langen Passagen aus Biographien und Zeitungen alleingelassen und viel zu selten werden die eingangs aufgeworfenen Fragen beantwortet. So mag es auch kaum verwundern, dass sich die abschließenden Bemerkungen im Schlusskapitel unter der Aussage subsumieren lassen, dass «auch die Kirche anhand des katholischen Schrifttums unmittelbar nach 1945 eine intensive Aufklärungsarbeit über die Verbrechen und Gräueltaten in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern leistete.» (188). Daher reicht Weißenbachs Studie auch nur äußerst selten über den Stellenwert einer – sicherlich verdienstvollen – Quellensammlung hinaus.

Bochum

Nicolai Hannig

Jochen-Christoph Kaiser (Hg.), *Zwangsarbeit in Kirche und Diakonie 1939–1945*, Stuttgart, Kohlhammer-Verlag, 2005, 464 S.

Der Titel des Sammelbandes hätte noch vor zehn Jahren in Öffentlichkeit wie historischen Fachkreisen Irritationen ausgelöst. «Zwangsarbeit» leisteten während der NS-Zeit jene, die von den Nationalsozialisten aus den okkupierten Ländern in Arbeits- und Konzentrationslager verschleppt und unter sklavenartigen Bedingungen zu Schwerstarbeiten in der deutschen Rüstungsindustrie herangezogen wurden. Kirche und Diakonie waren hier offenkundig nicht involviert. Insofern spiegelt der Titel jene begriffliche Erweiterung wider, die sich in der Zeitgeschichtsforschung durchgesetzt hat. Nicht mehr nur «slave-workers», sondern der unfreiwillige Arbeitseinsatz von insgesamt ca. 13 Millionen ausländischen Zivilarbeitern und Kriegsgefangenen werden mittlerweile breit erforscht.

Dass das kirchliche Interesse an diesem Teil der eigenen Vergangenheit erst so spät geweckt wurde, hatte allerdings nicht nur begriffsgeschichtliche Gründe. In seinem einführenden Beitrag verweist der Herausgeber zutreffend auf die «hochproblematische Quellenlage» (17) und den Rückstand bei der Erforschung der Kirchen im Zweiten Weltkrieg, aber auch auf ein eingeschränktes kirchliches Unrechtsbewusstsein für die inhumane Dimension der Zwangsarbeit.

Deutlich wurden die Defizite erst, als im Sommer 2000 erste Fälle von Zivilarbeitern auf Friedhöfen evangelischer Kirchengemeinden Berlins und in diakonischen Einrichtungen Schleswig-Holsteins bekannt wurden. EKD und Diakonie entschlossen sich daraufhin, 10 Millionen DM dem soeben errichteten, von der Bundesrepublik Deutschland mitgetragenen, weil bis dahin nur unzureichend ausgestatteten Stiftungsfonds der deutschen Wirtschaft zur Entschädigung ehemaliger Zwangsarbeiter zuzustiften. Gleichzeitig wurde ein Forscherteam um den Marburger Kirchenhistoriker Jochen-Christoph Kaiser beauftragt, die historischen Zusammenhänge aufzuarbeiten («Marburger Zwangsarbeiterprojekt»). Damit war die Zwangsarbeit in evangelischen Kirchen und Diakonie ein Thema der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung geworden. Der Sammelband präsentiert die Ergebnisse des «Marburger Projektes» sowie weiterer mit ihm vernetzter kircheneigener

Forschungsaufträge. Die Übersicht der beteiligten bzw. nicht-beteiligten Landeskirchen dokumentiert, dass nicht allein historisches Forschungsinteresse, sondern auch finanzielle Erwägungen der einzelnen protestantischen Landeskirchen Art und Umfang dieses «größte[n] kirchlich-zeitgeschichtliche[n] Projekt[s]» (20) mitbestimmten. Immerhin 14 der heute 24 evangelischen Landeskirchen wurden näher erforscht (22).

Hans-Walter Schmuhls ausführlicher historischer Überblick über «Zwangsarbeit in Diakonie und Kirche» am Beginn bietet einen zusammenfassenden Rahmen für die nachfolgenden Einzelstudien (26–89). Diese behandeln die Rechercheergebnisse für einzelne Landeskirchen (Evangelisch-Lutherische Landeskirchen in Bayern, Mecklenburgs, Nordelbiens, Pommerns, Sachsens, in Thüringen, Evangelische Landeskirchen in Baden, Brandenburg, in Hessen-Nassau und Kurhessen-Waldeck, der Pfalz, im Rheinland, der schlesischen Oberlausitz, von Westfalen und in Württemberg). Die Landeskirchen in den ehemaligen deutschen Ostgebieten blieben unberücksichtigt. Ergänzt werden diese Beiträge um Erkenntnisse über einzelne diakonische Einrichtungen (Von Bodelschwinghsche Anstalten in Bethel, in Neuendettelsau, die zu Bethel gehörenden Hoffnungstaler Anstalten in Lobetal bei Bernau und das Evangelische Johannesstift in Berlin) sowie einen exemplarischen Einblick in die medizinische Versorgung von Zwangsarbeitern (Diakonieanstalten von Bad Kreuznach). Der Band schliesst im Sinne eines programmatischen Ausblicks mit einer Reflexion des EKD-Oberkirchenrats Klaus-Dieter Kaiser über die Versöhnungsarbeit der protestantischen Kirchen (444–458). Die Resultate insgesamt sind ebenso ernüchternd wie unspektakulär. Dies ist deshalb hervorzuheben, weil sich der Band damit wohltuend unterscheidet von den moralisch eingefärbten öffentlichen Debattenbeiträgen im Sommer 2000.

Festzuhalten ist erstens: Der Einsatz von Zivilarbeitern und Kriegsgefangenen in landeskirchlichen und diakonischen Einrichtungen belegt eindringlich, wie sehr die Kirchen fester sozialer und ökonomischer Bestandteil der nationalsozialistischen Kriegsgesellschaft waren. Den ständig grösser werdenden Mangel an Arbeitskräften, den die Einberufungen der kircheneigenen Fachkräfte zum Fronteinsatz hervorriefen, suchten die Einrichtungen durch den Einsatz von Zivilarbeitern und Kriegsgefangenen zumindest partiell zu schliessen. Dies gelang kaum, weil die kirchlichen Häuser zwar Räumlichkeiten für die Wehrmacht, vornehmlich zu Lazarettzwecken, bereithielten, aber als Betriebe kriegswirtschaftlich eine nachgeordnete Bedeutung hatten (63, 221). Für die Einrichtungen selbst standen «weniger materielle Profitinteressen ..., denn das Anliegen im Vordergrund, die eigene Arbeit möglichst professionell und umfassend fortführen zu können» (187).

Sodann zweitens: Gemessen an den Dimensionen, die der sogenannte «Ausländereinsatz» im Grossdeutschen Reich insgesamt erreichte, war er in kirchlichen Einrichtungen quantitativ «ein eher marginales Phänomen» (70). Während der gesamten Kriegszeit waren reichsweit etwa 15'000 ausländische Arbeitskräfte in evangelischer Kirche und Diakonie beschäftigt (70), und die Fluktuation war dabei nicht unerheblich, wie das westfälische Beispiel zeigt (226). Es gab auch Ausnahmen: In den Bodelschwinghschen Anstalten lag der Anteil der ausländischen Zwangsarbeitskräfte an der Gesamtbelegschaft bei 10 bis 15% (242).

Drittens: Die eingesetzten Zwangsarbeiter wurden in den kirchlichen Einrichtungen «als Notbehelf, als eine Art Lückenfüller» (223) angesehen. Sie ersetzten seltener deutsche Fach- und Pflegekräfte, sondern übernahmen in der Regel körperlich schwere Hilfsarbeiten in den für kirchliche und diakonische Einrichtungen typischen Wirtschaftsbereichen: einerseits der Land-, Garten- und Forstwirtschaft und andererseits der Hauswirtschaft. Bei Arbeitsbedingungen und Arbeitslohn, Ernährung und Gesundheitsfürsorge orientierten sich die kirchlichen Arbeitgeber in der Regel an den gesetzlichen Vorgaben. Sie brachten damit die in die Gesetze und Verordnungen hineingewobenen rassistischen Kriterien zur Anwendung. Andererseits sind hinreichend viele Beispiele bekannt, in denen die

kirchlichen Arbeitgeber jene Handlungsspielräume nutzten, die ihnen gerade die spezifischen kirchlichen Betriebsverhältnisse und die oftmals nur kleine Zahl eingesetzter Zwangsarbeiter ermöglichten.

Viertens: Auf den christlichen Charakter der Einrichtungen war die vergleichsweise gute Behandlung jedoch nicht zurückzuführen (72, 263), und schon gar nicht ist sie als Resistenz zu bewerten (82, 88). Denn ein Bewusstsein für den Zwangscharakter des Arbeitseinsatzes bestand offenbar kaum. Es war für die Kirchen allerdings schon wegen der bis ins 19. Jahrhundert zurückreichenden Traditionslinien der Fremd- und Saisonarbeiter am Beginn des Zweiten Weltkrieges nicht unmittelbar erkennbar, dass es sich qualitativ um eine neue Dimension der Ausländerbeschäftigung handelte (67).

Und schliesslich fünftens: Die Seelsorge an protestantischen Zivilarbeitern und Kriegsgefangenen begann erst spät. Dies hatte konfessionelle Gründe, da die weitaus grösste Zahl der ausländischen Zwangsarbeiter ob ihrer Herkunft der katholischen oder orthodoxen Glaubensrichtung angehörten. Ohnehin lag – was unerwähnt bleibt – dem Protestantismus ein anderes theologisches Heilsverständnis zugrunde, dem im Unterschied zum katholischen die individuelle «Seelenrettung» fernlag.

Fast alle Autoren beschränken sich darauf, Umfang und äussere Gestalt des erzwungenen Arbeitseinsatzes zu dokumentieren. Es bleibt in der Regel bei punktuellen Zahlenbefunden. Auch deshalb wird wohl die von Jürgen Kaminsky für die rheinische Landeskirche erarbeitete Modellrechnung (253f.) häufiger auch zur Zahlenermittlung für andere Landeskirchen und die reichsweiten Verhältnisse angewandt (H.-W. Schmuhl, M. Benad). Solche Hochrechnungen sind allerdings mit erheblichen Unsicherheitsfaktoren belastet und allenfalls als vorsichtige Schätzwerte anzusehen. Ohnehin ist der Aussagewert solcher Zahlen gering, weil die notwendigen Vergleichsdaten über das kirchliche Personal nicht in ausreichender Dichte vorliegen (69). Auch über die alltäglichen Lebensbedingungen der Zivilarbeiter und Kriegsgefangenen sind kaum mehr als allgemeine Ausführungen möglich. Deutlich wird gleichwohl, wie unterschiedlich die Handlungsspielräume im Einzelnen genutzt werden konnten und genutzt wurden, sei es bei der Entlohnung, der Ernährung und Gesundheitsfürsorge oder bei der Unterbringung und religiösen Betreuung.

Dass manches Resultat historisch unzureichend bleibt, ist ursächlich nicht zuletzt auf die – durchgängig beklagte – schlechte Quellenlage zurückzuführen (23f, 27, 113, 136, 153–155, 205–207, 253). Einrichtungseigene Überlieferungen wie auch die relevanten Unterlagen der Sozialversicherungsträger sind nur rudimentär erhalten. Die beim Internationalen Suchdienst in Bad Arolsen aufbewahrten Akten und Dokumente werden für die Zeitgeschichtsforschung erst demnächst zugänglich werden. Ob dann neue vertiefende Aufschlüsse auch über das kirchliche Verhalten gewonnen werden, bleibt abzuwarten.

Obwohl die Beiträge in Qualität und historischer Aussagekraft deutlich divergieren, bietet der Band insgesamt einen ansehnlichen Forschungsertrag zu einem bislang gänzlich unbeackerten Forschungsfeld der kirchlichen Zeitgeschichte. Sie fügen sich allerdings nicht leicht zu einem historischen Ganzen zusammen, weil «es schwerfällt, einen Maßstab zu benennen, an dem wir die Verhältnisse in kirchlichen und diakonischen Einrichtungen messen können» (73). Infolgedessen gelangen gleichsam durch die Hintertüre gelegentlich doch andere als historisch-kritische Beurteilungskriterien zur Anwendung.

Von der Tatsache, dass die kirchlichen und diakonischen Einrichtungen in verschiedenster Weise mit der nationalsozialistischen Kriegsgesellschaft verwoben waren und in ihr vielgestaltig mit eigenen ökonomischen Interessen agierten, lässt sich nicht unmittelbar auf eine schuldhafte Verstrickung in ein rassistisches sogenanntes «Zwangsarbeitssystem» schliessen, wie dies in zahlreichen Beiträgen geschieht (z. B. 61, 86–88, 269, 451–453). Dass geschundene Zwangsarbeiter auch in «evangelischen» Krankenbaracken für den neuerlichen Einsatz «aufgepäppelt» wurden, macht diese kirchlichen Einrichtun-

gen nicht zwangsläufig zu «Schnittstelle[n] der Organisation von «Arbeit und Vernichtung»» (215). Und wenn schliesslich betont wird, dass die erträglichen Verhältnisse für «kirchliche» Zwangsarbeiter «nicht primär auf den christlichen Charakter der Arbeitgeber zurückzuführen» sind (72), belegt nicht nur das Verhalten der Herrnhuter Brüder-Unität das Gegenteil (197–203). Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, dass Klaus-Dieter Kaiser in seinem eher theologisch argumentierenden Beitrag die von EKD und Diakonie im Juli 2000 getroffene «Entschädigungs»-Entscheidung, über deren Zustandekommen man gerne mehr erfahren hätte, bis zur «Stuttgarter Schulderklärung» von 1945 zurückbindet (447–452).

Die Wertungen verweisen nicht zuletzt auf unscharfe historische Bilder zurück. Die vielgestaltigen historischen Rahmenbedingungen und ambivalenten Verhaltensweisen zu untersuchen, erscheint angesichts der diffizilen Quellenlage zwar schwierig, ist für eine angemessene historische Beurteilung allerdings unabdingbar. Wünschenswert wäre z.B. ein eigenständiger Beitrag über «Innere Mission und Zwangsarbeit» gewesen. Auch ist der von Hans-Walter Schmuhl nur nebenbei (64 f) gestreiften Bedeutung konfessioneller und ethnozentrischer Stereotypen (der «katholische Pole») für die protestantische Wahrnehmung der Zivilarbeiter näher nachzugehen.

Für solche und ähnliche weiterführenden kirchen- und kulturgeschichtliche Fragestellungen bietet der Band alles in allem eine erste gute Ausgangsbasis.

Bonn

Christoph Kösters

Andreas Holzem/Christoph Holzapfel (Hg.), *Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit*, Stuttgart, Kohlhammer-Verlag, 2005, 237 S.

Der in der Reihe «Konfession und Gesellschaft» erschienene Band entstand im Rahmen einer im Oktober 2003 stattgefundenen Tagung, ausgerichtet vom Projektbereich G «Religion und Kriegserfahrungen» des Tübinger Sonderforschungsbereichs 437 «Kriegserfahrung – Krieg und Gesellschaft der Neuzeit». In insgesamt acht Beiträgen nähern sich darin vorwiegend Nachwuchswissenschaftler/-innen aus den Disziplinen der Geschichtswissenschaft, der Theologie und den Medienwissenschaften den Erfahrungen und Verarbeitungsprozessen des katholischen und protestantischen Milieus im und nach dem Zweiten Weltkrieg an, wobei sich die Darstellungen aber vorwiegend auf den Katholizismus konzentrieren.

Im einleitenden Beitrag spricht Andreas Holzem von einem konfessionssignifikanten Unterschied der Kriegs- und Diktaturerfahrung von Katholiken und Protestanten. Er bestimmt die Diktatur- und Kriegserfahrung als religiöse Erfahrung, da die deutschen Nachkriegsdebatten zu einem erheblichen Teil in konfessionellen Institutionen, Gruppen und Netzwerken geführt worden wären. Da sich religiöses Kriegsverstehen auf den Erfahrungsraum und die Verstehensvoraussetzungen der jeweiligen Akteure bezieht – so Holzem – behandeln die im Tagungsband erschienen Beiträge auch nicht nur die institutionalisierte Form christlichen Glaubenslebens, sondern betrachten des Weiteren kollektive und individuelle Haltungen und Handlungen.

Annette Huth schreibt zum Thema der Beschlagnahme von katholischen Klöstern im Zweiten Weltkrieg. Vorausschickend stellt sie fest, dass sich die Fremdnutzung kirchlicher Einrichtungen während des Krieges in einer grossen Bandbreite zwischen Freiwilligkeit und Zwang bewegte und nimmt dabei gleich eine Begriffsdefinition von «Inanspruchnahme», «Beschlagnahme» und «Enteignung» von klösterlichen Einrichtungen vor. Das von ihr verwendete Fallbeispiel der Franziskanerinnen in Siessen/Oberschwaben zeigt auf, wie das Bild des nationalsozialistischen Klostersturms um Beschlagnahmen

durch Behörden, die die Kriegslage und Bereitschaft der Ordensleute zur Erfüllung ihrer christlichen und vaterländischen Pflichten ausnutzten, um unter dem Vorwand öffentlicher Aufgaben Kirchenkampf betreiben zu können, erweitert werden muss.

Die Korrespondenz einer 14-köpfigen oberschwäbischen Bauernfamilie im Zeitraum von 1943–1946 untersucht Christoph Holzapfel auf die religiöse Semantik hin. Zu Recht weist Holzapfel auf die nicht gegebene statistische Repräsentativität der Briefe hin, macht zugleich aber klar, dass die Feldpostbriefe einen Zugriff auf die subjektive Dimension von Geschichte bieten würden. Auf die Frage, was Katholiken im Krieg glauben, kann der Autor im Endeffekt keine allgemeingültige Antwort geben. Katholiken, wie die untersuchte Familie dies war, gingen davon aus, dass der Krieg von Gott so vorgesehen sei. Die Alltagsreligiosität war eine Kraftquelle, mit der man den Kriegsalltag bewältigen konnte.

Stefan Voges geht in seinem Beitrag der Frage nach, welche Rolle die Erfahrung von Entbehrung als auch von Hilfe in der Nachkriegszeit für die Begründung entwicklungspolitischer Initiativen in der Bundesrepublik Deutschland spielte. Er zieht dafür die katholischen Werke «Misereor» und «Adveniat», das protestantische «Brot für die Welt» und die staatliche Entwicklungshilfe bei. Als das stärkste und am meisten verbreitete Motiv für die Begründung der Werke, beschreibt Stefan Voges die Dankbarkeit für die in der Nachkriegszeit erfahrene Unterstützung aus dem Ausland. Bei den Katholiken und auch der staatlichen Entwicklungshilfe habe zudem der Kampf gegen den Kommunismus mitgespielt.

Mit der katholischen Filmarbeit in Westdeutschland nach 1945 beschäftigt sich Christian Kuchler. Die von den Katholiken als Mittel der Rechristianisierung angesehene Filmarbeit, sollte Leitbilder vorgeben, deren christlich orientierte Lebensgestaltung zur Nachahmung dienen sollte. Christian Kuchler arbeitet in seinem Artikel heraus, wie die christlich orientierte Filmkritik die katholische Filmarbeit nach 1945 prägte und wie im Anschluss an den Skandalfilm «Die Sünderin» (1950), im Bestreben das Kino für das Ziel einer gesellschaftlichen Rückbesinnung auf das Christentum zu nutzen, eine Filmliga nach amerikanischem Vorbild gegründet wurde.

Annette Jantzen leuchtet in ihrem Beitrag das Geschichtsbild des in den Kriegsjahren entstandenen Romans «Das unauslöschliche Siegel» der Schriftstellerin Elisabeth Langgässer aus, wobei sie zur Schlussfolgerung gelangt, dass das im Roman transportierte Geschichtsbild ein Konzept nahe lege, dass nicht die Menschen, sondern Gott und Satan als Gestalter der Geschichte ansehen würde.

Zum Thema der Deutung der Rolle von Kirche und Katholiken in Nationalsozialismus und Krieg vom Kriegsende bis in die 1960er Jahre entwirft Christian Schmidtmann ein Bild des Wandels innerhalb der Geschichte der Erinnerung unter Katholiken an den Nationalsozialismus. Wurde Christian Schmidtmann zufolge in der unmittelbaren Nachkriegszeit die Kirche und der Glaube noch als zeitenthobene Konstanten konstruiert, die von allen gesellschaftlichen und politischen Wandlungsprozessen der vergangenen Jahre völlig unbeeindruckt und unberührt geblieben waren, so zeichnete sich ab Beginn der 1960er ein zunehmend historisierender Zugriff ab. Die Kirche wurde nun als tief mit der Geschichte und Gesellschaft verwobener politischer Akteur und nicht mehr als überzeitliche Vermittlerin von Heil beschrieben.

Im letzten Beitrag des Tagungsbandes hat es sich Martin Brockhausen mittels ausgewählten Äusserungen von führenden CDU-Politikern zum Ziel gesetzt, einen schlaglichtartigen Diskussionsbeitrag zur Erinnerungskultur der CDU von 1950–1990 an die nationalsozialistische Vergangenheit zu leisten. Auf den Bundesparteitagen wurde Brockhausen zufolge die Formel von der «Geburt im Widerstand» verwendet, obwohl die CDU als bürgerlich-konservative Sammelpartei ganz selbstverständlich ehemalige NDSAP-Mitglieder in ihren Reihen gehabt hätte.

Wien

Martina Sochin

Mark Ruff, *The Wayard Flock. Catholic Youth in Postwar Germany 1945–1965*, Chapel Hill/London, University of North Carolina Press, 2005, 284 S.

Zwei Jungen übernahmen eigene Gruppen, zwei weitere entdeckten ihre Begeisterung für den Hockeysport, einer verliebte sich und traf sich lieber mit seiner Freundin Kunigunde. Dazu kam, dass dem Leiter nach drei Jahren gefüllt mit Boxwettbewerben, Ringkämpfen, Geschicklichkeitsspielen, dem Vorlesen von Geistergeschichten bei Kerzenlicht usw. auch noch die Ideen für die Gestaltung der wöchentlichen Zusammenkünfte ausgingen, so dass es den restlichen vier Mitgliedern zu langweilig wurde und die Gruppe sich auflöste. Was Mark Ruff hier in seiner Dissertation am Beispiel einer Kölner Jugendgruppe beschreibt, war in den 1950er und beginnenden 1960er Jahren ein allgemeines Phänomen: Jugendliche, die sich unter dem Dach der Kirche organisierten und vergesellschafteten, waren in der bundesrepublikanischen Nachkriegszeit eher eine schrumpfende als eine eigensinnige Herde, wie der Buchtitel suggeriert. Ruff untersucht diese «Desintegration» und «Erosion» des katholischen «Milieus», bei der jene Organisationstechniken und -formen, die die Mehrheit der deutschen Katholiken nahezu ein Jahrhundert zu einer Subkultur verbunden hatten, immer weniger Jugendliche an die Kirche binden konnten, entlang von sechs Untersuchungsachsen. Zunächst zeigt er, wie sehr der Neuaufbau katholischer Jugendarbeit nach 1945 von der Erinnerung an die Endphase der Weimarer Republik geprägt wurde. In den Augen vieler zurückblickender Akteure hatte sich das auch im Jugendbereich ausdifferenzierte katholische Verbands- und Vereinwesen keineswegs als Bollwerk gegen den Nationalsozialismus erwiesen. Mit Blick auf die aktuelle Herausforderung durch die Kommunismus sollte diese Fragmentierung nicht restauriert, sondern katholische Jugendliche sollten in Form eines engen, auf der Basis der Pfarrgemeinden organisierten «Bundes» vergesellschaftet werden. Nun erwiesen sich freilich die im Krieg verbotenen Jugendverbände als ausserordentlich vital. Sie reorganisierten sich 1945 sehr schnell und pochten auf ihre Eigenständigkeit. Als Kompromiss entstand schliesslich der «Bund der deutschen katholischen Jugend» (BDKJ) als offizielle Assoziation der organisierten katholischen Jugend, der unter seinem Dach mehr als ein Dutzend kleinerer Verbände ganz unterschiedlicher Art versammelte.

Im nächsten für seinen Ansatz zentralen Kapitel zeigt Ruff, dass es nicht gelang, die Ideale der katholischen Jugendbewegung, die den Wiederaufbau massgeblich bestimmt hatten, an die aufkommende «individualistische Konsumkultur» der Wirtschaftswunderjahre anzupassen. Seit Beginn der 1950er Jahre tat sich ein breiter Graben zwischen den traditionellen Formen und Gestaltungselementen katholischer Jugendarbeit wie Gruppenstunden, Fahrten, Singen etc. und der neu entstehenden z.T. kommerziellen «Massenkultur» auf, in deren Rahmen die Jugendlichen ihre genuinen Bedürfnisse nach Entspannung, Ablenkung und Abgrenzung vom Kino über das Tanzvergnügen bis zum hochspezialisierten «Hobby» autonom und individuell befriedigen konnten. Versuche der katholischen Verantwortlichen, seit Ende der 1950er Jahre auf diese Veränderungen etwa durch den Bau «offener» Jugendzentren, die Organisation von «Partys» oder die Etablierung von Filmclubs zu reagieren, kamen spät und waren insgesamt nicht sehr erfolgreich. Während einerseits derartige Versuche in den Augen der Jugendlichen doch oft recht betulich und im Vergleich zu anderen Angeboten unprofessionell wirkten, zogen sie andererseits die Kritik vieler Kirchenvertreter auf sich, denen sie unmoralisch, subversiv und sündhaft erschienen.

Besonders stark klafften die Auffassungen über Moral- und Wertfragen im Bereich der Mädchenarbeit auseinander, was in einem dritten Kapitel gezeigt wird. Gerade die jungen Katholikinnen schienen die Nase voll von traditionellen kirchlichen Unterweisungen zu haben, die ihnen Kleidung, Makeup, Verhalten und Benehmen bis ins Detail vorschrieben und die mit Maria ein geradezu unerfüllbares Ideal als erstrebenswert hinstellten. So

scheiterten bis Mitte der fünfziger Jahre nicht nur alle Versuche der Revitalisierung einer massenhaften Marienfrömmigkeit, sondern viele Mädchen zogen sich auch stillschweigend aus kirchlichen Vergesellschaftungsräumen zurück. Zudem wurden hier für Ruff die Grundlagen für die generelle kirchliche Autoritätskrise seit Mitte der 1960er Jahre gelegt.

In den letzten drei Kapiteln verlässt Ruff seine integrierende Perspektive und fragt nach den Erfolgs- bzw. Misserfolgsbedingungen einzelner katholischer Jugendverbände in Nordrhein-Westfalen und Franken. So scheiterten alle Versuche, der Kirche entfremdete katholische Arbeiterinnen und Arbeiter durch den Aufbau einer «Christlichen Arbeiterbewegung» (CAJ) zu remissionieren. Die nach belgischem Vorbild gestaltete «Bewegung», die sich eher als «Kampfverband», denn als Organisation verstand und die innerhalb der Betriebe für das Christentum «agitierende» Zellen aufbauen wollte, erwies sich als zu radikal und proletarisch für traditionelle Kleriker. Andererseits erschien sie jungen Arbeiterinnen und Arbeitern als zu konservativ und «bürgerlich». Auch rief man sich in Auseinandersetzungen mit anderen katholischen Arbeiterorganisationen auf. Wesentlich erfolgreicher war dagegen in beiden Diözesen die Katholische Landjugendbewegung. Grundlage dafür war eine wenig dogmatische und keine feste Mitgliedschaft voraussetzende Bildungsarbeit, die eine pragmatische Mittlerfunktion zwischen traditionellem «Catholic way of life» und auch auf dem Land spürbaren gesellschaftlichen Veränderungsprozessen einnahm. Dieser Ausgleich gelang dem katholischen Jugendsportverband DJK in seiner Lage zwischen den Systemen nicht. Während die grosse Mehrheit der Mitglieder den Verband vor allem als Sportverband sah und hier beispielsweise der sportliche Vergleich mit anderen Vereinen durchaus wichtiger war, als die Wahrung konfessioneller Identität, unterwarf eine stetig schrumpfende Minderheit ihrem sportlichen Tun keiner säkularen, sondern einer konfessionellen Logik. «Katholischer Fußball» war für sie grundverschieden vom «unchristlichen Fußball». Dieser «Bürgerkrieg» (Ruff) innerhalb der Organisation führte zur Spaltung, die erst 1961 überwunden wurde.

Viele Ergebnisse der Arbeit von Ruff sind nicht völlig neu. Gerade in Bezug auf organisations- und sozialgeschichtliche Befunde kann er ältere Forschungen bestätigen. In singulärer Weise gelingt es ihm aber, das Thema im Fragehorizont der aktuellen jugendhistorischen Forschung zu verorten und damit zugleich den Blick auf die westdeutsche Gesellschaftsgeschichte zu weiten. Der Wandel im Bereich organisierter junger Katholiken erscheint so als Teil eines umfassenden sozialen und kulturellen Veränderungsprozesses der Gesellschaft der Bundesrepublik. Besonders positiv zu vermerken ist, dass Ruff nicht nur die grossen Trends herausarbeitet, sondern es ihm auch gelingt, durch geschickt fokussierende Blicke die Veränderungen an der «Basis» nachzuzeichnen. Ferner besticht das Buch durch seinen ausserordentlich transparenten und auf das Wesentliche ausgerichteten Schreib- und Argumentationsstil. Eindrucksvoll beweist Ruff, dass intime Kenntnis der relevanten Forschungsliteratur und -fragen mit einer sinnvollen Reduktion des eigenen Textes einhergehen kann.

Bochum

Christian Schmidtman

Christian Schmidtman, *Katholische Studierende 1945–1973. Eine Studie zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, Paderborn/München/Wien und Zürich, Ferdinand Schöningh Verlag, 2006, 535 S.

Die vergangene «Realität» der katholischen Studierende 1945–1973 wird durch Christian Schmidtman in seinem Buch (2006), ursprünglich eine Dissertation bei Wilhelm Damborg (Ruhr-Universität Bochum), als Produkt kollektiver, zugleich subjektiver Deutungsentwürfe und Sinnsysteme verstanden. Es geht um erlebte und erinnerte Geschichte, Mentalitäten, Ideen und Ordnungsentwürfe «ohne dabei eine einzige Perspektive zu privile-

gieren und dadurch «Meistererzählungen» zu generieren» (Einleitung, 15). Schmidtman versucht damit eine neue Analyse zu entwickeln, unterschieden von den bisherigen Darstellungen, die nacheinander von drei Sichtweisen bestimmt seien, hält er in seiner Einleitung fest: 1. Die Nachkriegszeit als eine «Restauration» früherer Strukturen und Traditionen; 2. als eine «Modernisierung»; 3. oder als eine «Nachgeschichte» des «Dritten Reichs». Schmidtman versucht eine neue Methode zu entwickeln. Sein Ziel ist «die Veränderungen in der individuellen und kollektiven Identität von Katholiken, d.h. katholisch getaufter Menschen, am Beispiel katholischer Studierender nachzuzeichnen». Zentral dabei ist die Frage nach Konstruktion und Rekonstruktion einer kollektiven und individuellen Identität.

Schmidtman's Analyse umfasst zwei Teile. Er zeigt erstens die Geschichte der katholischen Studierenden an Universitäten und Technischen Hochschulen anhand der Aktenbestände der Katholischen Deutschen Studenteneinigung (KDSE), des Paderborner Kardinal Lorenz Jaeger und die Akten aus der Registratur des Cusanuswerks. Neben diesem ungedruckten Material wurden auch die Zeitschrift der KDSE sowie die Organe der wichtigsten katholischen Studentenverbände ausgewertet. Auf Grund dieses Material (re)konstruiert er die Geschichte von drei Generationen von Studierenden: 1945–1957 (Wir müssen das Vakuum füllen), 1958–1966 (Ende oder Anfang?), 1967–1973 (Wer gehört überhaupt dazu?). Im Teil IV zeichnet er auf Grund von «oral History» als Methode der Geschichtswissenschaft und einer Auswertung autobiografischer Texte die gelebte Erinnerung von 32 katholischen Akademikerinnen und Akademikern. Er ist sich immer bewusst, dass es bei gelebten Erinnerungen um gegenwärtige Rekonstruktionen der Geschichte geht, nicht um eine genaue Abbildung der Vergangenheit. Problematisch bleibt, wie repräsentativ die 32 Personen sind.

Während die um 1930 Geborenen, wie sagt Schmidtman, durch eine Abgrenzung gegen das Versagen der eigenen Väter und gegen eine «Restauration» von deren Denk- und Handlungsweisen geprägt sind, haben die Studierende der 60er Jahre eine andere Prägung: «Statt zur Messe zu gehen, schrieb man kritische Artikel, statt zu beichten, las man Hans Küng, statt Priester zu werden, wurde man Funktionär in einer Gewerkschaft. Festzustellen ist also keine Säkularisierung im Sinne einer individuellen oder kollektiven Entchristlichung, sonder die Säkularisierung des Christlichen im Sinne einer Betonung der immer gegebenen innerweltlichen sozialen Dimension der Religion» (493). Damit verschwindet die institutionelle Begrenzung der Kirche und des Christentums. Katholisch war jeder, der sich für die «Humanisierung der Welt» einsetzte. Schmidtman macht sichtbar wie sich in den 60er Jahren eine neue Variante des Katholizismus entwickelt hat, ein innerweltlicher, anti-institutioneller Katholizismus der Basis. Ein wichtiges Buch.

Zevenaar

Theo Salemink

Wouter Beke, *De ziel van een zuil. De Christelijke Volkspartij 1945–1968*, Leuven, University Press Leuven, 2005 (KADOC Studies 30), 535 pp.

The Christian People's Party (Christelijke Volkspartij – CVP, in the French speaking Walloon provinces called Parti Social-Chrétien – PSC) was the most important political factor in post-War Belgium. Since its founding in 1945 the CVP aspired to be a political party which – unlike its predecessor, the pre-War Catholic Party – appealed to voters from all communities: employers and employees, Dutch and French speaking civilians, Catholics and non-Catholics. Already at the first parliamentary elections after World War II, in 1946, the formula proved to be a successful one.

In his thesis «De ziel van een zuil» («The soul of a pillar»), with which he obtained his doctoral degree at the University of Leuven in 2004, the Flemish political scientist Wouter Beke applies Otto Kirchheimer's *catch-all* theory to the CVP over the years 1945–

1968. Kirchheimer defines that modern political parties in Western Europe try to attract as many votes as possible by flattening their ideological profile. According to Kirchheimer, the Western European Christian Democratic parties, with their integrating doctrine, suited the concept straightforwardly. Their pluralistic aims makes the *internal* pacification of differences of opinion («cleavages») necessary, states Beke. In this context, he refers to the rules of pacification as defined for the political system by the Dutch political scientist Arend Lijphart. According to Beke, the notion of pacification democracy applies also to the functioning of a political party, which he regards as a miniature political system.

Beke checks the validity of the *catch all* thesis in the case of the CVP by studying the three prominent «cleavages» that threatened the unity of the CVP in the first twenty-five years of its existence: the confessional, the socio-economic, and the community cleavage. The subdivision is somewhat artificial – in the end all the questions that are dealt with appear to be community difficulties –, which causes several repetitions. Also, the reader has to start in 1945 three times all over again. Because of this, the interplay between the various political debates which are sometimes simultaneously under discussion, remains largely undisclosed.

The «confessional» cleavage proves to be a relative one. Although the CVP also welcomes non-Christians, they are scarcely represented. Therefore the conflict about public and denominational education was not a clash between Christians and non-Christians, but between the champions of a non-confessional CVP on the one hand and advocates of a traditional confessional political party on the other. One part of the CVP, amongst others Education Minister Pierre Harmel, wished the realization of the free choice of school by the parents which had to be facilitated by the government. This was also in accordance with the first party program, the so-called Christmas Program, which favored a pluralistic society. More traditionally oriented CVP-members wanted the party to limit itself to advocate catholic interests. The latter, a majority within the party, were supported by the Archbishop Van Roey. The former were small in numbers and were not well organized. However, Prime Minister Gaston Eyskens pushed through a «national» solution in 1958, which recognized the existence of two different school networks.

After this «School Pact» – which, according to Beke, pacified the confessional cleavage – the socio-economic rift dominated for a few years. The CVP aimed to act independently from the sympathizing social organisations (the so-called «standen») and to pacify class differences. Nevertheless, all these organizations were represented in the CVP, albeit in a non-official way. Soon the implementation of the progressive ambitions of the Christmas Programme proved difficult, partly due to the resistance of the conservative and Walloon groups against the domination of the Flemish labor union ACW («Algemeen Christelijk Werknemersverbond»).

Beke regards «1958» in many ways as a turning point. After a period in Belgian politics which was dominated by governments led by majority parties, the country was ruled by coalition governments. The cooperation with the liberals in the government led by Eyskens (1958–1961) provoked criticism from the Flemish left wing within the CVP (the ACW), culminating in the protest against the economy and fiscal measures of the Unity Law («Eenheidswet»). The role played by party chairman Théo Lefèvre, who preferred a coalition with the social democrats, was remarkable. In fact, from 1961 to 1965 he actually lead this centre-left government. It was a deliberate choice by Lefèvre to estrange the conservative part of the supporters and the electorate of the party («dégraissage») – which was contradictory to the *catch all* ambitions of the CVP. Especially the bourgeois Walloon parts within the CVP felt neglected. In sharp contrast with Lefèvre's polarising actions stands the role played by the first party chairman, A.E. De Schryver. At several places in Beke's book he appears to unite, reconcile, mediate and remind everybody to the origins of the CVP as a unitarian party.

From 1958 onwards the CVP was looking for new *overarching loyalties*. Also because of the developing process of secularization – a social phenomenon largely ignored by Beke – the Christian character of the party was not longer sufficient as a unifying element. The differences and tensions between the French speaking Walloon and the Dutch speaking Flemish Christian Democrats prevailed. Already in 1950, during the «King's Question», the actual victory of the Walloon minority (who were in favor of abdication of King Leopold III) had frustrated the Flemish majority (in favor of a return of Leopold).

After 1958 the differences between the Flemish and the Walloon flared up again – nationally as well as within the CVP. A decisive role was played – according to Beke – by the so called Group of Eight, a faction composed of Flemish members of the two parliamentary groups of the CVP. The group contributed to the disruption of the balance within the CVP and the increasing polarisation. From 1966 onwards it acted as a booster of the internal party struggle about the Walloon department of the University of Leuven. Early 1968 the party fell apart; in March of the same year CVP and PSC participated separately in the parliamentary elections.

It is hardly a coincidence that the CVP as a unitary party stumbled over the community question. On this issue, since 1958 the CVP was no longer able to fulfil the necessities to pacify the internal differences of opinion. Especially the lacking of new *overarching loyalties* between both wings of the party cause polarisation. Lijphart's rules of pacification were no longer applicable.

Beke's thesis is carefully structured – sometimes even a bit too rigid, when for instance the «conclusion» of a chapter is followed by a «general conclusion» of the last of the four parts of the book and another «general conclusion» of the full text. (pp. 477–503) The long theoretical preface of the book makes a tough read. The book picks up speed after about hundred pages, as soon as the well documented description of the political events starts.

The author is a senator, vice-chairman and ideologist of the heiress of the CVP, the CD & V (Christen-Democratisch & Vlaams – Christian Democrat & Flemish). By choosing a distant episode in the history of his party Beke (born in 1974) steers clear of possible reproaches of partiality. Nowhere in his book does he favour any of the actors. That is a skill that may also be convenient now and then as vice-chairman of his party.

Nijmegen

Alexander van Kessel

Richard Faber (Hg.), *Zwischen Affirmation und Machtkritik. Zur Geschichte des Protestantismus und protestantischer Mentalitäten*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2005, XIII, 181 S.

«Die Geschichte des Protestantismus ist geprägt von der Kritik an der Verbindung von Heiligem und Macht.» Weiter verspricht der Umschlagtext des anzuzeigenden Sammelbandes, dass «die verschiedenen Facetten dieser Thematik» ausgeleuchtet werden. Die Beiträge, die auf eine vom Herausgeber Richard Faber organisierte Berliner Ringvorlesung mit dem Titel «Der Protestantismus – Ideologie, Konfession oder Kultur?» zurückgehen, versammeln eine wohlthuend interdisziplinäre Mischung unterschiedlicher Ansätze und Methoden. Neben Theologen und Kirchenhistorikern, die vielfach immer noch als zuerst dazu berufen erscheinen, Äusserungen zur Geschichte des Protestantismus vorzunehmen, hat der Soziologe Faber bewusst auch Vertreter anderer Fachrichtungen wie der Anglistik, der Zeitgeschichte, der Religionsethnologie, der Religionswissenschaft oder der Judaistik um Beiträge gebeten. Dabei hat er es jedoch versäumt, eine klare Fragestellung zu formulieren. Auch die umständliche Einleitung vermag es nicht, die heterogenen Einzelaufsätze zusammenzuführen. Es ist, versteckt in einer Fussnote, davon die Rede, dass

es eigentlich um «Machtkritik *statt* Affirmation» (XIII) gehen soll, oder davon, dass der Sammelband in (freilich innerprotestantischer) ökumenischer Perspektive von einer «Kultur der konfessionellen Übergänge» (VIII) ausgeht. Welchen Beitrag ein Artikel über die jüdische Aufklärung dabei «zur Geschichte des Protestantismus und protestantischer Mentalitäten» leisten soll, bleibt ebenso ungeklärt wie die Definition des Machtbegriffs. Was wird kritisiert, wo wird affirmiert? – Es bleibt unklar!

In diesem weit gesteckten Rahmen plädiert Jan Milič Lochman für die Beachtung einer Art Protoprotestantismus und liefert im ersten Beitrag des Bandes eine theologisch motivierte Betrachtung über die Wahrheitsfrage und den Wahrheitsbegriff bei Jan Hus. Peter Opitz stellt seine Ausführung von Huldreich Zwinglis Verständnis des Evangeliums in den Kontext der Machtfrage und betont dabei Zwinglis Anliegen, das «Evangelium als befreiende und gestaltgebende göttliche Macht» (23) darzustellen. Die Anglistin Annette Deschner untersucht in einem ideengeschichtlichen Zugriff anhand einiger ausgewählter Predigten des englischen Dichters John Donne dessen, in der Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam entwickelte, ästhetische Irenik. In der Betonung einer gottgewollten Vielfalt vereine John Donne «den protestantischen Theologen mit dem Künstler in der gelehrten Tradition des Humanismus und der Renaissance» (40).

Der folgende Beitrag über die ««Reformation» in der jüdischen Aufklärung» von Christoph Schulte spannt den Bogen ins lange 19. Jahrhundert. In erster Linie bezieht sich Schulte auf Saul Ascher, einen Vertreter der zweiten Generation der Maskilim, den er zum «Prophet[en] des Reformjudentums» (43) ausruft. Abgesehen von der fragwürdigen Aufnahme des Aufsatzes in den Sammelband, die allenfalls durch den Gebrauch des Begriffs «Reformation» eine Begründung finden kann, legt Schulte einen äusserst anregenden Überblick über philosophiegeschichtliche Zusammenhänge der «konfessionellen» jüdischen Binnendifferenzierung vor.

Tobias Eiselen beschäftigt sich anhand von Aufzeichnungen des Präses der Norddeutschen Missionsgesellschaft Jakob Andreas Spieth mit den Fremdwahrnehmungen deutscher protestantischer Afrikamissionare im 19. Jahrhundert. Die Mitarbeiter dieser Gesellschaft erhielten ihre Mentalitätsprägungen während ihrer Ausbildungszeit im Missionshaus der Basler Mission. Dort wurde ihnen ein an den bürgerlich-europäischen Ordnungsvorstellungen orientiertes spezifisches Verständnis von «Christentum» vermittelt, das zum Massstab für den «Blick auf die Afrikaner» (71) wurde. Das Gemeindeleben vor Ort wurde auf die europäische Missionsnorm festgelegt; Spieth selbst versuchte auf seiner Missionsstation, sein spezifisches Verständnis einer christlichen Lebensführung zu exerzieren. Auf dem Gebiet der Missionsgeschichte bleibend wendet sich Dagmar Konrad dem Thema «Glaube und Liebe in der pietistischen Mission» zu. In der Basler Mission herrschte die autoritative Praxis, dass sich der im Einsatz befindliche Missionar und seine für ihn vermittelte Missionsbraut vor der Heirat nicht durch persönlichen, sondern lediglich durch brieflichen Kontakt kennen lernen durften. Konrad analysiert die Erwartungshaltungen bzw. Befürchtungen der zukünftigen Ehepartner im Spiegel genau jener Korrespondenz. Bereits vor der Vermählung wird der unbekannte Partner als «Geschenk Gottes» (90) interpretiert. Nach der Heirat ist Gott der imaginierte «Dritte im Bunde» (94). Die Missionsehe ist eine «ménage à trois» (83).

Susanne Lanwerd macht sich auf die Suche nach kulturprotestantischen Traditionen in Deutschland. Dazu analysiert sie das Verhältnis von Religion und Kultur bei Richard Rothe und dessen Rezeption in den 1960er Jahren vor allem durch Trutz Rendtorff. Mit diesem Beitrag ist der Sammelband im 20. Jahrhundert angekommen. Peter Steinbach unternimmt es anhand einiger prominenter Beispiele, den protestantisch motivierten Widerstand gegen den Nationalsozialismus darzustellen. Es geht ihm dabei nicht «um rückwärtsgewandte Rechtfertigung oder Rechthaberei», denn «es gibt keine jämmerlichere Solidarisierung als die retrospektive» (115). Indem er aber ein Plädoyer für die Kenntnis

der «Heiligen Schrift» verfasst sowie die existentialphilosophische Frage aufwirft, wie «wir im Angesicht der sicheren Todesstunde» (116) leben, und dabei Dietrich Bonhoeffer bescheinigt, sich «nicht in den letzten Stunden vor seinem Tod» (123) beklagt zu haben, beteiligt er sich dann doch an dem jüngst von Friedrich Wilhelm Graf kritisierten «inventing» «adorationsfähiger Funktionsheiliger» im Protestantismus (Art. Zeitgeschichte, Kirchliche, RGG⁴ Bd. 5).

Auf ein für die religionswissenschaftliche Rede über die Religion zentrales Problem weist Wolfgang Stegemann hin. Allzu leicht werden hier Begriffe wie etwa «Ekklesiologie», die für die Beschreibung des Christentums entwickelt wurden, auf andere Religionssysteme übertragen. Dies macht Stegemann speziell für Darstellungen zum Judentum, die nicht nur durch protestantische Theologen verfasst wurden, zurecht deutlich. Er sensibilisiert für begriffliche Unterschiede, übersieht dabei aber, dass vor allem die kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft, etwa im «Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe», hier bereits wichtige Arbeit geleistet hat. Seine These von der protestantischen Konstruktion des Judentums als «Religion» mittels der Macht des Diskurses ist, speziell in seiner Auseinandersetzung mit der These Jan Assmanns von der «mosaischen Unterscheidung», in der Summe wenig überzeugend.

Abschliessend nimmt Christoph Elsass «die Welt der Religionen aus protestantischer Perspektive» in den Blick. Dazu stellt er verschiedene protestantisch-theologische Herangehensweisen der Betrachtung von Religion, etwa religionsphänomenologische oder kulturprotestantische Ansätze vor. Nach einer ökumenischen Perspektivenwendung endet sein Beitrag mit einem Plädoyer für die Religionsfreiheit.

Es soll keine Kritik an den zum Teil äusserst lesenswerten Einzelbeiträgen sein, wenn zum Schluss angemerkt werden muss, dass der Titel des Sammelbandes mehr verspricht, als vor allen Dingen die Konzeption zu halten im Stande ist.

Tübingen/Mainz

Claudius Kienzle

Angela Treiber, *Volkskunde und evangelische Theologie. Die Dorfkirchenbewegung 1907–1945*, Böhlau-Verlag, Köln/Weimar/Wien, 2004, 487 S.

Früher als in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft erfuhren die Untersuchungsgegenstände «Religion» und «Frömmigkeit» in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts in der Volkskunde eine verstärkte Aufmerksamkeit. Dabei überwog zunächst die phänomenologische Sichtweise auf als «volksreligiös» empfundene soziokulturelle Praktiken. Dieser Blick, der speziell in dem ideologisch bisweilen aufgeladenen Untersuchungsfeld «Religion» nicht voraussetzungslos auf das Forschungsobjekt geworfen wird, spielte in der Konstituierungsphase des akademischen Faches «Volkskunde» eine zentrale Rolle. Seine Abhängigkeiten und die Frage nach einer möglichen religiös-theologischen Durchdringung von Kulturdeutungen und Kulturtheorien wurden jedoch bisher kaum analysiert.

Die volkskundliche Habilitationsschrift von Angela Treiber unternimmt es nun, solche «Beziehungen und Beeinflussungen zwischen Volkskunde und evangelischer Theologie» (5) aufzuzeigen. Als diskursive Plattform dieser interdisziplinären Begegnung diente die protestantisch ausgerichtete Dorfkirchenbewegung, die in der seit 1907 erschienenen Zeitschrift «Die Dorfkirche» ein eigenes Publikationsorgan hatte. Treiber verzichtet in einem konsequent verfolgten diskursanalytischen Ansatz darauf, eine Verbandsgeschichte der Dorfkirchenbewegung anzubieten. Durch die Rezeption der jeweiligen aktuellen Forschungsliteratur bringt Treiber ihre Arbeit vornehmlich aus der Perspektive der Volkskunde in das fächerübergreifende Gespräch von Geschichts-, Literatur- und Religionswissenschaft sowie Soziologie und Theologie ein.

Folgerichtig erfährt der Leser daher nicht allzu viel über die praktische Tätigkeit der Dorfkirchenbewegung. Träger und Ansprechpartner dieser konservativen Reformbewegung, die im eigenen Selbstverständnis das Verhältnis der in die Krise geratenen Gegenwartskultur zur Religion neu ausrichten wollte, waren hauptsächlich Landpfarrer und Dorflehrer. Das Bild der «Dorfkirche» diente dabei «als ein kulturell kodierter Leitbegriff» (27) der durch Experten vermittelten Denkgebäude. Diese Denkgebäude, deren «inhärente Werte- und Wahrnehmungshorizonte» (31), werden von Treiber ins Zentrum ihrer Arbeit gestellt.

Dazu referiert und analysiert sie verschiedene Entwürfe einer «religiösen Volkskunde» und beginnt mit dem Konzept einer «Evangelischen Kirchenkunde» von Paul Drews. Trotz der an sich konservativen Ausrichtung, die sich an den überkommenen kulturellen Evolutionstheorien orientiert, gelang es Drews zugleich, Reformimpulse zu geben. Während er beispielsweise eine interdisziplinäre Arbeitsteilung vorschlug, wonach «Aberglaube» Untersuchungsgegenstand der Volkskunde sein sollte, «Religion» von der Kirchengeschichte untersucht werden müsse und das «Christentum der Moderne» eine Angelegenheit der Theologie sei, erweiterte er zudem die volkscundliche Perspektive von der traditionellen bäuerlichen Welt hin zur Gegenwartsgesellschaft. Drews Arbeit entsprang der «berufsspezifische[n] und bedürfnisorientierte[n] Interessenslage» (80) des volkscundlich orientierten evangelischen Theologen. Nicht zuletzt deshalb fanden Drews Gedanken in der sich formierenden akademischen Volkskunde wenig Nachhall. Seine historisch-empirischen Ansätze, die unter anderem der Frage der gesellschaftlichen Abhängigkeit von Religion und ihrer milieuspezifischen Ausprägungen nachgehen, bescherten ihm in der zeitgenössischen praktischen Theologie wenig Aufmerksamkeit, bieten jedoch für die moderne Religionssoziologie Anknüpfungspunkte.

In den folgenden Kapiteln stellt Treiber den in die Theoriedebatten der akademischen Volkskunde und der praktischen Theologie eingebetteten Weg der Dorfkirche von der seelsorgerlich ausgerichteten konservativen Gegenbewegung hin zur völkischen Ideologisierung dar. Vom «Kirchenkampf» erfasst, lösten in der «Dorfkirche» theologische sowie kirchenpolitische Kontroversen die gesellschafts- und kulturkritischen ab. Mit der dialektischen Theologie, die Theologie nicht mehr als «kulturelle Deutungswissenschaft» (371) verstand, entwickelte sich «religiöse Volkskunde» auch für Volkskundler zur Ausgrenzungsvokabel für theologische Angelegenheiten.

In der Darstellung wählt Treiber eine nicht immer deutliche Mischung zwischen systematischer und chronologischer Herangehensweise. Verbunden mit exzessivem Zitieren im quellenorientierten Untersuchungsteil und zahlreichen Lektoratsfehlern, wird die Lektüre des Buches bisweilen zu einem mühsamen Unterfangen. Dem hätte durch eine bessere Leserführung, vor allem an den Kapitelübergängen, leicht Abhilfe geschaffen werden können. Nichtsdestotrotz gelingt es Treiber, die wechselseitigen Beziehungen und Einflussnahmen von Volkskunde und evangelischer Theologie überzeugend nachzuweisen. Ergänzt wird ihre Analyse durch Biogramme der Hauptvertreter der Dorfkirchenbewegung, welche die vielfachen personellen und institutionellen Verbindungen zwischen beiden Disziplinen unterstreichen.

Tübingen/Mainz

Claudius Kienzle

Claudius Heitz, *Volksmission und Badischer Katholizismus im 19. Jahrhundert*, (=Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte Bd.1), München, Karl Alber, 2005, 456 S.

«Ich sage dir, es hätte mir nicht geträumt, dass ich in meinen alten Tagen noch unter Fanatikern leben würde,» schrieb der liberale Johann Philipp von Wessenberg 1853 seinem Bruder Ignaz Heinrich über die Jesuiten im Freiburger Missionshaus (160f). Dieser Orden hatte mit der Säckinger Jesuitenmission im November 1849 die Missionsbewegung nach

Baden gebracht und damit den Graben zwischen Ultramontanen und Liberalen weiter vertieft, der nun gleichzeitig Befürworter und Gegner der Volksmissionen trennte. Die vorliegende Dissertation kann deshalb anhand der Entwicklung der Volksmissionen in Baden im 19. Jahrhundert zeigen, «durch welche Mechanismen die Ultramontanisierung in Gang gesetzt und vorangetrieben wurde» (11), bzw. relativ kleine ultramontane Zirkel, die aber international gut vernetzt waren, allmählich mittels Volksmissionen die Mehrheit des badischen Klerus gewannen. Eine wichtige Rolle spielte dabei Erzbischof Hermann von Vicari, der die Missionen tatkräftig förderte.

Das Buch besteht aus fünf Kapiteln. Das erste Kapitel beschreibt die historischen Voraussetzungen der Volksmission vom Barock bis zur Gründung des Grossherzogtums Baden (1.1), die europäische Volksmissionsbewegung, welche die Charakterisierung des 19. Jahrhundert als ein «missionarisches Jahrhundert» (15) als durchaus überzeugend erscheinen lässt (1.2) sowie in 1.3. Bausteine der Missionen (Predigt, Beichte, Feste). Das zweite Kapitel widmet sich dem «Kampf um Volksmissionen in Baden», d.h. der Phase vor 1849, als in Baden noch ein Missionsverbot bestanden hatte, das man zunächst über Volksmissionen jenseits der Grenze (Elsass, Schweiz) umging, dann aber auch Missionare von aussen vereinzelt ins Land holte. Ziel dieser Missionen war die «Bekehrung» verstanden als religiöse Neuorientierung im ultramontanen Sinn, vor allem in moralischer Hinsicht» (99), was wieder einmal zeigt, wie geschickt Ultramontane ihre Richtung mit «katholisch» gleichsetzten, während sie dabei die innere Spaltung des Katholizismus vorantrieben.

Das dritte Kapitel ist vom Umfang her das Hauptstück der Arbeit und beschreibt Einführung und Etablierung der Volksmissionen in Baden zwischen 1849 und 1872. Einmal mehr wird die Bedeutung der Revolution von 1848/49 für den Ultramontanismus betont, wurde es doch nun für Jesuiten und andere Orden (z.B. Redemptoristen) möglich, in Deutschland Volksmissionen zu halten (vgl. 108). Entgegen Dorneich sieht Heitz nicht in den Vereinen die treibenden Kräfte für die Zulassung der Mission in Baden, sondern in Franz Josef Buß (vgl. 111), der mit Petitionsbewegungen bereits ab 1845 katholische Laien mobilisiert hatte.

Das vierte Kapitel beschreibt die Folgen des Kulturkampfes mit einem Ausblick auf Volksmissionen nach 1894 (4.2.). Das fünfte Kapitel geht auf Wirkungen der Volksmissionen ein, wobei die schwer feststellbare «Wirkung» mit der klar belegbaren «Intention» konfrontiert wird. Sprach die Zeitschrift der «Katholik» von den «wunderbaren Wirkungen der Missionen» (254), beklagten andere diese als «Strohfeuer» (252). Die Bilanz fällt ernüchternd aus. Im Bereich der Sexualmoral ist eine Wirkung der Volksmissionen kaum erkennbar. Nachweisbar sind hingegen die Zunahme konfessioneller Spannungen sowie psychische Folgen wie «Verzweiflung, Verrücktheit und Wahnsinn» (270), die mit der Angst vor Sünde und Verdammung zusammenhing, die nicht selten in theatralischen Höllenpredigten ausgelöst wurden – vor allem bei Frauen. Ein bemerkenswerter Zusammenhang besteht zwischen den Zielvorgaben der Volksmissionare und den Indikatoren, welche die heutige Milieuforschung für ein stark ausgebildetes «katholisches Milieu» aufgestellt hat: «Intensive kirchliche Praxis, kirchentreuere Wahlverhalten, die Existenz von Bruderschaften und Vereinen, hohe Nachwuchszahlen im Klerus, die Umsetzung kirchlicher Moralvorschriften u.ä.» (275). Ist das «katholische Milieu» also das Erscheinungsbild des Ultramontanismus – oder wurde bislang nur die ultramontane Seite dieses Milieus untersucht? möchte man da fragen. Für Heitz hatten die Volksmissionen in Baden jedenfalls keine milieubildende Wirkung, was Ergebnisse von Dominik Burkard für Württemberg und von Otto Weiß für Bayern bestätigt. So können Volksmissionen also als benutztes aber keineswegs erfolgreiches Instrument zur Milieubildung gelten. Andererseits kommt den Volksmissionen nach Heitz im Prozess der Ultramontanisierung der badischen Kirche eine zentrale Bedeutung zu (279), was nur im Hinblick auf eine deutliche Unterscheidung von Milieu und Ultramontanismus Sinn macht. Was macht die Ul-

tramontanisierung angesichts der relativen Erfolglosigkeit der Missionen aus? Wo wurden die von den Missionen verbreiteten neuen (bzw. revitalisierten) Frömmigkeitsstile (z.B. Rosenkranz, Marienverehrung, Herz-Jesu-Kult) gepflegt, wenn dies nochmals unabhängig von einer Milieubildung als «spürbare Veränderung» (ebd.) festzustellen ist? Hier hinterlässt die Arbeit Fragen, die letztlich auf den relativ unreflektierten Gebrauch des Begriffes «Utramontanismus» zurückzuführen sind (Anm. 1 reicht hierfür nicht aus).

Trotz dieser kritischen Anmerkung stellt die vorliegende Arbeit eine beachtliche Regionalstudie dar, die für die systematische Erforschung von Volksmissionen unentbehrlich sein wird. Sehr verdienstvoll ist auch der Anhang (293–437) mit drei Tabellen, welche alle Volksmissionen in Baden zwischen 1849 und 1918 mit genauen Angaben von Beginn, Pfarrei/Stadt, Dekanat, Missionare, Orden, Ordenshaus, Quelle, Dauer und Art präsentieren. Für die Arbeit wurden alle wichtigen Archive (sowohl von Seiten des Erzbistums, des Staates, der Pfarreien und der Orden (Jesuiten, Redemptoristen, Kapuziner) ausgewertet. Ein solides Register schliesst den Band ab.

Münster

Nicole Priesching

Zsolt Keller, *Der Blutruf (Mt 27,25). Eine schweizerische Wirkungsgeschichte 1900–1950*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2006, 200 S.

Während des Weltjugendtags in Köln 2005 besuchte Papst Benedikt XVI. als erstes katholisches Kirchenoberhaupt eine deutsche Synagoge, im Frühling dieses Jahres betete er in Auschwitz. All dies sind Zeichen der Bemühung um Versöhnung mit den Juden, wie sie in der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums relativ jung ist. Das zeigt ein kleines Beispiel aus der katholischen Liturgie: Die vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil geborenen Katholiken erinnern sich noch an eine aus dem 16. Jahrhundert stammende Passage der Karfreitagsliturgie, in der man in den Grossen Fürbitten noch der «perfidis Judaeis» (was im Schott-Messbuch mit «treulosen Juden» übersetzt wurde) gedachte und Gott darum bat, diese dem Glauben an Jesus Christus zuzuführen – ein Text, der erst im Messbuch von 1970 neu formuliert wurde und der nun die Juden würdigt als diejenigen, «zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat.»

Doch auch in Zeiten, in denen sowohl der Papst wie auch unzählige Gruppen an der Basis sich für interreligiösen Dialog einsetzen, bleibt der Wissenschaft die Aufgabe, das jahrhundertealte belastete Verhältnis zwischen Juden und Christen zu beleuchten und die Wurzeln hartnäckiger antijüdischer Ressentiments zu ergründen. Dies tut der Zürcher Theologe und Historiker Zsolt Keller jetzt anhand der schweizerischen Wirkungsgeschichte des biblischen «Blutrufs»: Im Matthäusevangelium fordert das «ganze Volk» der Juden von Pilatus gegen dessen eigentliche Überzeugung die Kreuzigung Jesu, und die Juden scheinen mit dem Ruf: «Sein Blut über uns und unsere Kinder!» (Mt 27,25) sich der Verantwortung für dieses Todesurteil auch zu stellen. Dieser eine Bibelvers hat bis weit ins 20. Jahrhundert hinein durch Missdeutungen und Fehlinterpretationen dazu beigetragen, Juden zu diffamieren.

Der Autor zeigt die Wirkungsgeschichte des Blutrufs am Beispiel der katholischen Schweiz zwischen 1900 und 1950 auf. Er begibt sich auf eine «Spurensuche» (13) in einschlägigen Predigten, Passionsspielen, Preetexten und auch Bildern und stellt dar, wie die Fachexegese diesen Bibelvers grossteils antijüdisch auslegte und damit auch die Anschuldigung der Juden als «Gottesmörder» in den katholischen Denk- und Lebenswelten transportierte. Eine Verortung der Texte in den zeitgeschichtlichen Kontext der Schweiz zeigt das «feine Schweigen» (75) der Schweizer Katholiken gegenüber dem Schicksal der Juden während der NS-Diktatur. Keller, der sich in seiner Studie sehr um terminologische Eindeutigkeit bemüht, beschreibt, dass die Judenfeindschaft besonders

virulent wurde, wo sich christlich motivierter Antijudaismus mit politisch-rassistischem, gewissermassen «säkularen» Antisemitismus verbinden und Strömungen aus beiden Überzeugungsrichtungen sich gegenseitig Argumentationsmaterial liefern konnten.

Im dritten Teil seiner Studie macht der Autor einen Vorschlag, wie dieser sperrige Bibelvers, der nach den Worten des jüdischen Religionswissenschaftlers Schalom Ben-Chorin zu einem «weltgeschichtlichen Verhängnis für das jüdische Volk» wurde, eingeordnet werden kann. Keller diskutiert die verschiedenen Richtungen der Exegese, denen der Blutruf seit 1945 unterzogen wird und kommt zu dem Ergebnis, dass die Erfahrung der Schoah wenigstens teilweise ein Umdenken in der christlichen Theologie bezüglich des Blutrufs bewirkt hat. Der Vers wird vor dem Hintergrund der Erfahrungen des Evangelisten gedeutet, der bei dem Versuch, die Juden zu missionieren, auf Ablehnung gegenüber der Botschaft des jungen Christentums stiess und sich aufgrund dieser Erfahrungen der «Heidenmission» zuwandte: «Die Entscheidung des Volkes gegen Jesus hat für «Israel» im Konzept des Matthäustextes weit reichende Folgen, insofern aus dieser Optik das ganze Volk die Schuld am Tod Jesu auf sich nimmt, sich damit gegen ihn entscheidet und infolgedessen seine heilsgeschichtliche Stellung und Rolle verliert und an ein anderes, heidnisches Volk abgeben muss» (161).

Die Entlastung des Römers Pilatus, der seine Hände in Unschuld wäscht, und die Belastung der Juden bei der Kreuzigung sind so lesbar als programmatische Aussage des Evangelisten, entstanden aus den Erfahrungen seiner Zeit und gefärbt von einer daraus resultierenden Polemik. Indem der Bibelvers als Text und erzählende Literatur, gespeist aus den Realitäten zur Entstehungszeit, verstanden wird, können ideologisch gefärbte Missdeutungen oder gar Pauschalverurteilungen, die die Bibel hier scheinbar nahe legt, vermieden werden. Bei Bibelstellen, die so sehr zum Transport von Vorurteilen und Aggressionen beigetragen haben wie der Blutruf, kann so der Wissenschaftler auf seine Weise ein Stück zum Verständnis zwischen den Religionen beitragen, ohne die Rationalität der Forschung aufzugeben.

Fribourg

Patricia Hertel

Anna Gamma/Jörg Eugster/Regula Grünenfelder, Lasalle-Institut (Hg.), *Ethik 2006, Ethikbilanz in der Schweizer Politik, Forschungsergebnisse, Kommentare und weiterführende Fragen*, Zürich, Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2006, 199 S.

Die vom Lasalle-Institut in Bad Schönenbrunn bei Zug vorgelegte Studie über die Präsenz des Ethischen in der Schweizer Politik ist gleichsam eine Fort- und Weiterführung des 2002 begonnen Unterfangens der Förderung des Ethikverständnisses und -verhaltens in verschiedenen Bereichen der Schweizer Gesellschaft. Die erste Forschung in diesem Zusammenhang fühlte den ethischen Puls der Wirtschaftswelt und wurde 2002 bei Fuhrer&Hotz im Eigenverlag veröffentlicht. Die Autoren stellen eingangs klar, dass das Lasalle-Institut keinen neutralen Zugang zu ethisch relevanten Themen pflegt, sondern Forschungsergebnisse in komparativer Manier einer definitorisch verbrieften Eigenposition gegenüberstellt. Neben einer Reihe von Grundsatzessays aus Expertenfeder, welche im zweiten Teil des flüssig geschriebenen Buches untergebracht sind, empfängt es die Lesenden im ersten Teil mit den Ergebnissen einer breit angelegten Umfrage unter Schweizer Politiker und Politikerinnen. Alle Adressaten sind auf einer oder mehreren der drei Strukturebenen des föderalistisch-demokratischen Schweizer Regierungssystems als politische Amtsinhaber aktiv. Die 833 retournierten Fragebögen, 25,3% von Autorensseite als hohe Rücklaufquote bezeichnet, bilden das für die Schweizer Politikerkaste repräsentative *échantillon* der statistischen Auswertung.

Der methodisch sowie konzeptuell bewährte Einsatz von Fragebögen wurde um eine Reihe problemzentrierter Interviews mit einzelnen, stichprobengerechten Personen angereichert. Aus diesem unmittelbaren Kontakt mit den Befragten entstand ein Satz transkribierter Interviewpassagen, welche stellenweise angefügt werden, um interpretatorische Schlüsse an die Primäraussagen rückzuschliessen. Die Studie bewältigt die Herausforderung des Messens einer geistig-abstrakten Grösse, indem sie den Ethikbegriff semantisch auffächert und dadurch den Politikern ermöglicht, die verschiedenen Teilinhalte gemäss den persönlichen Prioritäten zu bewerten. Bei der Datenauswertung wird differenziert zwischen dem Ethikverständnis im persönlichen Handeln und jenem, welches in Ausübung politischer Funktion an den Tag tritt. So lassen es sich die Institutsleiter nicht nehmen, ein Schlaglicht auf die – nicht erstaunlichen, aber nichtsdestotrotz unerfreulichen – Divergenzen zwischen «öffentlicher» und «privater» Ethik zu werfen. Mit ähnlicher Vehemenz wird die vorherrschende Diskrepanz zwischen der Forderung nach stärkerem Ethikbewusstsein in der Politik und der unerfolgten Umsetzung dieses Postulats moniert. Die Autoren konstatieren eine Geringschätzung der Ethik bei politischen Mandatsträgern, was leicht verwundert, vermochten sich doch fast neun von zehn Befragten mit der selbstentworfenen Ethikposition des Lasalle-Instituts positiv zu identifizieren. Die Brisanz ethisch-politischer Zwangsheirat zeigt sich des Weiteren darin, dass Ethik und die in ihr implizierten Werte wie Nachhaltigkeit, ganzheitliches Betrachten und dialogische Entscheidungsfindung in der Realpolitik meist der partikularen Interessenvertretung und anderweitigen Loyalitäten der Volksvertreter unterliegen. Das Vorhandensein einer ethisch getragenen Wertekultur misst sich – laut der Überzeugung des Lasalle-Instituts – auch an einer Vorrangstellung des Gemeinwohls über Gruppeninteressen im Prozess des politischen *decision-making*. Umso stärker sticht der Umstand ins Auge, dass sich praktisch alle Politiker und Politikerinnen gemäss eigener Aussagen bei wichtigen Beschlüssen am eigenen Gewissen und am Gemeinwohl orientieren, jedoch in der Fremdwahrnehmung die Schweizer Politik mehrheitlich als von Gruppeninteressen bestimmt bezeichnen. Von allgemeinem Interesse sind die Kapitel, welche der Deckungs(un)gleichheit der Politikerantworten mit der durch die Parteizugehörigkeit aufgezeigten ideologischen Verankerung nachgehen. Abschliessend werden die erhobenen Daten der Politikerbefragung denjenigen der Top-Führungskräfte der Wirtschaft aus dem Jahre 2002 gegenübergestellt. Trotz mannigfacher Unterschiede erwünschten sich beide Gesellschaftsgruppen unisono eine Einflusssteigerung der Ethik, wozu sie auch gleich die adäquate Outsourcing-Strategie präsentieren: Förderung ethischen Wertebewusstseins in den Aus- und Weiterbildungsinstitutionen. Die vom Lasalle-Institut propagierte Eigendefinition der Ethik scheint teilweise hell unter der transparenten wissenschaftliche Oberfläche der Studie hervor, was gewissen Interpretationen einen moralisierenden Impetus verleiht, der insbesondere im Kontext der beschriebenen Dekadenz moralisch-ethischer Leitfunktion der Religionen und der daraus ausfliessenden Individualisierung der Werte die Fortschrittlichkeit des Ansatzes demaskiert.

Der Titel des zweiten Teils verspricht «Kommentare und Reflexionen», welche die faktenge- und verbundenen Interpretationen des vorgängigen Parts zu übersteigen trachten. Carola Meier-Seethaler frischt mit einem konzisen historischen Abriss über die Ambivalenz zwischen Ethik und Politik geschichtsphilosophisches Wissen auf und mündet ihren Beitrag in einer expliziten Kritik am szientistisch-dogmatischen Weltverständnis der Naturwissenschaften, das ethische Diskussionen übergeht. Mit der Diagnose, dass die Schranken der Vernunft der menschlichen Triebhaftigkeit nicht standhalten und dass eine gemeinsame Ordnung ergo nur auf einem Gefüge mit überpersönlicher Geltung fussen kann, wendet sich Georg Kohler den staatsphilosophischen Entwürfen Machiavellis und Kants zu. Während im «Il principe» nur der Schein der Tugendhaftigkeit als erstrebenswert gilt, müssen sich in der kantischen Konzeption ein eigennütziger Politikbetrieb und

universelle, ethisch-moralische Verbindlichkeiten nicht per se ausschliessen. Klaus Peter Rippe beschwört eine Zeit herauf, in der die Moral als Steuerinstrument der Gesellschaft das heute existierende Führungsvakuum gänzlich auszufüllen vermochte. Mit der Genese moderner Gesellschaften und ihren Fackelträgern Autonomie und Selbstbestimmung erodierten die moralischen Grenzmauern und die ethische Werterhaltung wurde in den Bereich der individuellen Verantwortung übersiedelt. Der Autor meint, dass erst ein rationalisiertes Ethikverständnis wieder den Grundkonsens für verbindliche Wertediskussionen schaffen kann. Als erster geht Hanno Scholtz in seinem Beitrag konkret auf die Ergebnisse des empirischen, ersten Teils des Buches ein und untersucht, ob und inwiefern sich Parteien auf genuine Wertekulturen berufen können. Erwartungsgemäss spiegelt sich das parteipolitische Links-Rechts-Spektrum auch in den ethisch-moralischen Prioritäten der Politiker und Politikerinnen. Im Unterschied zu Longchamps Ansatz eines viereckigen Schweizer Politikfeldes, ergibt die Werteanalyse bei Scholtz ein trianguläres Schema, bestehend aus einem linken, einem eher säkular-bürgerlichen und einem eher religiös-bürgerlichen Cluster. Im internen Schisma des Bürgerblocks ist gemäss dem Autor noch ein kleiner Rest der Spannung zwischen Staat und Kirche ablesbar. Im Folgenden liefert Claude Piccot einen illustrativen Essay über den politischen Handlungsbedarf im Bereich der Sozialplanpolitik, und Stephan Rothlin ergänzt die Essaysammlung mit einem Kommentar aus ausländischer Perspektive. Niklaus Brantschen und Pia Gyger unterstreichen sowohl in ihren beiden Einzelschriften als auch im gemeinsamen Beitrag die Importanz der ganzheitlichen Betrachtung, wodurch erst die Verbundenheit aller Menschen miteinander und mit dem System Erde in voller Tragweite zu Bewusstsein gebracht werden kann.

Fribourg

Sandro Murchini

Wolfgang Lienemann/Frank Mathwig (Hg.), *Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert. Der Beitrag theologischer Denker*, Zürich, Theologischer Verlag, 2005, 304 S.

Dreizehn ethische Positionen, dreizehn Biographien, dreizehn Lebenseinsätze in Politik, Gesellschaft und Kirchen. Um diese Pole kreisen die Darstellungen im Sammelband der beiden Berner Ethiker Wolfgang Lienemann und Frank Mathwig. In allen Unterschieden haben die vorgestellten Ethiker einiges gemeinsam. Sie alle sind entweder schweizerischer oder deutscher Herkunft, haben in eben diesen Ländern gewirkt und die Debatte in der Ethik zum Teil nachhaltig geprägt. Ihr Leben und Wirken spielt sich während mindestens einer Hälfte des 20. Jahrhunderts ab (lediglich bei Leonhard Ragaz (1868–1945) sind es etwas weniger als fünfzig Jahre), was die Charakterisierung als Ethiker des 20. Jahrhunderts rechtfertigt. Darüber hinaus haben früher oder später alle einen Lehrstuhl an einer theologischen Fakultät in der Schweiz oder in Deutschland inne. Mit Ausnahme von André Biéler (*1914) sind schliesslich alle deutschsprachig.

Diese eher äusserlichen Merkmale weisen auf einen verbindenden Hintergrund hin, der die verschiedenen Charakteren dazu auffordert, zu ähnlichen Themen unterschiedliche Antworten zu geben. Wie wird beispielsweise das Verhältnis von Ethik zu Theologie bestimmt, das Proprium einer *theologischen* Ethik? Emil Brunner (1889–1966) etwa möchte eine Ethik «vom Zentrum des evangelischen Glaubens aus» (87) entwerfen. Bei diesem Vorhaben ist stets zu beachten, dass gemäss Brunner Ethik und Dogmatik eng zusammen gehören, wie das auch für Karl Barth (1886–1968) der Fall ist. Brunner betont, dass der Mensch immer in Beziehungen lebt; Individualität gibt es nur in Sozialität. Ethik ist für Brunner die Wiederherstellung der Beziehungen, wie sie von Gott her gewollt sind. Für Brunners Vorgänger an der Universität Zürich, Leonhard Ragaz, ist besonders die Vorstellung des Reiches Gottes wichtig. In seiner Auseinandersetzung mit der bürgerlich-

christlichen Welt und dem Sozialismus wertet er letzteren als einen Hinweis auf das Kommen des Reiches Gottes. Der Sozialismus ist nicht bereits die Verwirklichung des Reiches Gottes, sondern ein wichtiger Schritt auf dem Weg dorthin. Im Vorantreiben der religiös-sozialen Bewegung bettet er die zu seiner Zeit brennende soziale Frage in die Heilsgeschichte ein. Auch jüngere Ethiker evangelischer Provenienz stellen ihre Ethik auf ein theologisches Fundament. So heisst es von Hermann Ringeling (*1928), er sei ein «philosophischer Ethiker mit christlichem Hintergrund» (265) oder von Arthur Richs (1910–1992) Ethik, es handle sich um eine «theologische normative Verantwortungsethik aus christlicher Gesinnung» (173). Rich kennt eine dreistufige Normativität, wobei das spezifisch Theologische in der ersten Ebene anzusiedeln ist. Es handelt sich um die fundamentale Erfahrungsgewissheit des Humanen in Form persönlicher Erfahrung des christlichen Glaubens. Die beiden anderen Stufen der Normativität, den sieben Kriterien des Menschengerechten sowie die das Menschengerechte mit dem Sachgerechten verbindenden «Maximen», bekommen auch jenseits des theologischen Hintergrunds ihre Evidenz und Relevanz. Auf katholischer Seite sucht Arthur F. Utz (1908–2001) die gleiche Natur aller Menschen und findet sie in Gottes Schöpfungsziel, woraus die Gemeinschaftsaufgabe der Verwirklichung des Gemeinwohls erwächst. Dieses in Gottes Schöpferwillen gründende Gemeinwohl ist für Utz der übergeordnete Wert, der die Freiheit des Individuums begrenzt. Besonders im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil entwirft Franz Böckle (1921–1998) seinen Entwurf der theonomen Autonomie der Moral. In diesem Ansatz theologischer Ethik, der insbesondere eine Neuformulierung des neuscholastisch verstandenen Naturrechts darstellt, wird das verbindliche Gesetz durch die menschliche Vernunft geschaffen. Der Aufforderung «secundum naturam vivere» (gemäss der Natur leben) wird das thomanische «secundum rationem vivere» (gemäss der Vernunft leben) entgegen gestellt. Diesen letztlich schöpfungstheologischen Zugang zur Autonomie nimmt auch Franz Furger (1935–1997) auf, der als «Vertreter der autonomen Moral im christlichen Kontext» (242) gelten kann.

Die im Buch vorgestellten Ansätze sind stets geprägt von der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen und früheren Positionen in der Ethik, sowie mit aktuellen Themen von Politik, Wirtschaft, Kirchen etc. In kritischer Reflexion der «Zeichen der Zeit» wachsen die ethischen Theorien über den akademischen Raum hinaus, verbunden mit den dahinter stehenden Persönlichkeiten werden sie öffentlich wirksam. Besonders bei den älteren Ethikern ist die Warnung vor den Gefahren des Nationalsozialismus ein häufig wiederkehrendes Motiv. Stellvertretend hierzu eine Aussage zu Alfred de Quervain (1896–1968): «Alfred de Quervain war schon bei seinem Amtsantritt [als Pastor der Niederländisch-reformierten Gemeinde in Elberfeld 1931] ein Gegner des totalen Staates und ab 1933 intensiv und massgeblich am preussisch-deutschen Kirchenkampf beteiligt [...]» (119). Dabei kämpft de Quervain auch für die Freiheit der Kirche im Dritten Reich. Bei den späteren Ethikern ist unter anderem auf das Engagement hinsichtlich der Wirtschaft und der Theoriebildung einer Wirtschaftsethik hinzuweisen. Arthur Rich gründet 1964 das Institut für Sozialethik an der Universität Zürich, welches Hans Ruh erfolgreich weiterführt. Auf letzteren geht auch die Gründung des Instituts für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes 1971 zurück, was wiederum durch André Biéler unterstützt wird. Biéler setzt sich überdies in der Entwicklungspolitik besonders für die Armen ein, man denke beispielsweise an den «Vorschlag Biéler», 3% der Einkünfte des Nordens für den Süden bereitzustellen. Aus seinem Engagement im ethischen Investment wachsen Institutionen wie die Stiftung Ethos, die auch in jüngster Zeit durch ihr Agieren etwa an Generalversammlungen von Nestlé oder UBS Schlagzeilen macht.

Ethik hat ein grosses Kritikpotential: das haben wohl alle Ethiker, die in diesem Buch vorgestellt werden, erkannt. Sie üben aber nicht Kritik um der Kritik willen, sondern dahinter stehen stets Visionen, Projekte, positive Entwürfe. Dennoch ist Kritik nicht im-

mer angenehm für den, der sie übt: Über Karl Barth werden während des Zweiten Weltkriegs ein Publikationsverbot und ein politisches Redeverbot verhängt (Emil Brunner erfährt Ähnliches), Friedrich Eymann wird wegen seines Einstehens für die Anthroposophie aus dem Schulamt verdrängt und Stephan H. Pfürtnner wird durch seine Positionen in Fragen der Sexualmoral gar unter dem Stichwort «Fall Pfürtnner» bekannt.

Durch die sorgfältige Auswahl wichtiger Schweizer Ethiker erhält der Leser/die Leserin nicht nur Einblick in dreizehn Biographien und akademische Entwürfe. Man gewinnt auch einen guten Überblick über die deutschsprachige ethische Diskussion im 20. Jahrhundert, die ein Spiegel der Gesellschaft darstellt. Unter den elf Autoren und zwei Autorinnen befinden sich zahlreiche ehemalige Assistierende, die über «ihren» Professor schreiben. Die fundiert dargestellten Positionen werden so nicht selten durch eine gute persönliche Bekanntschaft sowohl mit der Person als auch mit ihrem inhaltlichen Schaffen bereichert. Da nimmt man gerne in Kauf, dass kritische Elemente manchmal etwas zu kurz kommen oder die Verbindung der vorgestellten mit der vorstellenden Person zum Teil etwas gar eingehend geschildert wird.

In der Einleitung schreiben die Herausgeber, dass alle vorgestellten Ethiker «ökumenischer und interdisziplinärer Zusammenarbeit» (7) verpflichtet waren. In der Tat werden diese beiden Schwerpunkte in den einzelnen Artikeln immer wieder betont und so dem Fach der theologischen Ethik nicht zuletzt die wichtige Brückenfunktion zwischen verschiedenen Disziplinen und Konfessionen attestiert. Dass sich theologische Ethik in der Schweiz seit vielen Jahrzehnten sehr oft ökumenischer Zusammenarbeit verpflichtet weiss, beweisen die Herausgeber nicht zuletzt damit, dass katholische wie evangelische Ethiker des 20. Jahrhunderts gleichermassen in das Buch Eingang gefunden haben. Dass sich darunter übrigens keine Frau findet, kann nicht den Herausgebern angelastet werden, ist der Schweizer Beitrag zur Ethik im 20. Jahrhundert im akademischen Bereich doch ausgesprochen männlich dominiert.

Das anregende und lesenswerte Buch wird abgerundet durch übersichtliche Literaturangaben auf Primär- und Sekundärliteratur sowie durch den Hinweis, wo der jeweilige Nachlass greifbar ist. Es gibt Anlass zur weiteren Auseinandersetzung mit wichtigen Ethikern der jüngeren Vergangenheit, aber auch zur Weiterführung ihrer Anliegen und zur Pflege ihres kritischen Blicks im angebrochenen 21. Jahrhundert.

Fribourg

Claudius Luterbacher-Maineri

Kari Kälin, *Schauplatz katholischer Frömmigkeit. Wallfahrt nach Einsiedeln von 1864 bis 1914*, Freiburg/Schweiz, Academic Press, 2005 (=Reihe Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz, Hg. Urs Altermatt und Francis Python, Bd. 38), 218 S. und 5 Abb.

Das über tausendjährige Kloster Einsiedeln kennt seit seiner Gründung den Zustrom von Pilgern. Erste schriftliche Pilgernachweise stammen aus dem 14. Jahrhundert. Gegen Ende des Mittelalters war Einsiedeln einer der meist besuchtesten Pilgerorte der Christenheit. Krisen und Höhepunkte wechselten in der langen Pilgergeschichte ab. Zu diesem Thema gibt es eine reiche Literatur.

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit den modernen Erscheinungen des Wallfahrtswesens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Es ist die Zeit des Ultramontanismus. Damals wurden Wallfahrten gerne als Instrument für den Kampf gegen den Zeitgeist eingesetzt. Das 19. Jahrhundert führte zu einer neuen Massenreligiösität. Der Marienkult erlebte einen beispiellosen Aufschwung (Lourdes, La Salette) und war neben dem Herz-Jesu-Kult prominentester Ausdruck der ultramontanen Frömmigkeit.

Der Katholizismus in der Schweiz befand sich seit 1848 in der Defensive und zog sich ins Ghetto zurück. Diese Situation wurde durch den Kulturkampf noch verstärkt. Neben dem Vereinswesen und der Presse wurden die Wallfahrten als Mittel eingesetzt, um den Katholiken das Gefühl der Geschlossenheit zu vermitteln, das gleiche, was der Radikalismus in den nationalen Schützenfesten fand.

Das Dorf Einsiedeln war seit jeher eng mit der Wallfahrt verbunden. Ab 1877 erlangte Einsiedeln Anschluss an das Bahnnetz (Wädenswil-Einsiedeln). In politischer Hinsicht war das Wallfahrtsdorf im 19. Jahrhundert liberal. Das rührte daher, dass bis 1798 das «Alte Land Schwyz» die Vorherrschaft im Kanton besessen hatte. Zudem hatte das Dorf unter äbtlicher Herrschaft gestanden. Diese liberale Haltung darf nicht mit dem kirchenfeindlichen Radikalismus gleichgesetzt werden, denn die Bewohner Einsiedelns waren sich der Abhängigkeit von Kloster und Wallfahrt sehr wohl bewusst. Erst um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ergab sich eine politische Neuausrichtung im Zusammenhang mit der kantonalen Verfassungsrevision von 1898 (klosterfeindliche Artikel!).

Der Verfasser unterscheidet drei Arten von Wallfahrt: die individuelle Wallfahrt, die offiziellen Landeswallfahrten eines Kantons oder eines Bezirks, sowie die sog. Massenwallfahrten, die ab 1864 einsetzten. Die Pariser Pfarrei St. Laurent leitete damals das Zeitalter der Massenwallfahrt ein. 300 Pilger aus der französischen Hauptstadt besuchten das Marienheiligtum im Finstern Wald und liessen eine Gedenktafel in der Klosterkirche anbringen. 1871 folgten 1100 Sarganser dem französischen Beispiel. Bald rollten immer mehr Pilgerzüge aus den verschiedenen Regionen des In- und Auslandes nach Einsiedeln, besonders aus Elsass-Lothringen, dem süddeutschen und österreichischen Raum sowie aus Italien und Frankreich. Unter den Pilgerzügen ragten jene aus dem Kanton Freiburg speziell hervor. Ihr Ursprung geht auf die Initiative von Chorherr Joseph Schorderet und Vikar Johann Evangelist Kleiser zurück. Schorderet war die treibende Kraft des ultramontanen Freiburger Katholizismus. Er gründete 1871 die Tageszeitung «La Liberté», 1873 das Freiburger Pauluswerk und spielte eine wichtige Rolle bei der Gründung der Universität Freiburg 1889. Ab 1877 führten Schorderet und Kleiser regelmässig die grossen Freiburger Pilgerzüge nach Einsiedeln. Die radikale Presse hielt ihnen vor, Politik und Religion zu vermischen. Der Kanton Zug wiederum besass eine lange Pilgertradition in den Finstern Wald. Die ersten schriftlichen Nachrichten stammen aus dem Jahre 1426. Früher pilgerten die Zuger zu Fuss über St. Jost zur Schwyzer Altmatt, überquerten den Katzenstrick und gelangten nach mehrstündigem Fussmarsch nach Einsiedeln.

Besondere Bedeutung erlangten während des Kulturkampfes die Generalversammlungen des Schweizerischen Piusvereins (gegründet 1857) unter Theodor Scherer-Boccard. Siebenmal tagte der Verein während des 19. Jahrhunderts im Klosterdorf, das zu einer eigentlichen «Heimstätte» vieler Mitglieder wurde. Die sog. «Schwarze Internationale» versammelte sich 1871 in Einsiedeln. Es waren Vertreter der katholischen Elite aus neun europäischen Ländern, vor allem Laien mit aristokratischem Hintergrund. Sie waren die Gründer der «Correspondance de Genève», einer Presseagentur, die vorwiegend die Protestaktionen gegen die Einnahme Roms und den Verlust des Kirchenstaates koordinierte.

Von besonderem Gewicht waren der internationale marianische Kongress 1906 sowie die Herz-Jesu-Kongresse 1907 und 1912. Beim marianischen Kongress waren die Auswirkungen des französischen Kulturkampfes (Trennung von Staat und Kirche) deutlich spürbar. Im schweizerischen Rahmen fand 1910 der 1. schwyzerische Katholikentag statt, auf dem die soziale Frage im Vordergrund stand.

Der Autor hat in ansprechender Form die spezielle Wallfahrtssituation Einsiedelns zur Zeit der Hochblüte des Ultramontanismus geschildert. Römische, französische und deutsche Einflüsse spielten in dieser Zeit eine wichtige Rolle. Die ultramontane Bewegung

war ein bedeutender Faktor in der Zeit der Selbstbehauptung des Schweizer Katholizismus, die keineswegs in die fundamentalistische Ecke gehört. Dabei darf die Stellung von Theodor Scherer-Boccard nicht bloss durch die Brille von Philipp Anton von Segesser betrachtet werden, der sich einmal – 1863 – negativ über den schweizerischen Katholikenführer geäußert hat. Scherer-Boccards Verdienste für den Wiederaufbau des Schweizer Katholizismus nach 1848 sind unübersehbar.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Simona Sigrist, *«Das Neue Volk». Eine katholisch-fundamentalistische Zeitung 1950–1975*, Fribourg, Academic Press, 2006 (=Reihe Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz, Hg. Urs Altermatt, Bd. 40), 169 S. und 7 Ill.

Die in den Zwanzigerjahren des letzten Jahrhunderts entstandene Zeitung fand bereits in Andrea Imhof für die Jahre 1929 bis 1957 eine Historikerin (Andrea Imhof, «Durch das kostbare Blut, ein neues Volk»). Die rechtskatholisch-intergralistische Zeitung «Das Neue Volk» 1929–1957, ungedruckte Lizentiatsarbeit 2002/2003). Die vorliegende Arbeit umfasst die Zeit zwischen 1950 und 1975 und enthält die vorkonziliare, noch stark vom Gedankengut des Kulturkampfs geprägte Zeit, dann jene des Zweiten Vatikanums (1962–1965) sowie die nachkonziliare Epoche mit ihren beträchtlichen innerkirchlichen Spannungen. Die Zeitung gab sich immer kämpferisch. In der ersten Phase sah sie ihre Gegner vorwiegend im nichtkatholischen Lager (Kommunismus, Sozialismus, Freisinn), während in der späteren Phase eine Verlagerung des Feindbildes festzustellen ist. Die Gegner sind jetzt vorwiegend im Innern der katholischen Kirche anzutreffen. Das hing nicht zuletzt von der Zusammensetzung der redaktionellen Mitarbeiter ab: Die Gebrüder Carl (1897–1981) und Fridolin Weder (1892–1983), dann Albert Drexel (1889–1977) und Alois Schenker (1904–1988) sorgten für einen entschieden konservativen Kurs des Blattes. Die Zeitung wandte sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil konsequent gegen die als negativ empfundene Wende in der katholischen Kirche. Das Aggiornamento Papst Johannes' XXIII. wurde als negativ, ja als die grösste Krise in der katholischen Geschichte empfunden: «progressistische» Katholiken mit ihren «gewagten Theorien» über die Bibel, Erbsünde, Sakramente, Ehe, Jungfräulichkeit, Ordensleben, Liturgie, Eucharistie, Marienverehrung etc. wurden als die Hauptfeinde innerhalb der Kirche entdeckt, die Forderung nach Demokratisierung in der Kirche gar als ein Angriff auf das Papsttum gesehen.

War diese Angst berechtigt? Nach dem Zweiten Vatikanum brach in der Kirche eine grosse Krise innerhalb des Priesterstandes aus. Weltweit wurden Zehntausende von Priestern laisiert. Zugleich erfolgte ein massiver Rückgang der Zahl der Ordensangehörigen. In weiten Kreisen Europas entstand eine Neuaufgabe des antirömischen Affekts, und in vielen theologischen Ausbildungsstätten entwickelte sich eine ernsthafte Krise. Immer häufiger ertönte der Ruf nach Abschaffung des Zölibats. Verantwortliche Exponenten der konziliaren Öffnung wie Kardinal Frings, der Kirchenhistoriker Hubert Jedin oder der junge Professor Joseph Ratzinger (heute Papst Benedikt XVI) haben sich schon bald nach dem Konzilsende gefragt, ob die Entwicklung in der katholischen Kirche unter dem Einfluss «progressistischer» Theologen in der richtigen Richtung verlaufe.

Das Neue Volk kämpfte entschlossen gegen alle Versuche, «die Göttlichkeit Jesu» zu leugnen und ihn zu einem Sozialreformer umzugestalten. Gegen alle Versuche der «modernen» Theologie, wonach Wunderberichte in der Heiligen Schrift als Mythen oder dichterische Ausdrucksweise abgetan wurden, ferner gegen die Leugnung der Dreifaltigkeit oder der Menschwerdung Jesu nahm die Zeitung scharf Stellung. Die nachkonziliare Krise innerhalb der katholischen Kirche wurde bewusst als eine neue Modernisierungskrise in Anlehnung an die grossen Auseinandersetzungen des Modernismus zu Beginn des 20.

Jahrhunderts gesehen. Das Neue Volk empfand – wohl nicht zu Unrecht – ein ausgesprochenes Krisenempfinden, das von gewissen Klerikerkreisen ausging und im katholischen Volk Verwirrung auslöste. Je forscher in den Sechziger- und Siebzigerjahren die «progressiven» Kräfte zum Zuge kamen, umso schärfer reagierte das Neue Volk in seinem Abwehrkampf. Gelegentlich schoss die Zeitung auch weit übers Ziel hinaus, wenn etwa der Evolutionismus à la Teilhard de Chardin massiv angegriffen wurde.

Die Arbeit vermittelt einen ersten Überblick über die Situation im Schweizer Katholizismus der Konzils- und Nachkonzilszeit. Leider werden die Anliegen des Neuen Volkes zu wenig gewürdigt. Es zeigt sich, dass der zeitliche Abstand doch etwas zu klein ist, um schon ein genügend sicheres Urteil über diese wichtige Epoche der neuern Geschichte der katholischen Schweiz abgeben zu können. Weitere Studien müssen hier noch vertieft Klärung bringen.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Andrea Willimann, *Sursee – Die zweite Kapitale des Kantons Luzern. Zur politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Geschichte der Luzerner Landstadt in den Jahren 1798 bis 1871*, Basel, Schwabe Verlag, 2006 (=Luzerner Historische Veröffentlichungen, Bd. 41), hg. vom Staatsarchiv des Kantons Luzern und vom Stadtarchiv Luzern, 459 S., 6 Tabellen, 8 Karten, 7 Grafiken und 54 Abb.

Vor 1798 besass Sursee ein besonderes Mass an Selbständigkeit gegenüber der Stadt Luzern. Als bedeutendstes Wirtschaftszentrum im Nordosten des Kantons stand es nie in einem Untertanenverhältnis zur Hauptstadt. Besondern Einfluss besaßen die Familien Schnyder von Wartensee und Göldlin von Tiefenau.

Der revolutionäre Umsturz von 1798 veränderte in Sursee wenig, ebenso die politischen Umbrüche von 1803 und 1814. Es waren insgesamt ruhige Jahre bis 1826, als Franz Ludwig Schnyder als Grossrat gewählt wurde. In der Hauptstadt traf er auf den freisinnigen Fürsprecher Jakob Kopp aus (Bero)Münster und auf den ebenfalls jungen Berufskollegen Kasimir Pfyffer aus Luzern. Damit hielt ein «aktives liberal-doktrinäres Element» Einzug in Luzern. Diese drei Juristen betraten die kantonale politische Bühne und verschoben die politischen Kräfte auf Kosten des städtisch-konservativen Lagers. Zugleich entstand 1830 in Sursee der liberale «Eidgenosse», dessen Redaktor Anton Schnyder wurde. Die Zwanzigerjahre liessen im Landstädtchen eine Lesegesellschaft sowie eine Sekundarschule neben der seit Jahrhunderten existierenden Lateinschule entstehen.

Sursee machte sich 1830 durch seine Volksversammlungen einen Namen. Von hier ging die politische Umgestaltung des Kantons Luzern aus. Diese Volksbewegung spaltete sich in eine direktdemokratische, der Kirche nahestehende Gruppierung unter Josef Leu und Dr. Josef Scherer aus Hochdorf, und in eine Bewegung, die eine repräsentative Demokratie und ein distanziertes Verhältnis zu Religion und Kirche anstrebte. Diese beiden Gruppierungen bekämpften sich in der Folge heftig.

Der Versuch, in den Dreissigerjahren eine gesamtschweizerische Bundesrevision zu präsentieren, scheiterte bereits in der Abstimmung im Kanton Luzern. Grösster Zankapfel zwischen den vorerst siegreichen liberalen Behörden der Regeneration und der bäuerlich-demokratischen Opposition war die Staatskirchenpolitik (Badener Artikel). Die Gegensätze vertieften sich gegen Ende der Dreissigerjahre. Zuerst kippte 1839 die Landstadt Sursee, 1841 der ganze Kanton ins direktdemokratische Lager. Durch die Jesuitenberufung nach Luzern, eine Folge der aargauischen Klostersaufhebung, wurde eine Brandfackel ins Luzernervolk geschleudert, die in der Folge grosses Unheil anrichten sollte. An den Freischarenzügen nahmen auch Surseer Bürger teil. Der Sonderbundskrieg löste anstehende Probleme auf gewaltsame Weise. Sursee wurde für einige Jahre wieder liberal. Aber in

den 50er und 60er Jahren gewann die konservative Bewegung wieder an Schwung. Sursee wurde Schauplatz sowohl der konservativen Totalrevisionsvertreter der kantonalen Verfassung als auch der liberalen Partialrevisionisten. 1869 verlegte das konservative Aktionskomitee seinen Sitz nach Sursee in den Beckenhof. Ein politischer Machtwechsel zeichnete sich ab, der am 7. Mai 1871 das Schicksal der liberalen Regierung besiegelte.

Zwischen 1830 und 1870 lassen sich verschiedene industrielle Initiativen in Sursee feststellen. Die Textilfabrik (später Calida) und die Ofenfabrik Weltert entstanden. An der Eisenbahnlinie Basel-Luzern entstand 1856 etwas ausserhalb des Städtchens eine Station. Der Gemeinderat forcierte den Wochenmarkt, um die Bedeutung der Landstadt als Markttort zu fördern. Keinen Erfolg verzeichnete man bei der Ansiedlung der Kaserne, jedoch entstand in Sursee das grösste Schulzentrum auf der Landschaft. Die Arbeit von Andrea Willimann zeigt in vorzüglicher Weise die Wechselbeziehungen zwischen dem alten Landstädtchen und der Kantonshauptstadt Luzern in den bewegten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts auf.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Johann Sebastian Drey, *Praelectiones dogmaticae 1815–1834 gehalten zu Ellwangen und zu Tübingen. Mit textkritischem und sachbezogenem Apparat, Verzeichnissen und Registern*. Hg. und eingeleitet von Max Seckler. Editorisch bearbeitet von Winfried Werner (Johann Sebastian Drey. Nachgelassene Schriften Bd. 2 in 2 Teilbänden), Francke Verlag, Tübingen, 2003, Bd.1: XVIII und 296 S. Bd. 2: VII und S. 300–775.

Er ist einer der grossen (Professoren-) Köpfe der deutschen katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts: Johann Sebastian von Drey (1777–1851), «Patriarch» der katholischen Tübinger Schule und Architekt ihrer Theologie. Beinahe wäre er erster Bischof der neuerrichteten Diözese Rottenburg geworden. Doch als Kandidat der württembergischen Regierung war er aus römischer Sicht «verbrannt». Drey gilt zurecht als der Neu-Begründer der «Apologetik», der auch sein dreibändiges Hauptwerk (Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung, 1838–1847) gewidmet ist.

Dass Drey aber nicht nur Apologetiker war, sondern auch das Fach *katholische Dogmatik* während 26 Jahren unterrichtete, zunächst während fünf Jahren an der Vorgängereinstitution der Tübinger Fakultät, der Friedrichsuniversität im tiefkatholischen Ellwangen (1812–1817), dann nach Verlegung dieser Spezialschule ins Haus der Wissenschaften, an der katholischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität im protestantischen Tübingen, das ist im Allgemeinbewusstsein der Kirchen- und Theologiehistoriker weitgehend verschüttet.

Mit der Edition der «*Praelectiones dogmaticae*», die Drey als Vorlage für seine akademischen Vorlesungen im Hörsaal dienten (ohne mit ihnen identisch zu sein), ist nun ein Dokument greifbar, das aus einer für die katholische Theologie insgesamt bedeutsamen Schwellenzeit stammt und das einen intimen Einblick gibt in die Denk- und Lehr-Werkstatt des Dogmatikers Drey. Warum er dieselben zwar immer wieder überarbeitet, verfeinert und weiterentwickelt hat, wovon die drei Fassungen respective Bände der *Praelectiones* (I, 1815–1818; II 1818–1821; III 1821–1834) sprechen, sie aber selber nicht publiziert hat, vermag unter anderem dem Umstand zuzuschreiben sein, dass, wie Drey es formulierte «andere Hände [...] ihm das Wasser abgegraben» (S. 8*) hätten. Will sagen: seine beiden Schüler, Johannes Evangelist von Kuhn und Anton Staudenmaier, kamen ihm mit ihrer monographischen Ausarbeitung der Dogmatik zuvor. Mehr noch: Drey sah in ihren Werken seine eigenen Ideen hinlänglich berücksichtigt und fügte bitter an: «Mir bleibt daher nur übrig sie zu begrüßen.»

Für die Drey-Forschung und für die Erforschung der konzeptionellen Ausgestaltung und Binnendifferenzierung der Dogmatik und namentlich der Dogmengeschichte ist es überaus wertvoll und zu begrüßen, dass die Dogmatik Dreys 150 Jahre nach seinem Tod nun doch im Druck vorliegt. Mehr noch: die hier anzuzeigende Edition der «Praelectiones dogmaticae» ist vorbildlich zu nennen. Sie folgt den editorischen Richtlinien, die bereits Band 1 der Nachgelassenen Schriften Dreys (Mein Tagebuch, 1997) zugrundegelegt waren. Erneut war es Winfried Werner, der sich der Kernersarbeit der Transkription des Autographen unterzogen, der den text- und sachkritischen Apparat und mehrere Register erstellt hat, die das Ganze erschliessen. In der der Edition vorangestellten umfangreichen Einleitung verortet der Herausgeber, der Tübinger Emeritus und Fundamentaltheologe Max Seckler, in einer tour d'horizon den edierten Autographen in seiner Zeit, stellt die akademische Lehrtätigkeit Dreys im Fach Dogmatik vor und zeichnet die verwickelte und vertrackte, zum Teil in Sackgassen und Fehlurteile mündende Entdeckungs- und Rezeptionsgeschichte der «Praelectiones dogmaticae» nach (S.3*–75*). Eine schönes Supplement ist die Beschreibung der studentischen Mit- und Nachschriften der Dogmatik-Vorlesungen Dreys. Eines dieser studentischen Kolleg-Manuskripte stammt aus der Hand des Kirchenhistorikers und späteren Bischofs der Diözese Rottenburg, Carl Josef von Hefele (S. 93*–111*).

Es wurde bereits gesagt: die «Praelectiones dogmaticae» datieren in eine für die katholische Theologie bedeutsame Schwellenzeit und sie sind gleichzeitig auch ihr Ausdruck. In lateinischer Sprache gehalten, zum Teil sperrig und knapp, respective literarisch unausgeführt, führen sie nicht in die «Beletage eines Schriftstellers», sondern eben in die «Werkstatt eines Handwerkers» (S. 28*). Auch konzeptionell war Drey (zunächst?) nicht frei im Entwurf, weil er genötigt war, nach der Dogmatik «von Klüpfel» («Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum auditorium») zu lesen. Inwieweit die «Praelectiones» Spuren von Klüpfel (und/oder anderer Dogmatiker, etwa Döderlein oder Dobmayer) tragen und wo und inwieweit Drey von ihnen abrückt und der Dogmatik ein neues architektonisches Prinzip und eine andere Innenarchitektur zu geben vermag, all das harrt nun, nachdem die Quellen ediert sind, der Erforschung und Plausibilisierung an den Texten. In diesem Sinne gilt: Die Arbeit ist getan. Die Arbeit fängt erst an.

Freiburg i.Br.

Elke Pahud de Mortanges

Isnard W. Frank, *Lexikon des Mönchtums und der Orden*, Stuttgart, Verlag Philipp Reclam jun., 2005, 343 S.

Der Dominikaner und emeritierte Professor für Kirchengeschichte an der Universität Mainz legt eine überarbeitete Version des 1993 erstmals erschienenen Buches «Kleines Lexikon des Mönchtums und der Orden» von Johanna Lanczkowski vor. Am Aufbau hat sich nichts geändert, doch die inhaltliche Füllung wurde in vielen Teilen teils gestrafft, teils erweitert. Das Lexikon bietet in alphabetischer Reihenfolge insgesamt 626 Stichworte mit dem Schwerpunkt «Mönchtum». Die Orthodoxie wurde herausgenommen und dafür wurden die neuzeitlichen Frauengemeinschaften, welche dem Ordensleben durch ihre zeitgeschichtliche Nähe eine besondere Prägung verliehen, aufgenommen. Eine Vollständigkeit wurde dabei nicht angestrebt und ist auf diesem knappen Umfang auch unmöglich. Die Auswahl erscheint allerdings zufällig. So werden beispielsweise die «Ingenbohrer Schwestern» (164) genannt, aber nicht die andere wichtige Gründung des Kapuziners Theodosius Florentini, die «Lehrschwestern vom heiligen Kreuz» in Menzingen. Weitere Stichworte sind zufällig gewählt. So findet der Leser die Benediktinerabtei Metten (216), sucht aber vergeblich Maria Laach. Daneben werden im lexikalischen Teil Ordensnamen, Gebräuche und Fachbegriffe aus dem inneren Aufbau von Orden und Kongregationen erläutert.

Die Artikel sind wohlthuend lesbar und strotzen nicht vor Abkürzungen und Querverweisen, was Lexika oft negativ auszeichnet. Der Band erfüllt in jedem Fall sein selbst gestecktes Ziel, nämlich eine erste Information und Hinführung zur Thematik zu sein. Die in Auswahl genannte Literatur bietet genug Anregung zur weiteren Beschäftigung. Das Lexikon greift auf die Daten des *Annuario pontificio* von 2003 (Stand 2000) zurück und ist bei einigen Artikeln bis 2004 weitergeführt. So hat z.B. die Umbenennung der Englischen Fräulein zur «Congregatio Jesu» noch Eingang gefunden hat (117). Die auf S. 85 als im Aufbau befindliche Niederlassung der Birgitten in Bremen im Schnoor wurde allerdings schon 2002 eingeweiht. Säkularisation und Kulturkampf werden als Lemmata genannt, hingegen fehlt das 20. Jahrhundert fast völlig (NS-Zeit, Zweites Vatikanisches Konzil, Vereinigung der Ordensoberen und Ökumene). Das «Opus Die» ist mit einem Stichwort bedacht, doch Taizé findet man nur bei den Literaturhinweisen. Hier wäre der Band noch ausbaufähig.

Keinesfalls darf diese Lexikon mit dem – dies als ergänzender Hinweis – inzwischen vollständig erschienenen «Dizionario degli Istituti di Perfezione» von Guerrigione Pellica und Giancarlo Rocco (10 Bde, 1974–2003) verglichen werden. Es ersetzt auch nicht in jedem Fall den Griff zur aktuellen 3. Auflage des «Lexikons für Theologie und Kirche» mit seinen weiterführenden Ordensartikeln. Doch es hat mit diesem gemeinsam, dass der Begriff «Ordensgeschichte» als Lemma nicht vorkommt.

Die Einleitung, die ein Zehntel des Buchumfangs ausmacht, gibt einen konzisen und fundierten Überblick über Mönchtum und Ordenswesen von den Anfängen bis zur Gegenwart, in der eine Krise des Ordenslebens konstatiert wird. Ob man allerdings für «monachae» unbedingt «Mönchinnen» übersetzen muss, bleibt dahingestellt (11). Der Einsteiger und Laie ist mit dem vorliegenden Taschenlexikon gut bedient und wird leicht fündig werden, da Frank die Kongregationen unter ihren populären Namen anführt. So findet man beispielsweise die Schwestern vom Göttlichen Erlöser unter dem bekannteren Namen «Niederbronner Schwestern». Mit dem angehängten Siglenverzeichnis lassen sich auch Ordensabkürzungen entschlüsseln.

Brühl

Gisela Fleckenstein

Peter Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Neuauflage 2005, München, Kösel, 2005, 4 Bde., 526/526/528/528 S.

Christoph Auffarth/Jutta Bernard/Hubert Mohr (Hg.) unter Mitarbeit von Agnes Imhof u. Silvia Kurre, *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Sonderausgabe*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2005, 4 Bde., XVIII/532/631/729/438 S.

Stephan Haering/Heribert Schmitz (Hg.), *Lexikon des Kirchenrechts*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2004 (=Lexikon für Theologie und Kirche kompakt), 1229 S.

Angelika Berlejung/Christian Frevel (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, 468 S.

Harald Krause, *Lexikon der religiösen Missverständnisse*, Stuttgart, Kreuz, 2005, 191 S.

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

Dieter Harmening, *Wörterbuch des Aberglaubens*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2005, 520 S.

Isnard W. Frank OP, *Lexikon des Mönchtums und der Orden*, Stuttgart, Philipp Reclam jun. 2005, 343 S.

Hiltgard L. Keller, *Lexikon der Heiligen und biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 10. bibliogr. neu bearb. Auflage 2005, 703 S.

Erhard Gorys, *Lexikon der Heiligen*, München, dtv, 6. durchgesehene u. erw. Auflage 2005, 400 S.

J. E. Stadler/F. J. Heim/J. N. Ginal (Hg.), *Vollständiges Heiligen-Lexikon. Neusatz u. Faksimile der Ausgabe Augsburg 1858–1882*, Berlin, Digitale Bibliothek, 2005, 1 CD-Rom

Bernd Moeller/Bruno Jahn (Hg.), *Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen*, München, K. G. Saur, 2005, 2 Bde., XVIII/1785 S.

Der Markt theologischer Lexika und Wörterbücher erlebt zur Zeit einen bemerkenswerten Boom. So wurden jüngst die beiden grossen Standardwerke konzeptionell modifiziert und gänzlich neu bearbeitet: 1993–2001 erschien die dritte Auflage des «Lexikons für Theologie und Kirche», 1998–2006 die vierte Auflage von «Geschichte in Religion und Gegenwart» (ein Registerband steht noch aus). 2006 schliesslich wurde zudem das umfangreichste Grossprojekt, die 36bändige «Theologische Realenzyklopädie», zum Abschluss gebracht (die Registerbände stehen noch aus). Weiterhin fortgesetzt wird daneben das grösste theologisch-biographische Editionsprojekt, das «Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon» (Bautz), dessen 27. Band in Vorbereitung ist. Allein schon mit diesen Grosswerken ist der Bereich «Theologie und Kirche» der lexikographisch besterschlossene Sektor des öffentlichen Lebens und der Wissenschaft im deutschsprachigen Raum. Wie ist diese Ausnahmestellung zu erklären?

Zunächst ist das verlegerische Interesse an theologischen Nachschlagewerken, wie bei Enzyklopädien überhaupt, sicherlich mit darauf zurückzuführen, dass in Zeiten rückläufiger Absatzzahlen auf dem wissenschaftlichen Buchmarkt Lexika, Überblickswerke und Einführungen noch den grössten Verkaufserfolg zu versprechen scheinen; dies gilt besonders für vielbändige Lexika, die als Abonnementbestellungen regelmässig und über einen mittel- bis langfristigen Zeitraum abgesetzt werden können. Ebenfalls reizvoll nicht nur für Verlage ist zudem die disziplinäre Öffnung der Theologie zu den Kulturwissenschaften: Informierten die älteren Nachschlagewerke fast ausschliesslich über den «Kernbereich» wissenschaftlicher Theologie und institutionalisierter christlicher Kirchen, so wurden in die neueren Lexika wesentlich mehr Begriffe aus allen Lebens- und Wissensbereichen aufgenommen, die von – häufig diffusen – Glaubensvorstellungen und allgemeinen religiösen Denkformen geprägt sind. Diese Erweiterung erhöht die Attraktivität theologischer Nachschlagewerke auch für ein grösseres Publikum. Als dritten Grund wird man einen steigenden Orientierungsbedarf im Bereich des Kirchlich-Religiösen vermuten dürfen: In der Masse, in dem Wissen über religiöse Inhalte und Riten, wie z. B. die Entstehung und den Sinn von Feiertagen, die Leistungen einzelner Heiliger oder die Funktion liturgischer Handlungen, nicht mehr über Erziehung und alltägliche Lebenspraxis vermittelt wird, nimmt die Bedeutung von Nachschlagewerken zu, die diese Wissensdefizite ausgleichen können. Als weiterer Faktor muss berücksichtigt werden, dass theologische Enzyklopädien für die christlichen Konfessionen eine Form der Bestandsaufnahme und Aussendarstellung sind und als solche gefördert werden. Ein fünfter Grund für die Konjunktur v. a. kleinerer Lexika wird an einer Reihe der im folgenden näher zu betrachtenden Neuerscheinungen deutlich: Im Zeitalter elektronischer Datenverarbeitung ist es problemlos möglich, einzelne Projekte nicht nur in verschiedenen Medien vorzulegen (Print, Internet, CD-Rom) und Älteres zu reproduzieren, sondern auch kompulatorische Werke ohne grösseren Aufwand aus grösseren Vorlagen zu edieren.

Hinsichtlich ihres inhaltlichen und äusseren Umfangs sowie ihres Ladenpreises in der Mitte zwischen den genannten grossen Lexikonprojekten und den einbändigen Wörterbüchern liegen die vierbändige Sonderausgabe des «Metzler Lexikons Religion» (MLR) und die völlig überarbeitete und ergänzte, fünfbandige Neuausgabe des «Neuen Handbuchs Theologischer Grundbegriffe» (NHTG). Das 1962 in erster Auflage erschienene NHTG enthält 136 Artikel, die zwischen etwa zehn und vierzig Seiten Umfang haben und mit

einer Auswahlbibliographie versehen sind; bei circa einem Drittel dieser Artikel handelt es sich um überarbeitete Fassungen aus dem Vorgängerprojekt, zwei Drittel wurden gänzlich neu geschrieben. Die längeren Beiträge sind i. d. R. unterteilt und nähern sich dem Stichwort mit partikularer Sichtweise: So sind viele Artikel etwa in eine katholische und eine evangelische Darstellung unterschieden. Die einzelnen Bände sind jeweils mit Inhaltsverzeichnissen erschlossen; Band 4 enthält ein Abkürzungs- und Autorenverzeichnis sowie ein Stichwortregister mit hervorgehobener Gesamtnomenklatur. Das in gebundener Ausgabe 1999–2002 zuerst erschienene MLR bietet in den ersten drei Bänden 590 Artikel mit einer Länge von einer halben bis zu zehn Seiten, die ebenfalls mit einer Auswahlbibliographie ausgestattet sind. Der vierte Band enthält neben einem Autorenverzeichnis sowie einem Personen- und Sachregister kurze aufsatzartige Überblicksdarstellungen, Chronologien und viele bibliographische Hinweise zur religionswissenschaftlichen Forschung sowie zu ausgewählten Themenbereichen.

Das NHTG präsentiert sich als Nachschlagewerk im gewohnten Stil: Zu finden sind die für ein theologisches Lexikon erwartbaren Artikel wie «Eucharistie», «Gebet», «Gnade», «Heil», «Schuld», «Sünde» oder «Vergebung». Gelegentliche Ausflüge in traditionell eher theologieferne Bereiche (z. B. «Film und Religion», «Tiere/Tierschutz») verraten die Absicht des Herausgebers, das bewährte Projekt an die Gegenwart anzupassen: «Es geht [...] um die kulturwissenschaftliche Erweiterung der Theologien» (10). Diese Anpassung gelingt bestens, denn alle von 137 renommierten Geisteswissenschaftlern verfassten Texte verbinden hohe wissenschaftliche Dignität mit einem weitgehend eingelösten Anspruch auf Allgemeinverständlichkeit. Das NHTG bleibt damit wie seine früheren Ausgaben ein einschlägiges theologisches Nachschlagemittel und Propädeutikum erster Güte.

Das MLR unterscheidet sich vom NHTG nicht nur durch seine Öffnung über den christozentrischen Horizont hinaus auf alle Weltreligionen; es lässt zudem die Bereiche «Mensch, Gesellschaft und Kultur» im Religionsbegriff aufgehen. Das führt dazu, dass neben vielen klassischen Begriffen der Theologie Stichwörter zu finden sind wie «Aborigines», «Channeling», «Fantasy», «Film», «Phantasie/Imagination», «UFO» oder «Zombie». Theologische Kernbegriffe, wie «Heiliger Geist», vermisst man stattdessen. In ihrer Auswahl beliebig wirken auch einige geographische Begriffe (z. B. Lourdes, Indonesien) sowie ein Gros Personenartikel: Dass die grossen Religionsstifter einschliesslich Maria zu finden sind, überrascht nicht. Aber warum gibt es Texte zu Augustinus und nicht zu den anderen Kirchenvätern, warum zu Freud und Nietzsche, aber nicht zu Darwin und Hegel? Jung und frisch sollen die Bände wirken, und so wurden alle gestalterischen Mittel ausgeschöpft: Die Artikel sind am Seitenrand glossiert und mit vielen Illustrationen versehen, die von Landkarten über Abbildungen religiöser Kunstwerke bis zu Fotos aus Kinofilmen und Comic-Sequenzen reichen. Die mediale Präsenz von Religion – der Untertitel des MLR weist deutlich darauf hin – soll entscheidend berücksichtigt werden. Vielleicht auch aus diesem Grund finden sich im vierten Band, dessen Inhalt und Funktion sich dem Leser nur schwerlich erschliessen, seitenweise Hinweise auf Internetseiten, deren Adressen möglicherweise schon heute, zum Zeitpunkt der nachgedruckten Sonderausgabe nicht mehr existieren. Das MLR wirkt ein wenig zu trendy, um sich eines Anglizismus zu bedienen, von denen das Lexikon übervoll ist. Gleichwohl sollte man nicht seine Leistungen übersehen: Es enthält die meisten Kernbegriffe der Theologie in eingängigen Darstellungen und zudem mehrheitlich verfasst von Nachwuchswissenschaftlern. Gerade dies führt dazu, dass sich in vielen Artikeln des MLR andere, aber nicht schlechtere Sichtweisen finden als in den grossen Standardwerken, wo stets auf die etablierten Fachleute zurückgegriffen wurde, auch wenn diese bereits dasselbe Stichwort im Konkurrenzwerk verfasst hatten.

Einen spezielleren Blick auf einzelne theologische Bereiche lenken mehrere jüngst erschienene einbändige Lexika. Das «Lexikon des Kirchenrechts» (LdK) erschien in der Reihe «Lexikon für Theologie und Kirche kompakt», in der die dritte Auflage des «Lexikons für Theologie und Kirche» (LThK³) ausgeschlachtet wird. Die meisten der etwa 1000 Sach- und 270 Personenartikel sind aus dem LThK³ übernommen, lediglich rund 120 Artikel wurden eigens für den Band verfasst. Anders als im LThK³ sind im LdK die Sachartikel von den Personenartikeln getrennt. Der Band ist mit ausführlichen Sach-, Personen- und Canonesregistern versehen und enthält zudem ein Inhaltsverzeichnis des «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalum». Die 188 Autoren sind entsprechend der Autorenschaft des LThK³ durchweg renommierte Wissenschaftler, ihre Artikel stets auf hohem fachlichen Niveau. Die Länge der Artikel schwankt zwischen wenigen Zeilen und knapp zwanzig Spalten; alle Beiträge sind mit bibliographischen Angaben versehen, die im Fall der aus dem LThK³ übernommenen Texte aktualisiert wurden. Die Stichwortauswahl deckt grosszügig den gesamten Bereich des Kirchenrechts ab. Positiv zu vermerken ist auch der relativ niedrige Ladenpreis, der den Band für grössere Interessentenschichten erschwinglich macht. Ein Vorteil für diese ist es u. a., eine kompakte Übersicht über das Spektrum kirchlicher Ämter zu erhalten, deren Darstellung breiten Raum im LdK einnimmt. Diesen Vorzügen gegenüber lassen sich aber auch Kritikpunkte anbringen: So bietet das LdK im Vergleich zum LThK³ zu wenige Neuerungen, als dass sich seine Benutzung lohnen würde, wenn das grössere Werk (dessen Sonderausgabe im Herbst 2006 erschienen ist) zur Hand ist. Behoben wurde auch nicht der grosse Mangel des LThK³ im Bereich biographischer Artikel. Denn im Gegensatz zu den Vorgängerauflagen fallen viele Texte zu kurz aus, als dass sie wirklich noch informativ wären. Selbst die Liste der äusseren Lebensstationen ist oft rudimentär, und nur wenige Artikel gelangen über pauschale Globaleinschätzungen der Lebensleistungen der jeweils Porträtierten hinaus. Vielleicht wäre es sinnvoller gewesen, die Auswahl enger zu fassen und den einzelnen Beiträgen grösseren Raum zu lassen. Kritisch zu hinterfragen ist auch die Aktualität des LdK. So findet sich etwa ein Artikel «Heiligsprechung» von Winfried Schulz. Schulz, der im Personenteil mit einem eigenem Beitrag porträtiert ist, starb bereits 1995; die Texte des LdK sind also z. T. über zehn Jahre alt.

Als eine Mischung zwischen «biblischem Fachwörterbuch» und einem «Kompendium Biblischer Theologie» verstehen Angelika Berlejung und Christian Frevel das von ihnen herausgegebene «Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament» (HGANT). Seine 199, von 15 ausgewiesenen Neu- und Alttestamentlern verfassten Artikel verteilen sich auf zwei Kategorien: In einem ersten Teil des HGANT sollen zwölf «Dachartikel» mit einer Länge von 10–15 Spalten zentrale Begriffsfelder biblischer Theologie vorstellen. Hier findet der Leser Ausführungen zu Kernbegriffen wie «Eschatologie», «Gottesvorstellungen», «Schrift/Schriftverständnis» oder «Weisheit/Kosmologie». Diesen essayartigen Dachartikeln sind speziellere «Begriffsartikel» zugeordnet, die den zweiten Teil des Bands ausmachen und eine Länge von je etwa fünf Spalten haben. Die Artikel beider Teile sind i. d. R. in allgemeine Ausführungen und solche jeweils zum Alten und zum Neuen Testament gegliedert, z. T. bebildert und stets mit einer Auswahlbibliographie versehen. In allen Artikeln zeigt sich der Anspruch, exegetische Arbeit mit einem geschichtswissenschaftlichen, archäologischen und philologischen Aussagekontext zu verbinden. Zwar mag man daran zweifeln, dass das Querverweissystem zwischen Dach- und Begriffsartikeln einen Erkenntnismehrwert für den Leser bewirkt, gleichwohl erfüllt das HGANT sein selbst gestecktes Ziel, als Kompendium für theologische Laien, Lehrer und Studierende zu dienen: Hierzu tragen nicht nur die repräsentative Begriffsauswahl und die durchweg hohe Qualität der exegetisch ausführlichen Artikel bei; auch die stets leichte Verständlichkeit der Beiträge sowie ein Anhang, der neben einem Namens- und Sachregister und einem umfangreichen Abkürzungsverzeichnis auch ein Glos-

sar häufig benutzter Fachbegriffe (z. B. «Ätiologie», «Hypostase», «Theodizee») enthält, macht das HGANT zu einem erstklassigen Propädeutikum und Übersichtswerk zur Biblischen Theologie.

Für einen breiten Markt theologisch bzw. religiös interessierter Laien konzipiert ist das «Lexikon der religiösen Missverständnisse», dessen Titel in doppeltem Sinn bezeichnend ist: Denn missverständlich ist zum einen die Betitelung eines Bands als «Lexikon», bei dem es sich nicht um ein Wörterbuch, sondern eher um ein Lesebuch mit lemmaartig angeordneten Kapiteln handelt. Bestenfalls hätte man noch von einer Enzyklopädie sprechen können. Missverständlich ist der Titel zum anderen, weil das Werk mit Missverständnissen so gut wie nichts zu tun hat. Zwar wird erwähnt, dass Mt 19,24 («Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr ...») vermutlich auf eine Textkorruption zurückzuführen ist, bei der «kamilos» («Seil») zu «kamelos» («Kamel») verlesen wurde. Auch erfährt der Leser, dass der Weihnachtsmann doch nicht von Coca-Cola erdacht wurde, sondern der Getränkehersteller auf die in den USA im 19. Jahrhundert populäre, aus dem Holländischen stammende Figur des «Sinter Klaas» zurückgriff. Die übrigen Miszellen, etwa über Niniwe, Salomé, den Stall zu Bethlehem, die Apokalypse, die Ketzer oder das Abendmahl, bieten Anekdoten zur biblischen und zur Kirchengeschichte, die durch gegenwartsbezogene Analogien aufgepeppt werden sollen. So wird die Wendung «Auge um Auge» folgendermassen erläutert: «Es handelt sich eher um Vergeltung. Dieser Osama Bin Laden hat mich angegriffen, deswegen greife ich ihn an. Dieser Saddam wollte meinen Daddy töten, deswegen vernichte ich ihn. So einfach kann die Welt sein» (55). Und so einfach wie die Welt sein kann, so einfach ist dem Leser abzuraten, Bücher wie dieses in die Hand zu nehmen, auch wenn sie sich, wie der Autor in der Einleitung betont, aufklärerischen Zielsetzungen verpflichtet fühlen.

Ebenfalls für einen breiteren Markt bestimmt sind einige neuere Nachschlagewerke des Reclam Verlags, zu denen u. a. das vom Rezensenten mitherausgegebene «Lexikon Theologie. Hundert Grundbegriffe» gehört, das hier nicht weiter kommentiert werden soll. Von beeindruckendem Überblick ist Dieter Harmenings «Wörterbuch des Aberglaubens», das verschiedene Artikelformen enthält: Unter den *Sachartikeln* finden sich u. a. die erwartbaren Beiträge über die schwarze Katze und die Hundstage, den Aszendenten und die Schlange. *Systematische Artikel* erörtern z. B. ketzerische Strömungen, Geheimbünde und Freidenkerschaften. *Personenartikel* sind bedeutenden Alchimisten und Verfassern magischer Werke gewidmet. Von besonderem Wert sind *Theorieartikel* wie «Geheimwissenschaften», «Buchstabensymbolik», «Fruchtbarkeitszauber» und v. a. «Aberglaube», die die doppelte Bildungsabsicht des Verfassers erkennen lassen. Denn zum einen ist es ein Ziel Harmenings, mit den etwa 1'000 Stichworten sein Thema weitestgehend gegenständlich zu machen; zum anderen geht es dem Volkskundler um eine zeitgemässe Definition dessen, was Aberglaube ist. Eine Gefahr sieht Harmening nämlich darin, dass das 1927–42 erschienene und immer noch in preiswerten Nachdrucken erhältliche zehnbändige «Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens» zur «beliebtesten Enzyklopädie der Deutschen aufgestiegen» sei (16). Das klingt etwas übertrieben; man mag dem Autor aber darin zustimmen, dass das Aberglaubensverständnis des Handwörterbuchs nationalen, z. T. auch nationalsozialistischen Zielen verpflichtet war. Während das ältere Werk Superstitionsforschung als germanisierende Mythenforschung und als Suche nach einer Gegenwelt zum Christentum betrieb, deckt Harmening Wurzeln des Aberglaubens im antiken Gedankengut und Verbindungen zur christlichen Glaubenswelt auf: Das informative Nachschlagewerk wird so zugleich zum Ausweis einer kulturgeschichtlich fundierten modernen Aberglaubenstheorie.

Eine kleine Schwachstelle ist die erschwerte Orientierung im «Wörterbuch des Aberglaubens», das weder über ein Register noch ein Stichwortverzeichnis verfügt; beides fehlt auch in Isnard W. Franks «Lexikon des Mönchtums und der Orden» (auch wenn im

Vorwort auf ein «Stichwortverzeichnis» hingewiesen wird). Der Band ist knüpft an das 1993 ebenfalls bei Reclam erschienene «Kleine Lexikon des Mönchtums und der Orden» von Johanna Lanczkowski an, wobei die Gesamtartikelzahl von 588 auf 626 erhöht und die Stichwortwahl deutlich verändert wurde. Während nun auf Begriffe aus dem weiteren Umfeld monastischen Lebens verzichtet wird, hat sich die Anzahl der Ordens-Artikel von 174 auf 275 gesteigert. Diese Akzentsetzung führt dazu, dass Franks Band einen äusserst umfassenden Überblick über Kongregationsformen liefert. Ein besonderes Augenmerk legt der Autor auf Frauengemeinschaften und trägt damit jüngeren Gender Studies Rechnung. Neben diesen Begriffen findet der Benutzer Personenartikel zu Ordensstiftern, Erläuterungen zu monastischen Ämtern, Rechtshandlungen und Ritualen sowie Darstellungen der bedeutendsten Klostergründungen. Als Ergänzungen enthält der Band umfangreiche Auswahlbibliographien zu Themen des Mönchswesens (z. B. über Epochen der Klostergeschichte oder über die Baukunst der Orden) sowie eine glänzende 30-seitige Überblicksdarstellung zur monastischen Entwicklung von den Anfängen bis zur Gegenwart, die theologische und historische Laien in die Thematik einführt und bestens für den Einsatz im Seminar geeignet ist.

Ebenfalls bei Reclam erschienen ist eines von drei jüngst veröffentlichten Heiligenlexika: Das «Lexikon der Heiligen und biblischen Gestalten» Hiltgart L. Kellers erschien zuerst 1968 und liegt nun in zehnter Auflage vor. Dabei wurde der zuletzt bei der dritten Auflage 1975 revidierte Textteil unverändert übernommen und lediglich die knapp 30-seitige Bibliographie von Norbert Wolf grundlegend neu bearbeitet. Bei der Bewertung des 700 meist recht kurze Einträgen umfassenden Bands gilt es, dessen Absicht zu berücksichtigen: Das Lexikon versteht sich selbst laut Untertitel als Beitrag zu «Legende und Darstellung in der bildenden Kunst». Dementsprechend stehen nicht die Viten der Heiligen im Vordergrund und auch nicht – im Falle biblischer Gestalten – deren erzählerische Kontextuierung. Vielmehr richtet sich das Werk an Kunstinteressierte, denen es bedeutende Heiligendarstellungen v. a. des deutschsprachigen Raums nahe bringt. Kellers Lexikon verfügt ebenso wie das «Lexikon der Heiligen» von Erhard Gorys über einen langen Anhang, in dem u. a. ein Glossar wichtiger theologischer und kunsthistorischer Begriffe sowie ein nützliches Verzeichnis der Attribute, die den jeweiligen Heiligen regelmässig zugeordnet werden, zu finden sind. Während ersteres Werk ausserdem ein Glossar zu kirchlichen Trachten bietet, das dem Laien die Heiligenikonographie verständlicher macht, ist in Zweitem eine Liste der Patrone, Helfer und Fürsprecher sowie ein Kalender der Festtage zu finden. Das Lexikon von Gorys, das 1997 zuerst erschien und nun in sechster, erweiterter Neuauflage vorliegt, ist mittlerweile fest auf dem populärtheologischen Markt etabliert. In knapp 700 Artikeln informiert der Autor über die Viten der Heiligen und wartet dabei, wie der Klappentext zutreffend verspricht, mit «sachkundigen und unterhaltsamen» Informationen auch für Fachleute auf: Denn selbst vielen theologisch Geschulten dürfte es nicht geläufig sein, dass der Märtyrer Agapitus von Praeneste der Nothelfer bei Bauchschmerzen und der Heilige Vitus der Patron der Bettnässer sind. Wem diese Angaben nicht ausreichend erscheinen, der hat seit kurzem die Möglichkeit, seine Kenntnisse in der digitalisierten Fassung des Standardwerks zur Heiligengeschichte, dem 1858–82 in fünf Bänden erschienenen «Vollständigen Heiligen-Lexikon» zu vertiefen. Die elektronische CD-Rom-Ausgabe dieses Werks enthält den vollen Umfang der Druckausgabe (Artikel zu etwa 33'000 Personen) und verweist auf deren Seitenzahlen, was sie zitierfähig macht. Die Installation des Programms ist ebenso einfach wie die Orientierung in den vielfältigen Recherchemöglichkeiten; der Benutzer kann alle Formen der Suche anwenden, kann Textpassagen markieren, ausschneiden oder mit Notizen versehen, eine individuelle Auswahl von Texten zusammenstellen oder das Werk in der Faksimileansicht in Fraktur lesen.

Ein weiteres reines Personallexikon ist die voluminöse «Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen» (DBETHK), die in zwei Bänden knapp 8'000 Artikel enthält. Sie baut auf der 1995–2003 erschienenen «Deutschen Biographischen Enzyklopädie» (DBE, 15 Bde.) auf, deren Artikel sie nach Fehlerkorrekturen und mit ergänzten Bibliographien übernommen hat. Die meisten dieser Beiträge sind redaktionell erstellt; lediglich gut 200 umfangreichere Artikel sind namentlich gekennzeichnet, alle von (152) renommierten Autoren. Bei der Auswahl wurden, wie der Titel andeutet, nicht nur Theologen berücksichtigt, sondern auch Personen, deren Wirken Theologie und Kirche beeinflusste (z. B. Herrscher) bzw. deren Denken und Werk theologisch inspiriert war (z. B. Leopold Ranke, Martin Heidegger). Neben dem Darstellungsteil enthält das Werk einen mehr als 300-seitigen Anhang mit einem Personen- und einem Ortsregister. Angesichts seines immensen Ladenpreises wird die DBETHK wohl vorwiegend der Anschaffung durch Bibliotheken vorbehalten bleiben. Für den Privatmann bieten sich indes auch ohne grosse Verluste billigere Alternativen, denn die gesamte DBE, in der fast alle Artikel ohne gravierende Verkürzungen zu finden sind, liegt als Taschenbuch und CD-Rom-Ausgabe vor. Zudem finden sich zu vielen der in der DBETHK porträtierten Personen namentlich gezeichnete Originalartikel mit umfangreichen Literaturverzeichnissen in der kostenfreien Internetversion des «Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikons».

München

Stefan Jordan