

**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:** 102 (2008)

**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:** 24.02.2026

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

## REZENSIONEN – COMPTES RENDUS



**Wendy Davies**, *Acts of Giving. Individual, Community and Church in Tenth-Century Spain*, Oxford u.a., Oxford University Press, 2007, 221 S., 19 Abb.

«This book is about northern Spain – so-called «Christian Spain» – in the tenth century.» (1) – Der Leser sieht sich gleich im ersten Satz mit dieser kurzen Formel situiert; im Einführungskapitel wird der Schauplatz – das christliche Spanien des 10. Jahrhunderts – vorgestellt. Dabei führt die Autorin gelungen sowohl in die Geschichte als auch in die spanische und europäische mittelalterliche Historiographie des 20. Jahrhunderts ein, womit der Forschungskontext gesetzt wäre. Wendy Davies erhebt den Anspruch, die Beobachtungen zudem in den gesamteuropäischen Kontext zu setzen. Ziel der Arbeit sei es, mit eigenen, gesamtgesellschaftliche Entwicklungen betreffenden Fragestellungen ein komplexes Thema der Mittelalterforschung – Schenkungen – in einem zeitlich und geographisch exakt abgesteckten Raum zu untersuchen: «It is about donation – the giving of property, since that is the kind of donation that is recorded, usually landed property. It is about who gives and who receives; about what is given; about reasons for giving; and about the place of giving within the complex of social and economic relationships in society as a whole.» (35)

Davies' Ansatz ist schlicht und nachvollziehbar: Den Zugang zu den Quellen – es sind dies vornehmlich Schenkungs- und Handelsurkunden aus Klöstern und Kirchen, da im nordspanischen Raum das Urbar fehlt – findet sie über Thesen; die Quellen werden seriell aufbereitet und damit systematisch ausgewertet, wobei die Autorin versucht, zentrale Erkenntnisse zu gesellschaftlichen Prozessen in den christlichen nordspanischen Regionen herauszufiltern. So wird beispielsweise dargestellt, dass 25% aller Schenkungen an die Kirche Bauern zuzuordnen sind, wobei die Statistik starke regionale Schwankungen aufzeigt. Die präzisen Tabellen und Erklärungen werden indessen betreffend ihrer Aussagekraft wiederholt durch die Autorin selbst relativiert und die jeweils Kapitel einleitenden Fragen bleiben zuweilen unbeantwortet. Der Leser wird das Gefühl nie ganz los, dass sich Davies davor scheut, grössere, Jahrhunderte übergreifende und v.a. überregionale Entwicklungslinien nachzuzeichnen – dies, wie einleitend erläutert, obwohl die einschlägigen Fragen aufgeworfen werden. Die im Schlusskapitel präsentierten Kernaussagen wirken dementsprechend trivial: «[...] having goods was desirable»; und: «[...] there was clearly pressure on food supply»; letztlich: «[...] the rich got richer». Im 10. Jahrhundert habe sich, so Davies' Schlussthese im letzten Abschnitt, nur etwas grundlegend verändert: Eine augenfällige Zunahme der Veräußerungen (Schenkungen *und* Verkäufe inbegriffen) an Kirchen und Klöster *aus der bäuerlichen Schicht* führte längerfristig zu einer Stärkung der Macht von (kirchlichen bzw. klösterlichen) Grundherren.

Die Studie verlangt in ihrer Anlage nach genauen Begriffserklärungen. Diese würde sich der Leser allerdings nicht erst zur Buchmitte (innerhalb eines Anhangs zu den Kapiteln 5 und 6), sondern schon viel früher wünschen, um sich – in Verknüpfung mit Ausführungen zu den Inhalten und Zielen der Arbeit – orientieren zu können. Wie kann *giving* von *selling* abgegrenzt werden? Was ist eine *transaction*, was ein *gift*, was eine *donation*, was *sharing*? Was für Schlüsse hinsichtlich gesellschaftlicher Strukturen und Entwicklungen lassen sich aus den ausgewerteten Quellen ziehen? Bevor die Autorin die lateinischen Begriffe wie bspw. *profillare* und *incommuniare* erstmals in ihrer Semantik zu definieren versucht, hat sie längst unterschiedliche Konzepte miteinander in Beziehung gesetzt. Zudem fragt sich der Leser, warum sie relativ umfassend auf Quellen eingeht, in denen es um *Verkauf* und *Handel* geht – zumindest auf den ersten Blick keine *Acts of Giving* also –, ohne dass vorher eine Abgrenzung zu Konzepten der Schenkung vorgenommen wurde. Damit sei auf ein bedauernswertes Manko des Buches hingewiesen: Viele wesentliche, von der Autorin aufgeworfene Fragen – gerade bzgl. Begriffserklärungen und ge-

sellschaftlicher Zusammenhänge – deuten auf eine strukturierte, tiefenscharfe Untersuchung hin, während im Lauf der Lektüre der Aufbau konfus wirkt, die spannenden Ergebnisse unprononciert platziert werden und die Schlussthesen eher blass ausfallen.

Wendy Davies, emeritierte Mittelalter-Professorin der UCL (University College London) und ausgewiesene Spezialistin u.a. für keltische Geschichte, bezeichnet ihr Werk allerdings ausdrücklich als Versuch: Sie habe sich vom Besuch von Tagungen über den «transfer of property rights in early medieval Europe» inspirieren lassen und auf der Grundlage von Publikationen u.a. von François Bougard die Tagungsthemen in Nordspanien durchleuchten wollen.

Eingeteilt ist das Buch in neun Kapitel: Nach einem einführenden Kapitel behandelt Davies das Thema der kirchlichen Besitz- und Organisationsstrukturen; es folgen vier Kapitel über die verschiedenen Arten von Transaktionen und Schenkungen und deren Ursachen bzw. die Motivationen der Geber. Über die Schenkungen wird in den Kapiteln 7 und 8 ein Bezug hergestellt zur Gender-Thematik sowie zu Fragen der bäuerlichen Gesellschaft, bevor mit einer Art Rekapitulation und Zusammenfassung abgeschlossen wird. Gerade in den letzten beiden Kapiteln werden Themen behandelt, welche versuchen, einen neuen Zugang zu mittelalterlichen Quellen zu ermöglichen, womit Davies sich von klassischen Studien abgrenzt.

Freiburg i.Ue.

Andreas Behr

**Dagmar M. H. Hemmie, *Ungeordnete Unzucht. Prostitution im Hanseraum (12. – 16 Jahrhundert)*. Lübeck – Bergen – Helsingør, Köln, Böhlau Verlag, 2007, 476 S.**

«Mit Rannveig der Roten sollst du Sex haben, das ist grösser als der Penis eines Mannes und kleiner als der eines Pferdes.» – mit dieser Übersetzung einer Runeninschrift aus Bryggen in Bergen, datiert ca. 1200–1250, beginnt Dagmar Hemmies Studie zur Prostitution im spätmittelalterlichen Hanseraum. Hemmies liest das als einen «Lockruf», eine frühe, öffentliche Werbung für die Dienste einer Prostituierten. Der Name «rote Rannveig» und das Thema, welches die Inschrift aufgreift, legen diesen Gedanken nahe.» (1) Was (!) denn nun eigentlich grösser als der Penis eines Mannes sein soll, diese Erklärung freilich bleibt sie schuldig. Auch die Gesamtdeutung dieser kurzen Zeile scheint möglich, aber durchaus nicht so nahe liegend, wie es Hemmie behauptet. Dieser erste Eindruck schlägt während der Lektüre der Studie immer wieder auf: Das im Grunde eher dürftige Quellenmaterial wird durch Tiefeninterpretation (oder: «dichte Beschreibung», 4) häufig ausgesprochen grosszügig auf den Untersuchungsgegenstand hin ausgedeutet. Dann freilich kann man auch die mehrfache Nennung der sozusagen gerichtsnotorischen Helsingører Prostituierten Flækkesild (110ff.) als Rekonstruktion eines «Lebensweg[es]» (113) begreifen. Wenn man die wiederholten Angriffe Hemmies gegen Allgemeinplätze und populäre Vorstellungen von mittelalterlicher Prostitution betrachtet, gewinnt im Übrigen auch ein Satz wie «Ob sie [scil. Flækkesild] als gealterte, vom Leben gezeichnete Frau noch einmal eine Unterkunft bei wohlgesinnten Leuten gefunden hat? Darüber schweigen die Quellen.» (111) einen unangenehmen Beigeschmack. Hemmies Grosszügigkeit im Umgang mit dem Quellenmaterial tritt bemerkenswerterweise eine gänzlich andere Herangehensweise in der Literaturarbeit gegenüber: Die lobenswerte Bemühung Hemmies um einen abwägenden Stil und vorsichtige Zurückhaltung in der Wertung unterschiedlicher Forschungspositionen nämlich ist nicht selten dazu angelegt, Verwirrung beim Leser zu stiften, beispielsweise wenn die Wendung «Prostitution hat es schon immer gegeben, wird es immer geben» (zu Recht) als Allgemeinplatz abgetan, auf der selben Seite aber noch «die Existenz der Prostitution per se» als nicht interessant verworfen wird (2), oder wenn das S. 144ff. gezeichnete Bild der mittelalterlichen Badstube beständig zwi-

ischen «Animierbetrieb[.] und Vergnügungsstätte[.]» und biederem Ort der täglichen Hygiene changiert. Dass darüber hinaus Hemmie aus ihrem Material zu letzterer, ja tatsächlich in der Literatur virulenten Frage kaum etwas beizutragen hat, ist eine andere Sache. Selbst die etwas ausführlicheren Zeugnisse des «Bergenser Badelebens» (153ff.) geben keinen expliziten Hinweis auf Prostitution. Bei all diesen Lesehindernissen muss eines festgehalten werden: Hemmie hat sich hier an einen bisher nicht erschlossenen, mit sehr spezifischen Widerständen nicht nur sprachlicher Art belegten Quellenbestand und einen in der Erforschung der mittelalterlichen Prostitution bisher merklich unterbelichteten geographischen Raum gewagt. Dafür gebührt ihr Respekt und darin liegt auch der Wert dieser Arbeit. Die beigegebenen Quellenanhänge und die reichlichen Zitate, die leider nur zum Teil übersetzt werden, erschliessen manches neue Material für zukünftige Forschungen. Über die analytischen Schwächen dieser Arbeit kann das nicht hinwegtäuschen; Hemmie mag sie sich teilweise auch mit ihrem programmatisch «sehr weit gefassten Begriff des Phänomens ‹Prostitution›» (29), der sämtliche Formen weiblicher (!) sexueller Devianz umschliesst, eingehandelt haben. Hemmies gewonnene These allerdings, «die Prostituierten im spätmittelalterlichen Norden» – gerade im Vergleich zur ungleich dichter erforschten Situation im deutschen Südwesten – «eher als ‹deviant insiders› der Gesellschaft zu betrachten denn als verfemte Aussenseiter» (334), ist, wenn auch durchaus keine Bestätigung dieses weiten Prostitutionsbegriffs, unzweifelhaft sehr nachdenkenswert. Es steht zu hoffen, dass auf diesem Gebiet bald weiter geforscht werden wird.

Vechta

Hiram Küpper

**Jean-Louis Biget**, *Hérésie et inquisition dans le midi de la France*, (=Les Médiévistes français, 8), Paris, Picard, 2007, 247 S.

In dem vorliegenden Band sind sechs Aufsätze eines der besten Kenner des südfranzösischen Katharismus wieder abgedruckt, versehen mit einer neuen, äusserst lesenswerten Einleitung (7–35). Der Autor stellt sich entschieden gegen die Art und Weise, wie der Katharismus in Südfrankreich auch kommerziell dargestellt wird und hält fest, dass es den Begriff Katharismus erst seit 1960 gibt (9). Die Definition der Häresie stammte von den zeitgenössischen Klerikern, die darin etwas Altes, etwas Fremdes, Auswärtiges, etwas Krankhaftes und etwas Einheitlicheres sahen, als es der Wirklichkeit entsprach (7f.), und die vor allem auch die Ausbreitung und Tragweite des Phänomens übertrieben. Für Biget – und da ist ihm beizustimmen – sind Häresie und Kirche «ein untrennbares Paar» (un couple inséparable) und entspringt die Häresie kircheninternen Entwicklungen seit der gregorianischen Reform; deshalb plädiert er auch für den Gebrauch des Begriffs «Dissidenz» anstelle von Häresie (10f.). Der Kampf gegen die Häresie erlaubte es dem aus der gregorianischen Reform gestärkt hervorgegangenen Papsttum, sich zunächst mittels päpstlicher Legaten aus dem Zisterzienserorden und dann vor allem mittels der Inquisition überall in der Christenheit einzumischen, und dieser Kampf wurde von Anfang an auch durch die entstehenden Staaten und Städte instrumentalisiert (11–13). Die Häresie war ein endogenes Phänomen, gleichzeitig eine Realität und das Produkt des klerikalen Diskurses (à la fois le produit du discours des clercs et une réalité, 14). Für Biget ist der Katharismus und ist selbst das *consolamentum*, das wichtigste katharische Sakrament, etwa Christliches (un rameau du christianisme), was auch zu erklären vermag, warum er sich so leicht einpflanzen konnte. Der katharische Dualismus – wenn er denn nicht eine Erfindung vor allem der zisterziensischen Häresietheoretiker war – knüpfte an den Dualismus an, der latent in der westlichen Christenheit, insbesondere im *contemptus mundi*, schon immer vorhanden war. Die katharischen Häresiarchen, die sog. «bons hommes», gingen mit der Schrift ähnlich exklettizistisch um wie ihre katholischen Gegner, und selbst die katha-

rische Vorstellung von der Seelenwanderung stammt aus dem intellektuellen Reservoir des Westens (14f.), und nicht aus Bulgarien oder sonst woher. Der anfängliche Evangelismus, den die Häresie durchaus mit der gregorianischen Reformbewegung gemeinsam hatte, mutierte unter dem Druck der Verfolgung zum Antiklerikalismus und zum Dualismus (16). Biget plädiert für eine «Säuberung der Texte» (*Hygiène des textes*), die in dem Sinn zu verstehen ist, dass die Geständnisse keineswegs für die *ipsissima vox* der Angeklagten genommen werden dürfen. Es ist die «Wahrheit der Richter» (*la vérité des juges*), die hier ausgebretet wird, und das gilt bis und mit Hexenverfolgungen (16f.). Das Ausmass und die Ausbreitung der Häresie wurden übertrieben, um vor allem den südfranzösischen Kreuzzug (seit 1209) zu rechtfertigen. In Wirklichkeit bildeten die Häretiker nichts mehr als eine kleine Minderheit – nirgends mehr als 15–18 Prozent! –, die sich vor allem aus dem kleinen Adel und den städtischen Eliten rekrutierte. Gerade in den Städten entstand ein neues Laikat, das sich seinen spirituellen Platz im Heilsgebäude der Kirche suchte und zunächst bei den katharischen «bons hommes» fand (21–24). Nach dem Fall der Feste Montségur (1242) ging der kleine Adel der Häresie verloren, nach 1270 auch die Städte; die Häresie überlebte nur noch eine kleine Weile auf dem Land und in den Bergen (24f.). Sie veränderte auch nichts an der Stellung der Frau, und die «bons hommes» waren mindestens ebenso frauenfeindlich wie der katholische Klerus (25–27). Die Inquisition gewann die Oberhand, weil es ihr gelang, althergebrachte Solidaritäten, die auch häretische Solidaritäten waren, zu zerstören. Die ursprünglichen Träger des Katharismus, der kleine Adel und die städtischen Oligarchien, wurden spirituell von den entstehenden Bettelorden sowie Pfarreien und Bruderschaften aufgefangen; die orthodoxe Seelsorge wandte sich mehr denn je den Laien zu. – Die einzelnen Aufsätze haben im Buch neue Titel bekommen: Chap. 1: *A la source, un anticléricalisme et un évangélisme* (38–62), ursprünglich *L'anticléricalisme des hérétiques d'après les sources polémiques*, in: *Cahiers de Fanjeaux* 38 (2003), 405–445. – Chap. 2: *Un phénomène occidental* (63–105), ursprünglich *Les bons hommes sont-ils les fils des Bogomiles? Examen critique d'une idée reçue*, in: *Slavica occitania, Université de Toulouse-Le Mirail* 16 (2003), 133–188. – Chap. 3: *Le poids du contexte* (106–141), ursprünglich *Réflexions sur l'hérésie dans le Midi de la France au Moyen Âge*, in: *Heresis* 36–37 (2002), 29–74. – Chap. 4: *Les «albigeois»*. *Entrée dans l'histoire* (142–169), ursprünglich *Les Albigeois. Remarques sur une dénomination*, in: *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, M. Zerner dir., Nice 1998, 219–256. – Chap. 5: *L'action inquisitoriale. Origines, formes, portées* (172–205), ursprünglich *L'Inquisition en Languedoc 1229–1329*, in: *L'inquisizione. Atti del simposio internazionale, Città del Vaticano, 29–31 ottobre 1998, a cura di A. Borromeo, Studi e Testi* 147, *Bibliotheca Apostolica Vaticana*, 2003, 41–94. – Chap. 6: *L'extinction de la dissidence urbaine (1270–1329)* (206–228), ursprünglich *L'extinction du catharisme urbain: les points chauds de la répression*, in: *Cahiers de Fanjeaux* 20 (1985), 305–340. Eine kritische (und selbtkritische) Bibliographie und ein Register beschliessen den äussert nützlichen Band (229–247).

Freiburg i.Ue.

Kathrin Utz Tremp

**Karin Huser**, *Vieh- und Textilhändler an der Aare. Geschichte der Juden im Kanton Solothurn vom Mittelalter bis heute*, (=Beiträge zur Geschichte und Kultur der Juden in der Schweiz; 12), Zürich, Chronos, 2007, 472 S., 175 Abb.

Die Geschichte der Juden der Schweiz war bisher auf die Dörfer Endingen und Lengnau sowie auf die Grossstädte Basel, Zürich und St. Gallen begrenzt. Die ländlichen Kantone

sind bis auf vereinzelte Aufsätze kaum bearbeitet. Nun hat Karin Huser mit ihrer Studie zu Solothurn eine bedeutende Pionierarbeit vorgelegt und die Perspektive auf jüdisches Leben in Kleinstädten freigegeben.

Nahezu jedes erreichbare Dokument staatlicher und insbesondere privater Provenienz hat sie gesichtet und verarbeitet. Herausgekommen ist ein 470 Seiten starkes Werk, das kaum einen Aspekt jüdischen Lebens vom Mittelalter bis heute unbeachtet lässt.

Dabei entfernt sie sich vom üblichen Weg, die Gemeinde ins Zentrum zu stellen. Sie dreht – dies sagt bereits der Titel – den Blickwinkel auf die neuzeitliche ökonomische Grundlage jüdischen Lebens in der Schweiz: den Textil- und Viehhandel.

Methodisch bleibt Huser ihrer bisherigen wissenschaftlichen Linie treu und wählt erneut einen mikrohistorischen Ansatz auf prosopographischer Basis. Karin Huser erzählt damit das jüdische Familienleben eng am Alltag orientiert, das sie mitsamt Dienstpersonal und Hühnern im Gemüsegarten auferstehen lässt. Der kollektiv-familienbiographische Gewinn des Buches wird durch das reichliche Bild- und Quellenmaterial, das Huser mit enormem Fleiss zusammengetragen hat, weiter verstärkt.

Die Gliederung der Arbeit besteht aus vier chronologisch aufbauenden Teilen: «Die schwierigen Anfänge einer ethnisch-religiösen Minderheit», «Lebenswelten von 1860 bis zum Zweiten Weltkrieg», «Der lange Schatten des Nationalsozialismus» sowie «Integration und Anerkennung auf dem Weg zur Gegenwart». Innerhalb dieser Gliederungspunkte behandelt sie unterschiedliche Aspekte des jüdischen Lebens im Kanton. Vielleicht durch die Kleinräumigkeit der Studie bedingt, bricht Huser einige Male aus der Gliederungslogik aus. So erfährt der Leser noch vor den Kapiteln über das Mittelalter die Geschichte der Emanzipation im 19. Jahrhundert, die vielleicht besser im zweiten Teil aufgehoben gewesen wäre. Auch entfernt sich die vollständig bis in die heutigen Tage erzählte Geschichte der jüdischen Gemeinde Solothurns im zweiten Teil etwas von der gewählten Chronologie.

An den interessanten Ergebnissen ihrer Arbeit ändert dies jedoch nichts. Wie in den meisten schweizerischen Kantonen begann auch in Solothurn das jüdische Leben erst im Zuge des langen Emanzipationsprozesses zu Beginn der 1860er Jahre zu blühen. Im 19. Jahrhundert scheint die Rechtslage der Juden in den kleinen Bürgergemeinden des Kantons Solothurn noch stärker informell geprägt gewesen zu sein als beispielsweise in Basel oder Zürich. Das besondere politische Klima Solothurns aus katholischer Bevölkerung und liberaler Regierung bildet hierzu den Hintergrund.

Während sich in den Grossstädten die Berufsfelder von Juden sukzessive ausdifferenzierten, blieben bis weit ins 20. Jahrhundert hinein viele Solothurner Juden in ihren traditionellen Professionen als Vieh- und Textilhändler. Der Textilhandel konzentrierte sich zunehmend in grossen Warenhäusern. Einige Viehhändler erweiterten ihren Aktionsradius weit über die Schweizer Grenzen hinaus. Ein guter Teil des ländlichen Viehhandels überdauerte indessen den Modernisierungsprozess. Der Viehhandel wurde weiterhin auf direktem Wege zwischen Händler und Bauern abgewickelt. Die Anwesenheit von jüdischen Viehhändlern auf den Märkten hatte in Solothurn solch grosse Bedeutung, dass die Markttage möglichst nicht auf jüdische Feiertage fielen.

Antisemitische Stereotype und religiöser Antijudaismus lassen sich nach Husers Analyse auch im Kanton Solothurn finden, die jedoch weder besonders starke Ausprägung noch eine Solothurner Eigentümlichkeit aufweisen.

Karin Husers Studie ist vor allem als familienbiographischer Fundus von grossem Wert. Überdies schildert sie eindrucksvoll die alltäglichen Rituale jüdischer Solothurner, die eine eigene jüdisch-solothurnische Kultur prägten.

Basel/Düsseldorf

Ruth Jakobs

**Mariano Delgado/Gotthard Fuchs (Hg.),** *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, Bd. II: Frühe Neuzeit* (=Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte), Stuttgart, Academic Press Fribourg/Kohlhammer, 2005, 403 S., 9 Abb.

Der vorliegende Band befasst sich mit der Kirchenkritik der Mystiker in der Zeit von der Mitte des 15. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Aus dem reichhaltigen Bestand von 19 Beiträgen wählen wir jenen aus, der eine direkte Beziehung zur Schweiz besitzt. Simon Peng-Keller untersucht das Verhältnis des mystischen Bruder Klaus von Flüh zum kirchlich institutionellen Leben seiner Zeit.

Mit dem Brandenburger Frieden von 1352 erhielten die Herzöge von Habsburg das Recht, die Pfarrherren in den ihnen gehörigen urschweizerischen Gebieten zu bestimmen. Dieses Recht wurde jedoch fragwürdig infolge der scharfen politischen Fehde zwischen dem habsburgischen Herzog und den Eidgenossen seit dem 15. Jahrhundert. Nach dem Krieg von 1415 beanspruchten die Obwaldner diese Kollaturrechte, die an das Reich gefallen waren. Dieses kaiserliche Privileg blieb infolge der Einsprache Österreichs wirkungslos. Der 1446 vom Konstanzer Bischof Heinrich eingesetzte Pfarrer Kaspar Hellwig in Sachseln überwarf sich mit den Kirchgenossen wegen des nassen Zehntens. Auch ein späterer Pfarrer von Sachseln, Hans Knaber, gerät aus dem gleichen Grund mit den Kirchgenossen in Streit. Das Gerichtsurteil vom 14. Februar 1457 belegt ausführlich die Argumente von Pfarrer Knaber und seiner Gegner Klaus von Flüh und Erni Rohrer namens der Kirchgenossen von Sachseln. Das Gericht entscheidet zugunsten der Kirchgenossen.

Bruder Klaus hat auf der Höhe seines politischen Einflusses 1462 an einem eidgenössischen Schiedsgericht als Obwaldner Vertreter teilgenommen. Es ging dabei um einen Streit um die Besetzung von zwei Pfründen zwischen dem Abt von Engelbert und den Kirchgenossen von Stans. Das Gericht fällte erneut einen Entscheid zugunsten der Kirchgenossen. Vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus war das nach Robert Durrer ein Übergriff der weltlichen Macht in die kirchliche Rechtssphäre. Die forcierte Ablösung klösterlicher Rechte entsprach dem Verständnis der Zeit. In diesem Aufsatz wird das Verhältnis des späteren schweizerischen Nationalheiligen zum kirchlich institutionellen Leben seiner Zeit untersucht. Die Quellen zeigen den nüchtern pragmatischen Zug von Bruder Klausens mystischer Prophetie.

Wie sehr der spätere Heilige in diese Geschäfte verwickelt war, zeigt die Verhängung des Interdikts durch den Bischof von Konstanz 1459 über die Führer der Gemeinde Sachseln, zu denen auch Klaus von Flüh gehörte.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

**Stefan Sudmann,** *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution*, (=Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters, 8), Frankfurt am Main u. a., Peter Lang, 2005, 508 S.

Das vorliegende Buch, das 2004 an der Universität Münster (Westfalen) bei Prof. Nikolaus Staubach als Dissertation eingereicht wurde, nimmt sich vor, die Praxis (die *actiones synodales*) des Konzils von Basel (1431–1449) in den drei zentralen Bereichen des Friedens, des Glaubens und der Reform (*causae pacis, fidei* und *reformationis*) zu untersuchen. In der *causa pacis* wird zwischen kirchlichen Streitsachen, insbesondere Streit um Bistümer (*contententes de episcopatu*), und *causae profanae* unterschieden. Zu den Streitigkeiten um Bistümer gehören z. B. diejenigen um die Bistümer Lausanne (1431–1440) und Basel (1436–1440), zu den *causae profanae* der Alte Zürichkrieg. Unter den *causae fidei* sind einige nicht sehr bedeutende Ketzerprozesse und vor allem das Konzilsdekret über die *Immaculata Conceptio* (1439) zu nennen, unter den *causae reformationis* das Annatendekret (1435), die Dekrete gegen die Juden und die Konkubinarier (1434 und

1435) und die Ordensreform, von der unter anderem das Augustinerchorherrenstift St. Leonhard in Basel (1434) und das Benediktinerkloster in St. Gallen (1435–1436) betroffen waren.

Der Autor arbeitet heraus, dass das Konzil in den kirchlichen und weltlichen Streitsachen immer zuerst lange den Weg der Schlichtung (*via pacis*) verfolgte, bis es zum Mittel der Rechtsprechung (*via iusticiae*) griff, dass man ihm deswegen aber nicht Verschleppungstaktik vorwerfen kann. In den *causae fidei* erwies es sich als recht unselbstständig, indem es meist der päpstlichen Linie folgte, und in den *causae reformationis* kam es ohnehin mehr auf die Initiative einzelner Konzilsmitglieder als auf das Konzil als Kollektiv an, so dass in diesem Aktionsfeld nicht von wirklichen *actiones synodales* gesprochen werden kann. «Nach einem anfänglichen Beharren auf dem Prinzip der Generalreform ist die Synode bereit, auf eher pragmatische Weise Partikularreform zu betreiben» (287). Es ist nicht die Kirchenreform, die das Basiliense in die Gefahr brachte, sich zu einem an der kurialen Bürokratie orientierenden *concilium perpetuum* fortzuentwickeln, sondern eher «die bisweilen geradezu ‹unspektakuläre› bürokratische Abhandlung des kirchenpolitischen Tagesgeschäfts» (291). Das zunehmend prekäre Verhältnis zwischen Basel und Rom sollte nicht vorschnell als Machtkampf interpretiert werden (326). Das Konzil handelte sehr häufig nur reaktiv, wenn es nämlich angerufen wurde, und strich seine Autorität erst heraus, wenn es sich in seinen Rechten angegriffen fühlte. Insgesamt verstand es sich vor allem als Friedensstifterin, und zwar nicht nur in seinen mühsamen Anfängen (350). In dieser Rolle war es denn auch nicht sehr erfolgreich, wenn auch noch erfolgreicher denn als Richterin (403). «Während also der Komplex *pax* in erster Linie von Misserfolgen gekennzeichnet ist, werden die Verlautbarungen des Basler Konzils in Reformfragen bereitwilliger rezipiert», so etwa die Dekrete über das Priesterzölibat und gegen die Juden vor allem in den Städten. «Der Erfolg von Konzilsentscheidungen hängt also vom Kreis der Rezipienten ab» (404). Am nächsten standen sich die urteilende Instanz und die Rezipienten im Bereich des Glaubens, und dies trug denn laut dem Autor auch zum Erfolg des Mariendekrets über die *Immaculata Conceptio* bei. Gerade in theologischen Fragen, «die frei sind von konziliaristischen und anti-papalen Implikationen» (421), wirkte die Autorität des Basiliense weit über sein Scheitern (1449) hinaus.

Die Arbeit besticht durch die Souveränität, mit der sie ihren schwierigen Gegenstand angeht, bearbeitet und fortentwickelt und dabei keinen der aufgegriffenen Fäden verliert. Freilich wirkt sie hie und da ein bisschen apologetisch, selbst auf eine Rezensentin, die sich selber als Sympathisantin des Basler Konzils versteht. Die Literatur scheint sehr vollständig, es fehlt einzig die *Helvetia Sacra*, die nunmehr (2007) in 28 Bänden vollständig vorliegt, die aber bereits 2004/2005 benützbar gewesen wäre (so z. B. der Band über das Bistum Lausanne, *Helvetia Sacra I/4*, erschienen 1988).

Freiburg i.Ue.

Kathrin Utz Tremp

**Katherine Crawford**, *European Sexualities 1400–1800* (=New Approaches to European History 38), Cambridge, Cambridge University Press, 2007, IX+246 S.

Der Band versteht sich, ganz gemäss dem Konzept der Reihe «New Approaches to European History», als Einführungs- oder Handbuch, das sich vor allem an Studierende richtet. Er sucht, einen Überblick über die Entwicklungslinien der Sexualitäten während der europäischen Frühneuzeit, weit gefasst zwischen ca. 1400 und 1800, zu vermitteln. Der bewusst plural verwendete Begriff «Sexualitäten» betont dabei den breiten Ansatz, den Crawford stark machen möchte, und der «sexual acts und actions» (9) ebenso einschliesst wie die damit verbundenen Repräsentationen und Bewertungen (3).

Der in diesem Zusammenhang eingangs aufgeworfene Konflikt zwischen essentialistischer und konstruktivistischer Sexualitätsgeschichtsschreibung mag wohl nur noch ein Schattenboxen sein, denn keiner der beiden Extrempositionen wird heute in der mittlerweile etablierten *scientific community* noch ernsthaft vertreten. Vielmehr hat sich der von Crawford gewählte, pragmatische Mittelweg schon länger zwar nicht als Königsweg, wohl aber als der am ehesten praktikable durchgesetzt. Auch sonst überdramatisiert Crawford ein wenig, wenn sie betont, dass die Historizität sexueller Praktiken und ihrer kulturellen Repräsentationen noch nicht hingehend beachtet worden wäre. Diese Erkenntnis dürfte sich in den letzten Dekaden doch weitgehend durchgesetzt haben. Dennoch: Die einleitenden Ausführungen Crawfords, die es nicht nur unternimmt, sich auf einer einschlägigen Forschungskarte zu positionieren, sondern ganz pragmatisch um eindeutigen Sprachgebrauch und die Offenlegung ihrer Prämissen bemüht, sind insgesamt sehr ausgewogen, wohl überlegt und nachvollziehbar. Das tut der gesamten Darstellung gut. In fünf thematisch zentrierten Kapiteln geht Crawford (1.) Ehe und Familie als dem sozial und vor allem kirchlich vornehmlichen, wenn auch vergeblich monopolisierten Ort von Sexualität, (2.) noch einmal expliziter der religiösen, d.h. vor allem kirchlichen Regulation sexueller Praktiken, (3.) der Auseinandersetzung der Medizin mit der Sexualität sowie der Frühgeschichte einer *scientia sexualis*, (4.) Sexualität und Verbrechen sowie (5.) nur bedingt justizialen, aber weitgehend als deviant wahrgenommenen Formen sexueller Betätigung nach. Dabei werden zwar tendenziell Forschungsergebnisse und Quellen aus ganz Mitteleuropa, fast ausschliesslich aber aus England, Frankreich, dem römisch-deutschen Reich und Italien, herangezogen. Die Nachweise sind bewusst spärlich gehalten; zur Ergänzung gibt es daher an Stelle einer nur listenden, eine kommentierte Bibliographie zu jedem Kapitel.

Crawfords Darstellung ist flüssig und fundiert geschrieben und gut lesbar. Leider springt Crawford häufig zwischen den Jahrhunderten, von denen im Übrigen gerade das 17. und frühe 18. Jahrhundert ausgesprochen kurz kommen. Häufig sind darüber hinaus die ideengeschichtlichen Rückgriffe auf das Mittelalter und bis zu den Kirchenvätern. Das ist einerseits unausweichlich, stellt andererseits aber das Projekt einer spezifisch frühneuzeitlichen Sexualitätsgeschichte an sich in Frage. Wenn sich nicht hinlänglich ein Bruch zwischen den Epochengrenzen der allgemeinen Geschichte feststellen lässt – und dessen Ausführung bleibt Crawford schuldig –, wird man zu Recht fragen dürfen, ob nicht eine Sexualitätsgeschichte der Vormoderne, die etwa mit der Patristik einsetzte und bis zu den deutlich feststellbaren Wandlungen im Zuge der Aufklärung bzw. um 1800 reichte, dem Gegenstand eher gerecht geworden wäre. Jedenfalls wird der Einschnitt um 1400 an keiner Stelle näher begründet; nur Hinweise werden hier und da eingestreut. So bleibt ein ambivalentes Bild: Zweifellos hat Crawford eine ambitionierte und wohl durchdachte Geschichte frühneuzeitlicher Sexualitäten vorgelegt. Allein: Es bleiben zu häufig Fragmente, die sich nicht ohne Weiteres verallgemeinern lassen. Und das ist gerade bei einem Überblicks- und Studienwerk problematisch.

Vechta

Hiram Kümper

**BrIDGET HEAL**, *The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany: Protestant and Catholic Piety, 1500–1648*, Cambridge u.a., Cambridge University Press, 2007, 358 S., 64 Abb.

Das Bestreben, den Konfessionalisierungsprozess der frühen Neuzeit differenzierter zu betrachten, ihre historiographische Darstellung also zu nuancieren, unterstützt Bridget Heal mit einem Beitrag zur Marienverehrung. Im 16. und 17. Jahrhundert ist ja die Heilige Jungfrau weder gänzlich aus der protestantischen Bilderwelt verschwunden, noch hat

sich in allen katholischen Gebieten deutscher Zunge eine militante Schlangenzertreterin zum dominanten Marienbild aufgeschwungen, wie man sie aus dem marianischen Staatsprogramm der Wittelsbacher und Habsburger kennt. In einem sehr gut strukturierten Text mit kompakter und meist schlüssiger Argumentation erläutert Heal die sich regional unterscheidenden Bedeutungen und Darstellungen der Marienfigur. Dabei fokussiert sie die *praxis pietatis*, vor allem Bilder und Praktiken, die im religiösen Alltag eine Rolle spielten. Heal vertritt dabei die These, dass nicht nur Normveränderungen (Theologie und Reformwillen) zum Wandel in der alltäglichen Marienfrömmigkeit geführt haben, sondern auch lokale, soziale und politische Faktoren. Diese konnten fördernd oder bremsend auf Reformbestreben wirken und waren deshalb ausschlaggebend für die regionale Eigenart, die beispielsweise den Kölner Marienkult auch nach 1570 ausgesprochen «untridentinisch» habe wirken lassen.

Nach einer klaren, nicht überfrachteten Einleitung beginnt Heals Darstellung mit einer Schilderung der Ausgangssituation: der glühenden spätmittelalterlichen Verehrung der *Maria mediatrix*, gegen die sich die reformatorische Kritik wandte. Diese wird von Erasmus über Luther bis Zwingli referiert und dabei die darin enthaltenen Ambivalenzen und Meinungsverschiedenheiten hervorgehoben. Bereits bei der Formulierung von Normen also herrschte keineswegs eine einheitliche Ablehnung vom Marienkult, und in den folgenden Kapiteln wird deren unterschiedliche Umsetzung am Beispiel dreier Frei- und Reichsstädte beschrieben. Als erste Reichsstadt, die die lutherische Reform übernommen hat, steht Nürnberg für die moderate Variante des Protestantismus, Köln wiederum für eine traditionsbewusste, weniger reformwütige katholische Stadt. Augsburg dagegen bietet die Folie der gemischtkonfessionellen und gerade deshalb auch radikaleren Umsetzung sowohl protestantischer als auch jesuitischer Massnahmen. Der jeweilige Grad der Radikalität wird vor allem an drei Indikatoren gemessen: Marienbilder (ihre Sichtbarkeit im kirchlichen, öffentlichen und – wo die Quellen dieses hergeben – privaten Raum sowie deren Inhalt und Stil), marianische Festtage (ihre Häufigkeit und Bedeutung), und die Ahndung von blasphemischen Äusserungen über die Muttergottes.

Im Falle von Nürnberg konstatiert Heal eine bewusste Bewahrung von marianischen Bildern und Festen. Auch in der Gesetzgebung war man auf den Schutz der Ehre Marias weiterhin bedacht. Dieses «marianische Material» habe nicht deshalb überlebt, so Heal, weil Reformatoren es nicht geschafft hätten, traditionelle Glaubensformen auszuradieren, sondern weil es ihnen besonders gut gelungen sei, seinen symbolischen Gehalt umzudeuten. Maria wurde nicht mehr als Fürbitterin angepriesen, sondern als «Hausmutter» und besonderes Beispiel des Glaubens, des Gehorsams und der Demut. Es gelingt Heal in diesem Kapitel auch, ihre These von der Wirksamkeit lokaler Faktoren (insbesondere die politisch gewollten Kaisertreue der Stadt und der Stolz wohlhabender Mäzenen der religiösen Kunst) auf die spezifische Ausprägung des Marienkults in Nürnberg zu illustrieren.

In Augsburg kam die Reformation etwas später als in Nürnberg, dafür aber viel eifriger in ihrem Bestreben, alle Zeichen der Marienverehrung in der Stadt zu beseitigen. In zehn Jahren – bis der Restitutionsvertrag von 1548 die katholische Elite wieder installierte – konnten die Reformer in Sachen Marienverehrung *tabula rasa* machen. Dies machte einerseits den Weg für das römisch geprägte Bild- und Ritualprogramm der Jesuiten frei, andererseits hielten Augsburger Protestanten gerade in der Konfrontation mit der *ecclesia militans* in der Stadt umso fester an ihre Ablehnung des Marienkults. Die «Differenzierungswut» (Forster), die manchmal allzu leicht in das Konfessionalisierungsparadigma insgesamt einschleicht, wird im Nahbereich tatsächlich sichtbar: Hier zeigen vor allem die Protokolle von Gerichtsverhandlungen, dass die symbolische Bedeutung der Marienfigur in der konfessionellen Unterscheidung schon um 1630 bis zum «gemeinen Volk» durchaus vorgedrungen war. Etwas abweichend vom Gesamtargument wird hier allerdings we-

niger der Einfluss lokaler soziopolitischer Faktoren als diese konfessionelle Identitätsbildung für die besondere Ausprägung der Augsburger Konfessionskulturen verantwortlich gemacht.

Köln bietet das Beispiel durchgehender katholischer Kontinuität, wo die tridentinischen Dekrete erst 1662 verlesen wurden und eine reiche, alle Stände durchdringende, traditionelle Marien- und Heiligenverehrung die Frömmigkeit der Stadt prägte. Aus diesem Grund vermochten es die «Kräfte der Gegenreformation» nicht, die Marienverehrung wie in Augsburg zu monopolisieren. Im Wallfahrts- und Bruderschaftswesen konnte die spätmittelalterlich geprägte Marienverehrung in Köln weiterexistieren; formal und inhaltlich sprechen die Marien- und Heiligenbilder deutlich gegen einen einheitlichen katholischen Frömmigkeitsstil im Zeitalter der Konfessionalisierung.

An den Schluss ihrer bis hierhin ausserordentlich kohärenten Darstellung fügt Heal ein Kapitel über die Gender-Aspekte des Themas an, das zwar etwas wie ein Anhängsel wirkt aber dennoch eine äusserst lesenswerte Diskussion immer wiederkehrender Fragen der Sozialgeschichte der Marienverehrung bietet.

Auch wenn ersichtlich ist, dass die Untersuchung in seinen Grundgedanken im Wesentlichen auf englischsprachige Arbeiten aufbaut – vor allem von Robert Scribner, Marc Forster und Beth Kreitzer –, wird die deutsche Literatur auf breiter Basis rezipiert. Vor allem bezieht die Autorin viele Daten aus neueren deutschen Studien, die ihre Thesen unterstützen. Der Band ist sehr benutzerfreundlich mit Fussnoten (statt der umständlichen Endnoten), einer übersichtlichen Bibliographie und einem guten Stichwortverzeichnis ausgestattet. Einzig das Format mancher abgebildeten Kunstwerke hätte man sich etwas grosszügiger gewünscht, da die Autorin im Text auf Details eingeht, die bei der bescheidenen Grösse der Reproduktionen teilweise kaum zu erkennen sind. Insgesamt bietet das Buch für den Experten vermutlich eher wenig Neues, aber für Studierende der Kirchen- bzw. Religionsgeschichte und der religiösen Volkskunde, sowie andere, die sich einen ersten Überblick über die Vielfalt der Marienverehrung im postreformatorischen Zeitalter verschaffen wollen, ist es uneingeschränkt zu empfehlen.

Berlin

Monique Scheer

**Friedhelm Jürgensmeier/Regina Elisabeth Schwerdtfeger (Hg.),** *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700*, Bd. 3, (=Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 67), Münster, Aschendorff, 2007, 240 S., 12 Karten.

Bisher sind zwei des auf drei Bände geplanten Gesamtwerks erschienen. Nun ist auch der abschliessende 3. Band herausgekommen. Er enthält Aufsätze über die Prämonstratenser und Prämonratenserinnen (Johannes Meier), die Augustiner-Chorherren (Franz Brendle), die Augustiner-Chorfrauen (Annette von Boetticher), ferner über die Franziskaner-Konventualen und Martinianer (Christian Plath), die Franziskaner-Observanten (Walter Ziegler) und die Kapuziner (Matthias Ilg). Bereits vor der Französischen Revolution untergegangen sind die Wilhelmiten (Friedhelm Jürgensmeier), die Cölestiner (Karl Borchart) und die Antoniter (Adalbert Mischlewski).

Aus schweizerischer Sicht interessieren besonders die Augustiner-Chorherren, die noch heute Niederlassungen auf dem Grossen St. Bernhard und in St. Maurice VS besitzen. Sie befinden sich beide im Kanton Wallis und damit im französischen Sprachgebiet. Auf der instruktiven Kartenübersicht (40/41) sind beide Klöster falsch situiert. Ebenso falsch ist das Kloster der Augustiner-Chorfrauen in Eschenbach Kt. Luzern platziert, das irrtümlicherweise am oberen Zürichsee angesiedelt ist. (66/67).

Bei den Kapuzinern, die in der Schweiz seit dem Ende des 16. Jahrhunderts eine starke Verbreitung erlebten und sich einer enormen Popularität erfreuten, zeigen sich in den letzten Jahrzehnten Ermüdungserscheinungen und Klosterschliessungen, die in der Übersichtskarte (218/219), in den Legenden (221/225) und im Text noch nicht berücksichtigt sind.

Ein überzeugendes und konzeptionell sauber durchzogenes Unternehmen gelang mit dem vorliegenden dritten Band zu einem glücklichen Abschluss.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

**Gary K. Waite**, *Eradicating the Devil's Minions. Anabaptists and Witches in Reformation Europe, 1525–1600*, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 2007, 534 S.

Das vorliegende Buch untersucht das Verhältnis von Häresie und Hexerei im ersten Jahrhundert der frühen Neuzeit, und zwar insbesondere anhand des Wiedertäufertum. Dabei handelt es sich ganz klar um eine «wirkliche» Häresie, während es bei der Hexerei um ein imaginäres Verbrechen geht, doch war der Schritt von der Verfolgung einer tatsächlichen häretischen Bedrohung zu derjenigen einer imaginären seltsam klein. Interessanterweise wurden Wiedertäufer und Hexen praktisch nie gleichzeitig verfolgt (4), sie wurden auch nicht miteinander verwechselt, und doch ebnete die Verfolgung der Wiedertäufer derjenigen der Hexen den Weg (6). Dazu mussten diese jedoch vorgängig dämonisiert und die Ängste, die dadurch heraufbeschworen wurden, dann auf die Hexen projektiert werden (9). Ein Präzedenzfall dazu stellt die mittelalterliche Verwandlung der Waldenser in Hexen dar (12). Die mittelalterlichen Hexenverfolgungen wurden jedoch durch die Reformation unterbrochen, deren Folgen in den Jahren 1525–1575 rund 30'000 Menschen zum Opfer fielen (15). Gerade Calvinisten und Wiedertäufer, welche die katholische Kirche und ihre Sakramente am stärksten entsakralisierten, wurden von dieser am stärksten dämonisiert (16). Die Wiedertäufer sind insofern mit den mittelalterlichen Waldensern vergleichbar, als die beiden Bewegungen einerseits eine besondere Frömmigkeit zu Tage legten und andererseits die kirchliche Hierarchie, die Verehrung von Heiligen und Reliquien sowie die Sakramente verwarfen. Ebenso trafen sowohl Waldenser als auch Wiedertäufer sich gezwungenermassen in geheimen nächtlichen Versammlungen, die mit den Hexensabbaten in Verbindung gebracht wurden, und räumten den Frauen eine bessere Stellung ein als die Katholiken und die übrigen Reformierten (18), die Waldenser, so müsste man einschränkend sagen, nur in ihren Anfängen. Dagegen trifft nicht zu, dass die Waldenser schamanischer Fähigkeiten besessen hätten; hier ist der Autor einem Aufsatz von Wolfgang Behringer aufgesessen (Wolfgang Behringer, Detecting the Ultimate Conspiracy, or How Waldensians Became Witches, in: *Conspiracies and Conspiracy Theory in Early Modern Europe*, ed. Barry Coward and Julian Swann, Aldershot UK 2004, 13–34, und ders., Art. Vaudois (Waldensians), in: *Encyclopedia of Witchcraft*, Santa Barbara u. a. 2006, Bd. 4, 1160–1166).

Von den Verfolgungen infolge der Reformation waren die Wiedertäufer am stärksten betroffen (20). Dies erklärt sich nicht zuletzt daraus, dass sie sowohl in der Schusslinie der Katholiken als auch der Reformierten standen (35). Vor allem für die Katholiken kam die Verweigerung der Taufe für die Kinder deren Auslieferung an den Teufel gleich, eine Vergehen, das man auch den Hexen vorwarf (39). Der Teufel schien sich sowohl der Häresie als auch der Hexerei zu bedienen, um den wahren Glauben anzugreifen (51). Für die Lutheraner stellten die Wiedertäufer, vor allem nach dem Debakel von Münster (1535), ebenfalls Agenten des Teufels und Häretiker dar, und zwar in einem dämonischen Sinn (wie die mittelalterlichen Luziferianer) (53 und 55). In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entzündete sich ein Streit zwischen Lutheranern und Calvinisten, ob die Kin-

der als Teil der Taufzeremonie auch exorzisiert werden sollten; die Lutheraner waren dafür, die Calvinisten dagegen, und wurden deshalb von den ersteren als Wiedertäufer verunglimpft (57). Die Calvinisten hielten sich mit ihrer Kritik an den Wiedertäufern mehr zurück (59); für sie waren die Katholiken wesentlich schlimmer als die Wiedertäufer, und in den nördlichen Niederlanden kam es schliesslich sogar zum Dialog zwischen Calvinisten und Wiedertäufern (Mennoniten) (61f.).

In der Folge untersucht Gary K. Waite verschiedene Länder in Europa auf das Verhältnis zwischen den Verfolgungen von Wiedertäufern und Hexen hin: die nördlichen und südlichen Niederland sowie Süddeutschland und das Tirol. In den nördlichen Niederlanden wurden Wiedertäufer und einzelne Hexen seit 1537 parallel und etwa in gleicher Größenordnung verfolgt (79), doch nach der Befreiung von der spanischen Herrschaft in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verzichteten die mehrheitlich calvinistischen Holländer sowohl auf die Verfolgung von Wiedertäufern als auch von Hexen (91 u. 96); es kam, bei religiösem Pluralismus, zu früher Toleranz. Anders in den südlichen Niederlanden, wo unter spanischer Herrschaft die Wiedertäufer bis um 1600 praktisch ausgerottet wurden und darauf, vor dem Hintergrund der katholischen Reform (oder Gegenreformation), die Hexenverfolgungen einsetzten. Für den Jesuiten und Dämonologen Martin del Rio (1551–1608) war die Wiedertaufe ein fester Bestandteil des Hexensabbats (100). Die Wiedertäufer wurden viel härter verfolgt als die andern Reformierten, obwohl die Calvinisten in den südlichen Niederlanden eine wesentlich grössere Bedrohung darstellten als die Wiedertäufer (105). Als nach der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert Klima und Wirtschaft sich verschlechterten, wurde die Rhetorik, die man bisher auf die Wiedertäufer angewandt hatte, auf die Hexen übertragen (127).

Auch in Süddeutschland wurden die Wiedertäufer in katholischen Herrschaften wesentlich härter verfolgt als reformierten (lutheranischen) (131). Je mehr die Wiedertäufer in den Untergrund und in die Flucht getrieben wurden, desto mehr wuchs die Furcht vor ihnen (132). Sie wurden häufig von den Regierungen ohne Unterstützung durch die Bevölkerung verfolgt, während diese eher auf Hexenverfolgungen drängte (133). Nach dem Einsetzen der Hexenverfolgungen wurden heimliche Versammlungen der Wiedertäufer hie und da wie Hexensabbate beschrieben (138f.). Die Unterschiede verwischten sich (139ff.), so dass es 1562 in Wiesensteig (Herzogtum Württemberg) im Zusammenhang mit einem Hagelsturm zu einem recht abrupten Wechsel von Wiedertäufer- zu Hexenverfolgungen kam (144ff.). Die Fragekataloge wurden nun, statt auf die Wiedertäufer, ohne grosse Änderungen auf die Hexen angewandt. Grössere Hexenverfolgungen fanden indessen nur dort statt, wo vorgängig Wiedertäufer verfolgt und ausgerottet worden waren, wie in den fränkischen Bistümern Würzburg und Bamberg (156f.).

Eine besonders interessante Region ist das Tirol, das in der ganzen fraglichen Zeit unter der Herrschaft der katholischen Habsburger stand, aber eine starke häretische Tradition (Waldenser und Wiedertäufer) aufwies (166). Hier wurden die Wiedertäufer vor allem für Hostienfrevel bestraft, die man im Mittelalter den Juden zugeschrieben hatte. Entsprechend wurden denn auch antisemitische Stereotypen auf die Wiedertäufer übertragen (168). Erzherzog Ferdinand von Habsburg (1521–1564) war in der spanischen Tradition erzogen worden und verfolgte das gleiche Ziel wie die spanischen Habsburger, nämlich ein einheitlich katholisches Europa. In den Jahren 1527–1533 wurden im Tirol durchschnittlich jedes Jahr fünfzig Wiedertäufer verurteilt, ein Blutbad, das sich nur mit demjenigen vergleichen lässt, das Ferdinands Bruder, Karl V., in den Niederlanden anrichtete (170f.). Obwohl Ferdinands Nachfolger, Maximilian II. (1564–1574), ein bisschen mehr Milde walten liess, waren die Wiedertäufer im Tirol bis Ende des 16. Jahrhunderts praktisch ausgerottet (S. 174). Ihnen wurde vor allem Skeptizismus gegenüber der Realpräsenz in der Eucharistie zugeschrieben und im Verhör abverlangt (S. 174), und dieser Vorwurf wurde denn nach 1600 auch auf die Hexen übertragen: offenbar war er typisch für ein Land das

sich seinen einen katholischen Glauben um jeden Preis bewahren wollte und allfällige Glaubenszweifel deshalb auf seine Gegner projizierte (Walter E. Stephans, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and Belief*, Chicago 2002). Solange man aber Wiedertäufer zu verfolgen hatte, brauchte man keine Hexen, um ihnen Hostienfrevel zur Last zu legen (186f.), auch wenn im benachbarten Vorarlberg, wo es kaum Wiedertäufer gab, bereits während des 16. Jahrhunderts Hexen verfolgt wurden (S. 186) und das Klima im Tirol sich wahrscheinlich nicht wesentlich von demjenigen im Tirol unterschied (189). Hier liessen die Behörden erst nach dem Ende des 30jährigen Kriegs (1648) Hexenverfolgungen zu (192), allerdings ohne die beiden Dinge – Wiedertäufertum und Hexerei – zu vermischen. Auch die Wiedertäufer wehrten sich dagegen, mit den Hexen verwechselt zu werden (194), was sie möglicherweise von ihren mittelalterlichen häretischen Vorläufern, den Waldensern, unterschied (198).

Als Schluss ergibt sich, dass die Verfolgungen von Hexen im 16. Jahrhundert entweder mit denen von Wiedertäufern alternierten oder diese ablösten, was die Pause in den Hexenverfolgungen von 1520–1562 erklärt (199). Zwischen 1530 und 1580 projizierten die Katholiken und Lutheraner ihre Ängste vor dem Teufel auf ihre Gegner, die Calvinisten und Wiedertäufer, und diese umgekehrt auf den katholischen Klerus (199), so dass Hexen überflüssig waren. Andererseits bereiteten die Verfolgungen der Wiedertäufer den Hexenverfolgungen den Weg; wenn die Verfolgungen der ersteren etwa um 1540 eingestellt worden wären, wäre es wahrscheinlich auch nie zu Hexenverfolgungen gekommen (200). Alles in allem ein höchst anregendes Buch, das ein sehr schwieriges Thema komparatistisch angeht und zu stimulierenden Ergebnissen kommt.

Freiburg i.Ue.

Kathrin Utz Tremp

**Maryse Simon**, *Les affaires de sorcellerie dans le Val de Lièpvre (XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles)*, Préface de Robin Briggs (=Collection «Recherches et documents», Bd. 75), Strassbourg, Publications de la Société savante d'Alsace, 2006, 357 S., Ill.

Es gibt unterschiedliche Arten, um sich dem nach wie vor verstörenden Phänomen der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen zu nähern, das aufgrund seiner Komplexität allen wissenschaftlichen Erklärungsversuchen trotzt. Maryse Simon geht das Problem von zwei Seiten an, indem sie in ihrer auf einer Strassburger Dissertation beruhenden Studie über die Verfolgungen im Val de Lièpvre zwei Ansätze verbindet: einerseits einen regionalgeschichtlichen, der sich aus der Kenntnis der örtlichen Verhältnisse nährt, andererseits einen im weitesten Sinn kulturgeschichtlichen, der immer wieder Bezüge über die eigentliche Untersuchungsregion hinaus herstellt. Letztere, das die Vogesen durchlaufende Tal von Lièpvre (deutsch Leberau), war im 16. und 17. Jahrhundert in mancherlei Hinsicht ein Grenzland, politisch, sprachlich, konfessionell – und auch was die Verfolgungsintensität betrifft – geteilt. Politisch verlief die Grenze zwischen dem Herzogtum Lothringen und den Besitzungen der Ribeauviller (Herren von Rappoltstein), sprachlich zwischen dem Französischen und dem Deutschen (d. h. den entsprechenden Dialekten), konfessionell zwischen Katholiken einerseits, Lutheranern und Calvinisten andererseits. Gleichzeitig war das Tal ein Verkehrsweg: Man lebte zwar nicht miteinander, aber in Kenntnis der katholischen französischsprachigen bzw. protestantischen deutschsprachigen Nachbarn. Diese Kenntnis macht die unterschiedliche Verfolgungsintensität umso bemerkenswerter: Die Autorin ist in den Archiven auf siebenunddreissig Hexereiverdikte für die Zeit zwischen 1571, Jahr des ersten, und 1618, Jahr des letzten Prozesses, gestossen, wobei bedeutende Überlieferungslücken zu verzeichnen sind, so dass die tatsächliche Zahl der – soweit bekannt, ausschliesslich gegen Frauen gerichteten! – Verfahren um einiges höher gewesen sein dürfte. Überraschend ist nur, dass beinahe

alle Fälle, von denen sich Spuren erhalten haben, auf lothringischem Gebiet verhandelt wurden. Zwar gilt das Herzogtum Lothringen als eine der Hochburgen der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung, und das nicht nur, weil an der Wende zum 17. Jahrhundert der Dämonologe Nicolas Rémy das Amt des Generalprokurator ausübte. Doch vermag der allgemeine Hinweis auf die Situation im Herzogtum die auffallend einseitige Verteilung im Val de Lièpvre nicht zu erklären, ebenso wenig wie der Umstand, dass die Gerichtsbarkeit im lothringischen Teil des Tales weitgehend autonom funktionierte und erst ab 1594 Gutachten der «Échevins» (Schöffen) von Nancy eingeholt werden mussten – vermutlich als Folge einer Verfolgungswelle zwei Jahre zuvor. Im Übrigen konnte die Vorschaltung einer übergeordneten Instanz weitere Repressionsschübe nicht verhindern.

Dieser letztlich ungeklärte, vielleicht auch gar nicht zu klärende Unterschied in der Verfolgungsintensität, der das Tal in zwei benachbarte Verfolgungslandschaften teilte, unterstreicht die Notwendigkeit einer politisch orientierten Fragestellung, die von der Autorin nur in Ansätzen angegangen wird. Ihre unbestreitbare Stärke liegt anderswo, nämlich in der suggestiven Wiederbelebung der kleinstädtischen und dörflichen Lebenswelt, in der Hexereiängste, -beschuldigungen und schliesslich -anklagen aufkommen konnten. Sie dringt, soweit dies im Abstand von mehreren Jahrhunderten überhaupt möglich ist, in die Ängste und Fantasmen ihrer «Studienobjekte» ein und zeichnet einen von magischen Vorstellungen gesättigten Mikrokosmos nach. Diese kultur-, aber auch mentalitätsgeschichtliche Herangehensweise macht aus heutiger Sicht schwer Vorstellbares zu mindest plausibel. Das geht nicht ohne ein gehöriges Mass an historischer Phantasie, die wohl nicht ohne den Preis eines gelegentlichen Abdriftens ins Spekulative zu haben ist. Vor dem Hintergrund von Hexereibezichtigungen gegenüber Heilerinnen interessiert sich Simon beispielsweise für die Wirkung von Pflanzen, insbesondere psychoaktiven, doch muss sie einräumen, dass der Gebrauch solcher «plantes diaboliques» in den Akten der im Val de Lièpvre verhandelten Prozesse gar nicht erwähnt wird. Die Autorin arbeitet thematisch, mit zahlreichen Querbezügen zwischen den einzelnen Verfahren, was einen weiteren, nicht zu vermeidenden Tribut fordert, als sich die einzelnen Fälle gleichsam «auflösen» und in ihrem Verlauf kaum noch zu fassen sind.

Ungeachtet der Einwände ist die Lektüre dieser Monographie, die das Val de Lièpvre auf der Karte der europäischen Hexenverfolgungen markiert, aus den genannten Gründen ein Gewinn. Der maliziöse Schluss sei hier nicht vorenthalten: «Le souvenir des sorcières du val de Lièpvre est encore présent au XXI<sup>e</sup> siècle: chaque année, lors des fêtes de carnaval, des sorcières prennent place sur un char qui défile dans les rues de la ville à la différence près, qu'aujourd'hui, elles sont applaudies au lieu d'être brûlées par des habitants qui sont, pour certains d'entre eux, les descendants des accusées et de leurs accusateurs» (334).

München

Georg Modestin

**John McCafferty**, *The Reconstruction of the Church of Ireland. Bishop Bramhall and the Laudian Reforms 1633–1641*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. pp. xiv + 268.

John Bramhall, bishop of Derry from 1634, was a key figure in the extension to Ireland of the ecclesiastical reforms sponsored by Charles I and his archbishop of Canterbury, William Laud. His efforts had an importance that went well beyond the dependent kingdom of Ireland. It was in Scotland, not Ireland, that the drive for liturgical and doctrinal uniformity provoked armed revolt. But the alleged betrayal of the Protestant cause in Ireland was an important part of the opposition case against the king and his chief governor, Thomas Wentworth, during the prolonged crisis that led to the outbreak of the English civil war.

McCafferty offers a detailed and carefully documented narrative of Bramhall and Wentworth's programme of reform. An aggressive campaign of lawsuits forced laymen to surrender church lands and revenues appropriated, by a variety of dubious means, over the preceding decades. New articles of faith and canons of discipline moved the Irish church closer to Laud's model, introducing a renewed emphasis on episcopal authority, on the sacerdotal role of the minister, and on the need for a modest element of ceremony in religious worship. Dissident members of the clergy were required, under threat of deprivation, to conform to the full official liturgy. Large parts of this story are already familiar from the work of Hugh Kearney, Alan Ford, Linda Ross and others. Dr McCafferty's most original contribution lies in his meticulous examination of the new canons forced through during 1634. Here he demonstrates that undue concentration on the supposedly «puritan» theology of the Church of Ireland has distracted attention from the main thrust of the reform, which focussed on order and discipline rather than doctrinal orthodoxy. In the same way an analysis of the surviving records of the Court of High Commission demonstrates that its main concern was with financial abuses and neglect of duty rather than, as has been assumed, with the persecution of religious dissidents.

The main emphasis of McCafferty's account is thus on the bureaucratic and financial, rather than the theological, aspects of Bramhall's policies. At one point, indeed, he seems to dismiss questions about the thinking behind the reforms as of secondary importance (224). But this raises a problem of sources. If Irish Laudianism appears in McCafferty's account as primarily a matter of regaining church lands and pursuing the more efficient administration of diocesan affairs, it has to be remembered that these are precisely the issues that, by their very nature, are likely to dominate the administrative records that provide the main basis for his work. Those who have looked elsewhere have come up with rather different conclusions. In particular Jack Cunningham's recent analysis of Bramhall's later writings presents him as sharing Laud's vision of a British Protestantism, purged of the errors of popery but still in touch with the broader Christian tradition, that could in the long run seek a renewed union with other ancient episcopal churches, in Europe, Africa and the Middle East. (See J.P. Cunningham, John Bramhall's Other Island. A Laudian Solution to an Irish Problem, *Irish Historical Studies*, 36 (2008), 1–15.) By contrast McCafferty, dismissive of ideology, provides no real explanation of why Bramhall or his associates should have pressed on with their contentious attempts to reshape Irish Protestantism, in a manner that ultimately brought about their own downfall. His administrative history provides a useful corrective to earlier accounts. But he remains too much the prisoner of his sources, and of a particular genre of institutionally focussed historical writing, to bring out the full dimensions of what was happening, in all three Stuart kingdoms, during the 1630s.

Belfast

Sean J. Connolly

**Derek Beales**, *Europäische Klöster im Zeitalter der Revolution, 1650-1815*, Wien/Köln/Weimar, Böhlau, 2008, XVII, 426 S., Ill.

Eine zusammenfassende Übersicht des Klosterlebens im Ancien Régime Europas fehlte bislang, wenn man von dem nützlichen, aber in erster Linie architekturgeschichtlich ausgerichteten zweibändigen Werk von Germain Bazin (Paläste des Glaubens, München/Fribourg 1980) absieht. Wie dieses ist das vorliegende Werk eine Uebersetzung; das englische Original erschien unter dem Haupttitel «Prosperity and Plunder» im Jahre 2003. Bereits in der Einleitung übt der Autor berechtigte Kritik an der Vernachlässigung des Themas «Klöster» in der allgemeinen Historiographie, die vor allem deswegen unverständlich sei, weil die monastischen Institutionen neben ihrer religiösen und geistigen

auch eine enorme wirtschaftliche und teils auch politische Bedeutung hatten. Vielleicht ist diese Ignoranz allerdings ein spezifisch angelsächsisches Problem, wo alte Klöster heute meist nur noch als Ruinen in der Landschaft stehen. Zur bekannten süddeutsch-österreichisch-schweizerischen Klosterwelt hingegen, deren meist aus dem Barock stammenden Bauten noch heute landschaftsprägend wirken, existiert eine reichhaltige Literatur, die von Beales nur zum kleinsten Teil berücksichtigt wurde. Allerdings mit einem gewissen Recht, denn sie führt uns zwar in der Regel prächtige Bilder vor, ist aber methodisch ganz traditionell gehalten und bringt gerade für die Wirtschafts- und Alltagsgeschichte sozusagen nichts. Der Titel der Übersetzung ist im Gegensatz zum englischen Original unverständlichlicherweise ziemlich eingeschränkt. Beales behandelt nämlich im ersten Teil seines Buches, auf gut einem Drittel des Umfangs, durchaus auch die barocke Glanzzeit der Klöster. Diese zeigen auch der Schutzumschlag mit der Stiftsbibliothek St. Gallen und die Farbtafeln in der Mitte des Bandes; vor dem Begriff «Barock» scheint Beales allerdings eher zurückzuschrecken und verwendet dafür Gegenreformation, worüber man sicherlich diskutieren könnte. In der Darstellung geht er nach Ländern vor, wodurch die nicht unbedeutenden regionalen Unterschiede anschaulich werden. So gab es etwa grosse Unterschiede in der Verteilung der verschiedenen Orden, dem zahlenmässigen Verhältnis Mönche-Nonnen, der kirchenrechtlichen Verfassung (Kommenden in Frankreich und Italien) und der Bautätigkeit. Nur am Rande miteinbezogen ist Osteuropa, doch schadet dies dem meisterhaft gezeichneten Gesamtbild, das im Gegensatz zur traditionellen Kirchengeschichte auch die profanen Aspekte des Klosterlebens genügend berücksichtigt, nicht. Der Verfasser bemüht sich um eine präzise Begrifflichkeit und hat auch die mühevolle und methodisch mit Fussangeln gespickte Aufgabe nicht gescheut, zu kumulativen Angaben zur Zahl der Klöster, ihrer Insassen und ihres Besitzes zu kommen. Sie weichen in der Regel nicht stark von denjenigen ab, die ich gleichzeitig unabhängig von Beales, mit teilweise anderen Quellen, erarbeitet habe (vgl. Peter Hersche, *Musse und Verschwendung*, Freiburg 2006, 318ff. und Tab. S. 1079ff.). Im zweiten Teil behandelt Beales die Versuche von monastischen Reformen im Zeitalter der Aufklärung, die faktisch allerdings dann eher in eine weitgehende Abschaffung des Mönchtums mündeten. Es geht nämlich um die Jesuitenaufhebung, das Wirken der *commission des réguliers* in Frankreich und die josephinische Klosteraufhebung in Österreich. Letzteres Thema ist etwas breit geraffen, was damit zusammenhängen mag, dass Beales diese Problematik besonders nahelag, hat er doch die heute massgebliche, wenn auch leider nur bis 1780 reichende Biographie Josephs II. verfasst (Joseph II., Cambridge 1987). Diese Massnahmen wurden folgerichtig und radikaler in der französischen Revolution fortgesetzt, samt den Folgeerscheinungen etwa der Säkularisation in Deutschland 1803. Hier kommt auch kurz die Schweiz zur Sprache (301–305), erwähnen hätte man dieser Gelegenheit noch können, dass, wie anderswo, auch in der Eidgenossenschaft der Ordensklerus mit an vorderster Front in der Widerstandsbewegung gegen die Franzosen stand (Paul Styger). Mit einem Ausblick auf die Folgen dieser einschneidenden Vorgänge schliesst die eindrucksvolle, mit einem unabirrbaren Willen zur Synthese verfasste, aber dennoch um die notwendigen Differenzierungen bemühte Darstellung.

Ungerecht wäre es, mit Hinweisen auf kleinere Versehen oder Fakten, die man auch noch hätte erwähnen können/sollen, die enorme wissenschaftliche Leistung Beales' zu schmälen. Aufgefallen ist mir allerdings, dass er beispielsweise die für Frankreich grundlegenden neuen Werke von Dominique Dinet oder die materialreichen Studien von Szabo zu Kaunitz nicht erwähnt. Die Uebersetzung des Textes ist insgesamt akzeptabel, weist allerdings einige generelle Schönheitsfehler auf, welche ein aufmerksames Lektorat nicht durchgelassen hätte. So wurden die Erläuterungen zu Diagrammen und Karten prinzipiell nicht übersetzt. Ebenso blieben einige geographische Begriffe in der Originalsprache belassen oder wurden Eigennamen deformiert. Besonders störend, namentlich für unerfahrene Leser,

ist, dass deutsche (oder auch französische) Originalwerke, darunter sehr bekannte, wie etwa Büschings Erdbeschreibung oder Pastors Papstgeschichte, nur in der englischen Uebersetzung zitiert werden. Doch ist dies wohl nicht oder nicht allein Schuld des Autors, der uns eine notwendige, gut gestaltete, mit Empathie geschriebene und wie meist bei englischen Autoren auch sehr lesbare Darstellung eines vernachlässigten Themas geschenkt hat. Keine wissenschaftliche Bibliothek kann auf die Anschaffung verzichten, aber auch für interessierte Laien stellt das Werk ohne Zweifel eine Bereicherung ihrer Büchersammlung dar.

Ursellen/Bern

Peter Hersche

**Walter Hauser**, *Der Justizmord an Anna Göldi. Neue Recherchen zum letzten Hexenprozess in Europa*, Zürich, Limmatverlag, 2007, 195 S., Abb.

Wenn Anna Göldi, die 1782 als letzte Hexe Europas in Glarus geköpft (nicht verbrannt) wurde, demnächst rehabilitiert werden soll, ist das zu einem grossen Teil das Verdienst des vorliegenden Büchleins aus der Feder von Walter Hauser, Jurist, Journalist und Redaktor. Dieser hat einige Quellenfunde gemacht, so Briefe und ein Stammbuch aus dem Nachlass des deutschen Journalisten Heinrich Ludwig Lehmann (1754–1828), der 1783 eine der ersten kritischen Schriften über den Göldi-Prozess veröffentlichte («Freundschaftliche und vertrauliche Briefe, den sehr berüchtigten Hexenhandel zu Glarus betreffend»). Aus diesen Funden geht allerdings nicht hervor, dass der Göldi-Prozess ein Justizskandal gewesen wäre, wohl aber, dass der Hauptinformant des deutschen Journalisten der Glarner Landschreiber Johann Melchior Kubli (1750–1835) war, der im Prozess als Protokollführer amtete. Die Hauptquelle, die Prozessakten, die seit 1816 in einer Kopie im Landesarchiv Glarus liegen (ca. 700 Seiten, nicht ganz vollständig), bleiben nach wie vor unpubliziert, doch hat Hauser sie in einer Transkription der Familienforscherin Bernadette Grob-Oertig (Hirzel ZH) benutzt. Er gibt denn auch einige Proben (113–139), doch sind wir von einer kritischen Edition noch weit entfernt. In seinem Büchlein hebt Hauser lediglich einige Aspekte und Hintergründe hervor, die gewissermassen als Hypothesen absolut interessant und bedenkenswert sind. So war Rudolf Steinmüller, der Anna Göldis Komplize gewesen sein soll (und der sich im Gefängnis selber umbrachte), durchaus kein «Knorzelmännchen» (Eveline Hasler), sondern Bruder des reichen Söldnerführers Jakob Steinmüller, der seinerseits mit einer Schwester von Dr. Tschudi (Anna Göldis Dienstherrn) verheiratet war. Die beiden Familien waren aber zerstritten, spätestens seit 1777, als Anna Maria Steinmüller, einzige Tochter aus der Ehe von Jakob Steinmüller und der Schwester von Dr. Tschudi, sich mit Johann Heinrich Zwicky verheiratet hatte, dem Bruder von Dr. Melchior Zwicky von Mollis (Anna Göldis erstem Dienstherrn im Glarerland, mit dem sie 1775 ein uneheliches Kind hatte, das in Strassburg aufgezogen wurde). Es sieht also alles so aus, wie wenn im Göldi-Prozess auch eine Fehde zwischen verschiedenen um die Macht im Lande ringenden Familien ausgetragen worden wäre (98f.). Für diese Hypothese spricht, dass Melchior Zwicky im Zusammenhang mit dem Göldi-Prozess nachträglich wegen «verbotenen fleischlichen Umgangs» mit Anna Göldi zu einer grossen Geldbusse verurteilt wurde, mit welcher auch Amtsunfähigkeit verbunden war. Die Familie Zwicky war damals die reichste und einflussreichste im Land (143), in Nachfolge der Familie Tschudi, die seit dem 16. Jahrhundert (Aegidius Tschudi) an Reichtum und Einfluss eingebüsst hatte, aber immer noch danach strebte (151ff.). Ausserdem wäre für die Verurteilung von Anna Göldi, die aus dem Zürcher Untertanengebiet Sax-Forsteck (in unmittelbarer Nachbarschaft der glarnerischen Vogtei Werdenberg) stammte, eigentlich der Glarner Gemeine Rat zuständig gewesen, und nicht der Evangelische Rat, den die Tschudis forderten und durchsetzten (99f.). Dazu kommt, dass in der damals geltenden glarnerischen Blutgerichtsordnung Hexerei nicht mehr zu den Straftatbeständen mit To-

desfolge gehörte. Aus all diesen Gründen hat Walter Hauser Anfang 2007 die Rehabilitierung von Anna Göldi gefordert, mit einem Erfolg, wie wir seither aus der Presse erfahren haben. Nichtsdestoweniger sollte auf die Rehabilitierung auch die Aufarbeitung der historischen Quellen folgen, und das heißt wohl die fachkundige Edition aller Quellen (neben den Prozessakten auch die Abschiede der Landsgemeinde sowie des Katholischen und Evangelischen Rats). Es wäre schön, wenn dafür die Mittel eingesetzt werden könnten, die der Kanton Glarus den Nachkommen von Anna Göldi nicht zu bezahlen braucht, weil es gar keine gibt.

Freiburg i.Ue.

Kathrin Utz Tremp

**Peter Rietbergen**, *Power and Religion in Baroque Rome: Barberini Cultural Policies*, (=Brill's Studies in Intellectual History, vol. 135), Leiden/Boston, Brill, 2006 437 S.

Der Band Rietbergens umfasst mit Prolog und Epilog zehn Kapitel, von denen gemäß Vorwort fünf (in Wirklichkeit sechs) schon früher einmal, zwischen 1984–1992, als Aufsätze erschienen sind. Der Autor hat ein Flair, unbekannte Quellen aufzuspüren und bekannte, etwa dem «*Diario*» von Giacinto Gigli, neue Aspekte abzugewinnen. Er berücksichtigt auch Quellen, die Seitenblicke nach dem für die Barberini wichtigen Frankreich ermöglichen, etwa die Korrespondenzen mit dem Gelehrten Peiresc. In dieser Hinsicht beruht das Werk auf einer soliden Basis. Weniger mag sich der Verfasser mit der Literatur abgeben. Obschon er versichert, die früheren Aufsätze seien überarbeitet worden, hat er sich offenbar nicht die Mühe genommen, nachher erschienene Literatur systematisch nachzutragen. Was ihm nicht in den Kram passt, lässt der Niederländer links liegen, eine Auseinandersetzung mit andern Meinungen findet nicht statt. Dem Rezessenten aus dem deutschsprachigen Raum fällt besonders auf, dass die entsprechende Forschung überhaupt nicht berücksichtigt wurde. Auch wenn sie nicht spezifisch auf die Barberini konzentriert waren, haben die Arbeiten etwa von Wolfgang Reinhard, Volker Reinhardt, Christoph Weber und anderer Wesentliches zu Fragestellungen, die auch bei Rietbergen zentral sind, beigetragen. Die Studie von Markus Voelkel wird zwar eingangs erwähnt, aber dann im weiteren Verlauf nicht mehr berücksichtigt.

Im Einzelnen behandelt Rietbergen, um mit der Spitze zu beginnen, in zwei noch unpublizierten Darstellungen Papst Urban VIII. als Verfasser religiöser Dichtungen; in einem weiteren Kapitel diskutiert er die widersprüchliche Haltung des Papstes zu Magie, Astrologie und ähnlichem, die, wie drei berühmt gewordene Fälle zeigen, auch in Rom präsent waren. Ebenfalls neu ist der Prolog, eine Laudatio auf den Chronikschreiber Giacinto Gigli, sowie die Auswertung einer Anweisungsschrift für den Kardinalnepoten Francesco Barberini, deren Wirkung Rietbergen anhand anderer biographischer Quellen zu messen versucht. Von den bereits erschienenen Aufsätzen betreffen zwei die bildende Kunst, nämlich einer die wenig beachtete Familienkapelle der Barberini in Sant'Andrea della Valle, ein anderer einen «*Bilderstreit*» innerhalb des Ordens der Augustinereremiten. Ein kleines Kabinettstück ist sicher das vierte Kapitel «*Prince Eckenbergh comes to dinner*»: Es geht um die langdauernden Zeremonialprobleme, die sich bei der Ankunft des kaiserlichen Gesandten Eggenberg 1638 stellten, und die dann beim abschliessenden Festmahl mit dem Papst ihre befreende Lösung fanden, wobei Rietbergen zum Schluss kommt, der Papst habe sich dabei wie Christus beim Letzten Abendmahl in Szene gesetzt. Zwei Kapitel schildern Gelehrte, die, von den Barberini protegiert, damals in Rom wirkten, nämlich ihr späterer Bibliothekar, der Hamburger Konvertit Lucas Holstenius und den aus dem maronitischen Kolleg in Rom hervorgegangenen Abraham Ecchellense (Ibrahim al-Hakilani), der ein wichtiger Vermittler zwischen römischem und orientalischem Christentum wurde. Im Epilog fasst Rietbergen die Instrumente der Kulturpolitik

der Papstfamilie, die er als Machtpolitik deutet, zusammen. Der Akzent liegt dabei sehr stark auf Literatur und Wissenschaft, während die bildende Kunst und die Musik unterbelichtet sind. Ersteres ist vielleicht dadurch bedingt, dass man dann wohl nicht auf die Beilage von Abbildungen hätte verzichten können, das zweite vielleicht, weil Rietbergen der grundlegenden Studie von Frederick Hammond zum Musikmäzenat der Barberini ebenfalls nichts abgewinnen kann (warum wird nicht gesagt).

Das Buch ermöglicht interessante Einblicke in das barocke Rom unter einem relativ lange dauernden Pontifikat, das man schon früher in eine auf- und eine absteigende Phase geteilt hat. Der Verfasser bemüht sich, die verschiedenen Gebiete unter den zentralen Begriffen «Religion», «Macht» und «Kultur» zu verknüpfen, dabei wie andere Rom auch als «Theater» interpretierend. Das ist ihm teilweise gelungen. Eine Gesamtdarstellung konnte und wollte er nicht verfassen. Das Werk enthält ein Personenregister, aber kein kumulatives Literaturverzeichnis. In Anbetracht des stolzen Verkaufspreises von 99 Euro muss das schludrige Lektorat bemängelt werden. So etwa häufen sich in den wenigen deutschsprachigen Stellen die Druckfehler.

Bern/Ursellen

Peter Hersche

**Erik Margraf**, *Die Hochzeitspredigt der Frühen Neuzeit*. Mit einer Bibliographie der selbstständig erschienenen Hochzeitspredigtdrucke der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg und der Universitätsbibliothek Augsburg, München, Herbert Utz Verlag, 2007, 668 S.

Die deutschsprachige Eheliteratur der frühen Neuzeit hat sich in den letzten Dezennien mit Projekten in Basel, Berlin und anderswo grosser Beliebtheit erfreut. Es ist auch fraglos eine Menge neues Quellenmaterial erschlossen worden; vor allem das von Erika Kartschoke betreute *Repertorium der Ehelehrten der frühen Neuzeit* (1991) hat sich, obschon nicht fortgeführt, bereits mit dem ersten erschienenen Band einige Lorbeeren verdient. In diese Forschungswelle, die mittlerweile schon wieder abgeklungen scheint, tritt nun – man könnte sagen: etwas verspätet – die Dissertation von Erik Margraf. Man könnte auch sagen: endlich. Denn den besonderen Quellenwert der Hochzeitspredigten, zumal der protestantischen, hat die Forschung schon lange erkannt. Nur über das Exemplarische ist man kaum hinaus gekommen, fehlte es doch an einschlägigen Hilfsmitteln. Ein solches liegt nun mit dem ausführlichen Katalogteil von Margrafs Studie vor. Ein Register, das zumindest diesen Katalogteil erschlosse, hätte dessen Nutzen freilich noch merklich erhöht. Die Materialbasis ist beeindruckend: Mehr als zweihundert einzelne Predigtdrucke aus den Beständen in Augsburg und Wolfenbüttel hat der Margraf sich in dreierlei Weise, quellenkritisch, textlinguistisch und buchgeschichtlich, zu beschreiben sowie diskursanalytisch zu untersuchen vorgenommen. Dass ein solch umfangreiches Unterfangen auch auf den gut 500 Textseiten seiner Studie nicht immer mit der gleichen Tiefe durchgeführt werden kann, liegt auf der Hand. Viele interessante Ansätze, die eingangs formuliert werden, beispielsweise die Auseinandersetzung mit dem von Berndt Hamm in die Diskussion eingebrochenen Konzept der «normativen Zentrierung», werden später, in den entsprechenden Kapiteln, nur noch angerissen. Das kann aber auch kaum Aufgabe eines Einzelnen sein: Margraf bereitet hier vielmehr durchaus sorgsam ein Feld, das noch zahlreichen folgenden Einzelstudien Früchte bringen kann. Dabei bleibt er in allen analytischen Teilen vorbildlich eng am Quellenmaterial, was aber gerade bei den Rückgriffen auf vorreformatorische Lehren einen notwendigen Zug zur Exemplarität mit sich bringt, die durchaus nicht immer so exemplarisch sein dürfte. Die mittelalterlichen Auffassungen von Ehe und Sexualität sind dergestalt komplex, dass sie mit dem Rückgriff auf Augustinus, Petrus Lombardus und einige wenige mehr kaum prägnant erläutert werden können. Enttäuschend

wirkt schliesslich das knappe Fazit, das im Grunde nur Allgemeinplätze aufgreift, die sich so auf eine ganze Reihe frömmigkeitstheologischer Gebrauchsschriften der Zeit übertragen liessen, sowie der etwas gezwungen wirkende Ausblick auf die «ethische Botschaft» (517) der frühneuzeitlichen Hochzeitspredigt für das moderne Eheverständnis des 21. Jahrhunderts. All diese Kritikpunkte dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass mit Margrafs Studie eine passable Grundlagenarbeit geleistet worden ist, die die Arbeit an diesem spannenden Quellenmaterial durchaus merklich erleichtern wird.

Vechta

Hiram Küpper

**Boris Barth/Jürgen Osterhammel (Hg.),** *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert* (=Historische Kulturwissenschaft, 6), Konstanz, UVK, 2005, 438 S.

Unter der Bezeichnung «Zivilisierungsmissionen» untersuchen 16 AutorInnen in dem von den Historikern Boris Barth und Jürgen Osterhammel edierten Band, der aus einer Tagung an der Universität Konstanz im Jahr 2003 hervorgeht, die «imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert». Einleitend weisen die Herausgeber darauf hin, dass dieser Begriff im Gegensatz zum Französischen («mission civilisatrice») oder zum Englischen («civilizing mission») im Deutschen einen Neologismus darstellt (7). Der zeitliche Schwerpunkt des Buches bringt das Thema in Verbindung mit der globalen Hegemonie Europas und der USA. Die Aufsätze umfassen die Epoche vom 18. Jahrhundert – der Artikel über die russische Zivilisierungsmission in Sibirien bezieht auch das 17. Jahrhundert ein – bis 1961, dem zeitlichen Schlusspunkt des Textes über die US-amerikanische Entwicklungspolitik in Südostasien. Die Mehrheit der Beiträge konzentriert sich auf das 19. Jahrhundert, somit die «klassische» Phase des Kolonialismus bzw. Imperialismus.

Von Anfang an stellt sich die Frage nach der Verortung des Konzepts der Zivilisierungsmission im Kontext der Theorien zu Kolonialismus, Imperialismus oder Globalisierung. Dabei machen schon die territoriale Schwerpunktsetzung des Bandes und die Frage nach den Akteuren dieser «Sendung» die Komplexität der Thematik deutlich. Einige Aufsätze behandeln das Verhältnis von europäischer Metropole und Kolonie. Beispiele dafür sind Texte über die britische Sprachpolitik in Ceylon und dem malaiischen Protektorat (Almut Steinbach) und die französische Administration in Westafrika (Andreas Eckert). Neben diesen «klassischen» Fällen de Kolonialismus zeigt sich aber, dass das Thema auch in anderen, nicht als fremd konnotierten geographischen und sozialen Räumen untersucht werden kann. So behandelt Michael Broers die napoleonische Zivilisierungsmission, zu der Frankreich sich als revolutionäre Avantgarde der aufklärerischen Rezepte sich gegenüber ganz Europa legitimiert sah. Zivilisierung kann aber auch als Programm für den Umgang mit dem Anderen im Eigenen analysiert werden. Harald Fischer-Tiné untersucht dazu die Arbeitshäuser für die britische bzw. europäische Unterschicht in Indien als «interne Zivilisierungsmission». Ein Projekt der Zivilisierung kann aber auch die gesamte Bevölkerung eines Landes erfassen. Das macht Sebastian Conrad in seinem Text über die «Selbstkolonialisierung» (250) Japans als Selbstmodernisierung nach 1868 deutlich, die wiederum umschlägt in die Legitimation der japanischen Kolonial- als Zivilisierungspolitik in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Auf der Akteursseite ist ein Schwerpunkt auf Grossbritannien (vier Beiträge) und den USA (drei Artikel) zu finden. Frankreich als «zivilisierende» Macht steht in zwei Aufsätzen im Vordergrund, Russland und Japan je einmal. Weiters sind thematisch oder geographisch breiter angelegte Beiträge über die Wechselbeziehung von Marktideologien und Zivilisierungsmissionen (Niels P. Petersson), über Rassenvorstellungen in Virginia, den Burenrepubliken und Deutsch-Südwestafrika (Boris Barth) und über Konzepte einer

sozialistischen Kolonialpolitik (Christian Koller) zu finden. Eine philosophische Annäherung an das Thema von Wolfgang M. Schröder leitet den Band ein. Seine Analyse von Begriff und Legitimation der Zivilisierungsmission bleibt allerdings abstrakt und in ihrer Anwendbarkeit auf die empirischen Beiträge beschränkt. Kontrovers interpretierbar sind Schröders abschliessende Aussagen, in denen er eine normative Festschreibung der Legitimität von «Zivilisierungsmissionen» diskutiert. Das trifft sich mit den Überlegungen der Herausgeber im Vorwort: So sei es gedankenlos, die Verbreitung der Menschenrechte zu fordern und gleichzeitig die Idee der Zivilisierungsmissionen zu verurteilen (9). Diese Feststellung setzt allerdings einen Konnex von Menschenrechten und einem Konzept von Zivilisiertheit voraus. Dabei ist jedoch fraglich, wie auch die Beiträge dann deutlich machen, ob das Konstrukt der Zivilisation sich von der teleologischen Vorstellung eines ontologischen Fortschrittsdenkens lösen lässt. Gerade im Lichte dieses Buches wäre der Machtanspruch, den Grad von Zivilisiertheit zu definieren, zu problematisieren, und es ist zu fragen: Müssen Menschenrechte tatsächlich im Kontext einer Vorstellung von Zivilisierung legitimiert und propagiert werden, wie Barth und Osterhammel suggerieren?

Eine theoretisch und methodisch das Thema ausführlich aufbereitende Einleitung bietet das Buch nicht. Jürgen Osterhammels abschliessender Artikel über «Zivilisierungsmission und Moderne» ersetzt dieses Manko allerdings und führt die zentralen Fragen und Inhalte des Bandes in schlüssiger Weise zusammen. Die von den Herausgebern im Vorwort formulierte Intention, Denkanstösse und Anregungen für historische Vertiefungen des Themas in Zeit und Raum zu bieten (10), wird hier in umfassender Weise erfüllt. Beispielsweise die Tendenz, das Konzept der Zivilisierungsmission auf die Moderne und auf europäische oder europäisierte Mächte und ihre «leitkulturellen» Ansprüche zu beschränken, wird von Osterhammel hinterfragt. Ist nicht China in weiten Teilen seiner Geschichte vom Bewusstsein kultureller Überlegenheit und daraus folgender Rechte gegenüber den «Barbaren» geprägt? (376f.) Kann nicht das Selbstverständnis vormoderner christlicher Kolonialreiche auch als «zivilisationsmissionierend» gedeutet werden? (379f.) Osterhammels problemorientierter Abriss einer Entwicklung, deren mögliche Fallbeispiele zeitlich und geographisch weit über jene des Buches hinausgehen, weist eindringlich auf das Potenzial des Themas hin.

Als das Andere des Zivilisierungsgedankens scheint in den Beiträgen implizit oder explizit der Rassismus auf. Boris Barth beschreibt diesen in seinem Beitrag über die «Grenzen der Zivilisierungsmission» als Gegenentwurf. Denn während Projekte der Zivilisierung ein asymmetrisches Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten mit sich bringen, aber die prinzipielle Möglichkeit der Teilhabe an einem (teleologischen) Fortschrittsprozess aller Menschen vorsehen, lehnen rassistische Diskurse diesen Universalismus ab. Von diesen wird die Vorstellung von kulturellen Entwicklungsstufen naturalisiert, zivilisatorische Hierarchien werden damit als prinzipiell unveränderlich aufgefasst. Beiträge wie jener von Frank Ninkovich über die «Zivilisierungsmission der USA im 19. Jahrhundert» weisen allerdings überzeugend darauf hin, dass dieser Gegensatz als Ambivalenz innerhalb einer übereinstimmenden Vorannahme von einem Stufenbau des Fortschritts zu sehen ist. Die sozialdarwinistischen Konsequenzen konnten für die als unterlegen gelgenden Gruppen in beiden Fällen fatal sein, auch wenn die Chancen auf Partizipation im Falle einer Zivilisierungsmission höher waren. Dennoch wies auch diese immanente Grenzen auf, da «eine zu hohe Dosis die Autorität und Macht der Kolonialherren gefährden würde», wie Andreas Eckert zum Thema der «Verwaltung als Zivilisationsagentur im kolonialen Westafrika» resümiert (283).

In diesem Zusammenhang ist bedauerlich, dass Theorien des kulturellen Transfers oder der kulturellen Hybridität in den Beiträgen kaum Niederschlag gefunden haben. So weist Eckert auf die aktive Aneignung der «Zivilisierungsdosis» durch AfrikanerInnen in ihren kulturellen Kontext und zu ihrem eigenen Nutzen hin (283). Das Abgehen von der

klassischen Dichotomie von Herrschern und Beherrschten ist dabei ein wesentlicher Ansatz in den aktuellen Theorien kulturellen Transfers oder in Hybriditätstheorien im Sinne Homi Bhabhas. Die AutorInnen des Buches ziehen diese leider nicht heran, aber die Aufsätze zeigen das Potenzial, das die genannten Ansätze aufweisen könnten. Auch die Hinweise auf den Orientalismus, die zum Beispiel von Broers und O'Reilly («Zivilisierungsmission und das Netz des British Empire») verarbeitet werden, deuten den Nutzen an, den postkoloniale und andere aktuelle kulturwissenschaftliche Theorien für dieses Thema haben können.

Zusammengefasst lässt sich konstatieren, dass das Buch durch eine Reihe inhaltlich hoch interessanter, informativer und kompetenter Aufsätze insbesondere zu den kulturellen Aspekten der euro-amerikanischen globalen Hegemonie besticht. Nicht so eindeutig lässt sich die Frage nach der Tragfähigkeit des Konzepts «Zivilisierungsmission» beantworten. Seine Verortung im Feld der (Post-)Kolonialismus-, Imperialismus- und Dependenztheorien wird kaum explizit behandelt, der Kontext der Globalisierungs- oder Kultur-imperialismuskonzepte nur marginal reflektiert. Das Verhältnis der Konstruktionen von «Civilisation» und «Kultur» wird ebenfalls kaum hinterfragt, die Begriffe wären in den meisten Beiträgen austauschbar. Ob sich «Zivilisierungsmission» als analytisches Konzept mit geschärftem Profil und spezifischem heuristischem Wert etablieren kann, muss nach diesem Sammelband daher offen bleiben.

Graz

Werner Suppanz

**Urs Altermatt/Franziska Metzger (Hg.), *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhundert* (=Religionsforum Bd. 3), Stuttgart, Kohlhammer 2007, 254 S.**

Die Religion, insbesondere ihre kirchenbezogene Form, gilt als die grosse Verliererin des europäischen Modernisierungsprozesses im 19. und 20. Jahrhundert. Trotz aller Rede von der «Wiederkehr der Götter» kann nicht in Abrede gestellt werden, dass die christlichen Kirchen in den letzten zweihundert Jahren einem beständigen Mitgliederschwund ausgesetzt waren und ihr Einfluss auf die jeweiligen europäischen Öffentlichkeiten stark abgenommen hat, zumindest wenn man dies mit den Zuständen im vormodernen Europa vergleicht. Die «Nation» als neuer Bezugspunkt kollektiver Identität hat von den diversen Modernisierungsschüben des 19. Jahrhunderts hingegen nachhaltig profitiert, ja ist von diesen zu grossen Teilen erst hervorgebracht worden. Bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein galten «Nation» und «Nationalität» als die entscheidenden Bezugsgrössen in der Selbstverortung europäischer Gesellschaften, und bis heute ist fraglich, ob eine, wie auch immer geartete, «europäische Identität» jemals in der Lage sein wird, nationale Selbstbilder zu ersetzen. Gleichwohl wäre es sicherlich zu einfach, religiöse und nationale Identitätsmodelle nach einem chronologischen Ablösungsverhältnis zu ordnen. Religiöse und nationale Identitätskonstrukte haben sich, wie der vorliegende Band zeigt, im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts vielmehr beständig überlagert, verstärkt, durchkreuzt und in ihrem Verflechtungszusammenhang eine gesellschaftliche und kulturelle Dynamik erzeugt, ohne deren Kenntnis die europäische Geschichte der letzten zweihundert Jahre kaum zu verstehen ist.

Die Beiträge des Bandes gehen auf eine Tagung zurück, die im Mai 2004 an der Universität Fribourg stattgefunden hat. Einleitend entwickelt Urs Altermatt in einem grundlegenden Aufsatz vier Modelle des Verhältnisses von Katholizismus und Nation, um so der Vielfältigkeit des Spannungsverhältnisses zwischen beiden Grössen in der europäischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts ordnend Herr zu werden: (a) ein identitäres Modell der Überlagerung von religiösen und nationalen Kommunikationsgemeinschaften (Belgien, Spanien); (b) ein secessionistisches Modell religiöser und nationaler Kultursym-

biose, das auf die Befreiung von imperialer Herrschaft ausgerichtet ist (Polen, Irland), (c) ein Konkurrenzmodell, dem gemäss konfessionelle Diskursgemeinschaften mit anderen Weltanschauungsgruppen um gemeinsame Werte und Güter konkurrieren und sich damit immer mehr in die überkonfessionelle, nationale Gemeinschaft integrieren (Schweiz, Deutschland, Niederlande) sowie (d) das Modell traditionalistischer Opposition, mit dem sich Katholiken gegen nationale Neuordnungsversuche auf laizistischer Grundlage zur Wehr setzen (Frankreich, Italien).

Auf diesen grundlegenden und die Diskussion in systematischer Hinsicht ohne Zweifel bereichernden Klassifizierungsvorschlag folgen Einzelstudien zum Verhältnis von Katholizismus und Nation in jeweils unterschiedlichen europäischen Nationen. Emiel Lamberts untersucht Belgien, Mariano Delgado Spanien und Ernst Bruckmüller Österreich. In einem äusserst anregenden Beitrag zeigt James E. Bjork regionale Differenzierungen innerhalb des polnischen Katholizismus auf, die die nationalkatholische Gleichung «polak-katolik» wenig überzeugend erscheinen lassen. Sean Connolly untersucht anschliessend den irischen Fall, Siegfried Weichlein analysiert Nationsbilder im deutschen Katholizismus, die Mitherausgeberin Franziska Metzger die «entangled discourses» zwischen Religion, Geschichte und Nation in der Schweiz. Die Niederlande werden von Theo Salemkink behandelt, Martin Schulze Wessel untersucht Tschechien, Árpád von Klimó Ungarn. Den Abschluss des Bandes bilden konzise Überblicke über das Verhältnis von Katholiken und Staat in Frankreich von Francis Python und in Italien von Carlo Moos.

Diese Überblicke über immerhin zwölf europäische Länder lassen den Band zu einem wichtigen Referenzwerk europäischer Geschichtsschreibung in religionshistorischer Perspektive werden. Die Einzelstudien zeigen zugleich jedoch auch, dass das Spannungsverhältnis von Religion und Nation im Falle der europäischen Katholizismen auf der Mikro- bzw. Mesoebene differenzierter ist, als es die makro-typologische Ordnung von Altermatt erahnen lässt. In ihrem diachronen Blick auf historische Wandlungsprozesse sowie in ihrem synchronen Blick auf die jeweiligen regionalen Besonderheiten tragen die einzelnen Aufsätze des Bandes vielmehr dazu bei, das Bild von der europäischen Religionsgeschichte erheblich facettenreicher zu gestalten. Das macht Typologien, wie sie Urs Altermatt eingangs vorgenommen hat, nicht hinfällig, im Gegenteil. Abweichungen im Detail sprechen nicht gegen idealtypische Ordnungen, auf die zumindest derjenige nicht wird verzichten wollen, der die Religionsgeschichte transnational, europäisch in den Blick nimmt.

Münster

Klaus Große Kracht

**Tobias Mörschel (Hg.), *Papsttum und Politik. Eine Institution zwischen geistlicher Gewalt und politischer Macht*, Freiburg i.Br., Herder, 2007, 176 S., 24 Abb.**

Das Papsttum hat es in seiner bald 2000-jährigen Geschichte verstanden, sich im Laufe der Zeit an unterschiedlichste Gegebenheiten anzupassen. Heute spielt der Vatikan nicht nur in Fragen der Religion, Politik und Moral, sondern auch in der Gesellschafts- und Sozialpolitik sowie im Bereich der internationalen Beziehungen eine grosse Rolle. Der vorliegende Band vereinigt acht Beiträge, die im Februar 2006 im Rahmen einer Fachtagung der Friedrich-Ebert-Stiftung zum Thema «Papst und Politik» entstanden sind. Sie sind so originell, dass sie verdienen, einem weiteren Publikum näher gebracht zu werden.

Tobias Mörschel weist auf die fast 2000-jährige Geschichte des Papsttums hin. Grundlegend für die institutionalisierte Form der Begegnung von Kirche und Staat ist die spätantike augustinische Unterscheidung der «civitas dei» und der «civitas terrena». Aufbauend auf der Zwei-Reiche-Lehre des Augustinus (354–430) entwickelte das mittelalterliche Papsttum die Zwei-Schwerter-Lehre. Papst Bonifaz VIII. (1294–1303)

sprach es in seiner Bulle «*Unam Sanctam*» deutlich aus: «Beide Schwerter sind in der Verfügungsgewalt der Kirche, das geistliche wie auch das weltliche. Das letztere – also das weltliche – ist für die Kirche, das erstere ist von der Kirche zu führen. Das eine Schwert muss unter dem andern stehen, weltliche Autorität der geistlichen untergeordnet sein». Heute ist der Papst – nach 1870 ohne realpolitische Macht – einer der einflussreichsten «Global Player», was 2005 bei der Beerdigung Johannes Pauls II. mit einer einmalig grossen Präsenz weltlicher Staatsoberhäupter dokumentiert wurde.

Wolfgang Reinhard untersucht das Verhältnis des Papsttums zur Moderne. Gerade diese Institution erweist sich – eigenartigerweise – als Vorkämpferin der Moderne. Im Investiturstreit des 11. Jahrhunderts kämpften die Päpste für die Freiheit der Kirche. Durch das Konzil von Trient wurden die Pfarrbücher vorgeschrieben, in denen die Taufen, Heiraten und Beerdigungen kontrolliert und aufgezeichnet wurden. Die Pfarrer wurden so gleichsam die Vorläufer der modernen Lokalverwaltung, die sich im staatlichen Bereich erst im 19. Jahrhundert durchsetzte. Durch die präzisen Vorschriften der Liturgie wurde der Priester zum ersten perfekt disziplinierten Menschen. Mit Hilfe des Römischen Messbuches und des *Rituale Romanum* wurde die Liturgie weltweit vereinheitlicht. Durch die Errichtung von Kongregationen an der Kurie entstand die damals modernste Behördenorganisation, ebenso das System ständiger diplomatischer Vertreter.

Birgit Emich widmet sich dem Verhältnis von Papsttum und Staatsgewalt. Noch in der frühen Neuzeit vertraten die Päpste die Ansicht, über allen weltlichen Mächten zu stehen und in der Art eines Schiedsrichters jederzeit eingreifen zu können. In der päpstlichen Politik vermischten sich immer stärker zwei, letztlich nicht zu vereinbarende Ziele: Die Rolle als Oberhaupt der katholischen Kirche und jene als Landesherr eines eigenen Territoriums, des Kirchenstaates, die sich oft widersprachen. Erst 1870, nach dem Verlust des Kirchenstaates, gewann das Papsttum neue Bewegungsfreiheit.

Volker Reinhardt stellt sich die Frage, ob die Barbaren, d.h. die Deutschen nördlich der Alpen, überhaupt heilsfähig seien. Für die kulturelle Elite der italienischen Humanisten stand unausgesprochen fest, dass die ungeschlachteten Hinterwäldler nördlich der Alpen aufgrund ihrer Quasi-Tierhaftigkeit den Weg in ein Paradies schwerlich finden würden. Nur Italien als Nation des humanistischen Masses konnte von der Kurie als Norm anerkannt werden. Wenn Joseph Ratzinger als geborener Deutscher Papst wurde, dann deshalb, weil ihn die Kurie als zwischenzeitlich italianisiert betrachtete.

Horst Bredekamp interessiert sich für das Zusammenspiel von Kleidung, Körper und Papstwürde und zeigt das speziell an der Hutmode der Päpste und Kardinäle auf. Besondere Aufmerksamkeit erregte Benedikt XVI. im Dezember 2005 mit dem winterlich originalen Camauro auf dem Petersplatz.

Otto Kallscheuer nimmt Stellung zum Problem des päpstlichen Internationalismus. Der christliche Universalismus beruht auf Befreiung und Bindung. Er zähmt das Gottesvolk auf seinem Weg durch die Wüste der Geschichte mit geistlicher Disziplin. Die Institution des christlichen Bischofs vertritt neben dem Wehen des Heiligen Geistes auch die Amtsgewalt, das sacerdotium. Es waren starke Bischöfe, die nach dem Untergang des Weströmischen Reiches das Überleben des Christentums gesichert hatten. Seit 1870 hat der Papst weitaus mehr Macht über die nationalen Bischofshierarchien, als jemals die römischen Pontifex des Mittelalters oder der frühen Neuzeit besessen hatten. Dadurch konnte die nationale Zersplitterung der *una sancta* in Nationalkirchen vermieden und der päpstliche Internationalismus erfolgreich vorangetrieben werden.

Der Aufsatz von Thomas Roddey ist dem Verhältnis zwischen Papsttum und interreligiösem Dialog gewidmet. Er skizziert den Weg des Papsttums in den letzten 40 Jahren seit dem Zweiten Vatikanum (1962–1965). Ausgangspunkt ist das Konzilsdokument «*Nostra aetate*», das in der kirchlichen Ausdrucksweise eine völlig neue Sprache spricht: Ziel ist die Förderung der Einheit unter den Menschen. Insbesondere anerkennt die Kirche

im Judentum ihre Wurzeln und betont die besondere geistliche Verbundenheit zwischen Judentum und Kirche. Unter Johannes Paul II. wurde der Kontakt mit Vertretern anderer Religionen gesucht. In verschiedenen Besuchen und Erklärungen zeigt die Kirche, dass sie ihre in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums formulierte wertschätzende und den Dialog suchende Haltung gegenüber den verschiedenen Religionen ernst nimmt.

Matthias Drobinski beschäftigt sich mit Kardinal Ratzingers Äusserung über die «Diktatur des Relativismus», die er in der Sedisvakanz nach dem Tode Johannes Pauls II. am 18. April 2005 in St. Peter getan hat. Diese scharfe Predigt hat viele Kardinäle offenbar bewogen, Ratzinger als Papst zu wählen: Die katholische Kirche brauche an der Spitze jemanden, der die Auseinandersetzungen mit den westlichen Geistesströmungen führen könne. Doch Benedikt XVI. verblüffte die Welt vor allem mit seiner ersten Enzyklika «Deus caritas est – Gott ist die Liebe», die in der Öffentlichkeit geradezu begeistert aufgenommen wurde.

Ein reicher Strauss von Ideen und Überlegungen zum modernen Papsttum wird hier vorgestellt.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

**Katarzyna Stokłosa/Andrea Strübind (Hg.),** *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 894 S.

Anlässlich des 60. Geburtstages des (Kirchen-)Historikers, evangelischen Theologen und Psychologen Gerhard Besier erschien 2007 unter dem weitgefassten Titel «Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA» eine Festschrift, die die zahlreichen Facetten des Œuvres des zu ehrenden Wissenschaftlers mithilfe eines international und interdisziplinär angelegten Parcours von 50 interessanten und teilweise sehr lesenswerten Beiträgen einzufangen beabsichtigte. Angesichts der unverminderten Arbeitsenergie Besiers ist diese Festgabe aber weniger als «rückblickende Hommage» denn als ein «Innehalten» (Einleitung, 11) an einem biografischen Etappenziel gedacht. Die beiden Herausgeberinnen, Katarzyna Stokłosa und Andrea Strübind, gewannen zu aktuell-relevanten und teils disziplin-überschreitenden Forschungsfragen aus dem Bereich der jahrzehntelangen (ebenso grenz-überschreitenden) Arbeitsschwerpunkte Besiers weltweit renommierte Gelehrte für diesen Sammelband, der den Leser auf eine «ökumenische» Entdeckungsreise durch die Zeitgeschichte» (Einleitung, 11) mitnehmen will.

Es erscheint für einen Rezessenten daher nicht einfach, anhand der thematisch und zeitlich breit gestreuten Abhandlungen eine zusammenfassende Würdigung dieser opulenten Festschrift herauszudestillieren, doch spiegelt es durchaus die Grundhaltung des Jubilars wider, so viele unterschiedliche religions- wie ideengeschichtliche Standpunkte aus einer internationalen Forscherperspektive zu Wort kommen zu lassen. Daher nimmt sich diese Besprechung die Freiheit, anhand eines ausgesuchten kleinen Querschnitts aus den drei grossen Sektionen des Bandes dessen inhaltliche Vielschichtigkeit und Bandbreite zu würdigen.

Im ersten Themenblock finden sich primär (zeit-)historische Aufsätze, die sich mit kirchengeschichtlichen Themen im Spannungsfeld von Theologie und Politik befassen. Sie berühren den ursprünglichen Forschungsschwerpunkt des früheren Tübinger Assistenten Klaus Scholders, der dessen Hauptwerk über die «Kirchen und das Dritte Reich» noch im Jahr 2001 mit einem dritten Band für die Jahre 1934 bis 1937 fortgeschrieben hat. Im Vordergrund stehen die beiden grossen Kirchen und ihre Auseinandersetzungen mit den verschiedenen politischen Systemen im Deutschland des 20. Jahrhunderts. Als übersichtende Einführung zu dieser Sektion eignen sich Torleiv Austads Beitrag über die Be-

deutung kirchlicher Zeitgeschichtsforschung für die Systematische Theologie sowie Klaus Bergers Untersuchung zu Exegese und Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert. Der schwedische Kirchenhistoriker Anders Jarlert behandelt das Problem des Widerstandes in den evangelischen Kirchen Europas zwischen 1933 und 1945, weitere Beiträge beschäftigen sich anhand von Einzelbeispielen mit dem Thema Widerstand und evangelische Kirche – etwa Gerhard Ringshausen, der den Weg der Bekennenden Kirche am Beispiel der Brüder Paul und Peter Graf Yorck von Wartenburg schildert oder John S. Conway, der sich mit Bonhoeffers letzten, teilweise fragmentarischen Schriften als Gefangener in Berlin-Tegel kurz vor seiner Hinrichtung auseinandersetzt. Der Bereich des Katholizismus wird in dieser Sektion zunächst von dem Schweizer Katholizismusforscher Urs Altermatt beleuchtet, der europäische Forschungsperspektiven zu dem Thema Katholizismus und Kultur entwirft. Der Erfurter Ordinarius Josef Pilvousek beschäftigt sich mit dem spannenden Thema katholische Kirche und DDR zwischen 1966 und 1973. Zwei weitere Abhandlungen dieser Sektion springen dem Leser gleichsam ins Auge, weil sie die rein konfessionelle Sichtweise verlassen: Martin Kriele versucht in seinem Beitrag «Wissenschaft contra Gottesglaube» einen gewissermassen theologischen Gegenentwurf zu manchen atheistischen Tendenzen eines modernen Wissenschaftsverständnis zu entwickeln, wenngleich er die Freiheit der Wissenschaft von kirchlichen Dogmen als notwendig erachtet und die Aufklärung als einen Verbündeten der Religion (und umgekehrt) darstellt, womit er sich aktuell in guter Gesellschaft etwa zu den Grundintentionen der Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. befindet. Anknüpfend an die aufklärerische Tradition Europas inspiriert Günther R. Schmidt Voltaires spitze Kritik am Christentum und dem Katholizismus seiner Zeit, ohne dabei als Atheist zu gelten – im Gegenteil, der leidenschaftliche Kämpfer gegen den damaligen Aberglauben hoffte selbst auf einen auf den Prinzipien der Vernunft hin orientierten liebenden Schöpfergott.

Recht weit gefasst erscheinen die Abhandlungen der zweiten Sektion, die Besiers langjährige Beschäftigung mit dem Problemfeld nationaler und religiöser Minderheiten dokumentieren soll. So finden sich unter dem Prolegomenon «Religiöse Minderheiten und rechtsstaatliche Ordnung» eine psychoanalytisch orientierte Untersuchung zu Hirnvorgängen und Todessehnsüchten (Birbaumer/Weber) ebenso wie ein Überblick über die Säkularisation in Deutschland von 1803 (Neumann). Näher an der thematischen Vorgabe sind Untersuchungen des US-Amerikaners Charles H. Lippy über religiöse Minderheiten im christlichen Amerika, Mikko Ketolas Analyse über das Opus Dei in Finnland oder Max Wörnards Betrachtung der Zeugen Jehovas in der schweizerischen Demokratie. Mit Interesse liest man die Beziehungsanalyse der 2000jährigen Religionsgeschichte von Juden und Christen aus der Feder von Michael Wolffsohn, dem es darum geht, die starken jüdischen Prägungen des christlichen Europa zu decouvrieren. Dabei sei das Christentum von seinen frühesten Wurzeln her immer «jüdischer» und das Judentum immer «christlicher» geworden – dennoch seien sich beide Religionen nicht näher gekommen. Insbesondere das Rechtsverständnis des christlich-abendländischen Europa folge explizit der jüdischen Tradition von Verhältnismässigkeit von Tat und Strafe im Gegensatz zur reinen Vergeltung. Auch Bassam Tibis Kommentar zur Schari'atisierung des Rechts in der islamischen Welt, der der religiöse Pluralismus und die Toleranz der Religionen dort gegenübergestellt werden, weckt Interesse.

Besiers Beschäftigung mit der Totalitarismusforschung markiert einen weiteren wichtigen Aspekt seiner Biografie, wenngleich seine Tätigkeit als Direktor des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung e.V. an der TU Dresden (HAID) kurz nach Erscheinen dieser Festschrift auslief. So rahmen die Beiträge von Uwe Backes und Gilbert Merlio die dritte, zeitgeschichtliche Abteilung der Festschrift ein, welche der stellvertretende Direktor des HAID mit einer einführenden Abhandlung über den Begriff Totalitarismus eröffnet, während Merlio mit einigen Gedanken über das Verhältnis Hannah

Arendts zu Deutschland den Reigen der Gratulanten beschliesst. Viele Artikel dieses letzten Blocks zur europäischen und nordamerikanischen Zeitgeschichte haben wiederum kirchengeschichtliche Schwerpunkte, z.B. Rudolf Morseys Beitrag zur Forschung über den früheren Bischof von Münster, Kardinal von Galen. Anhand einiger bislang unbekannter Briefe des Sohnes des ehemaligen Reichskanzlers Georg Michaelis aus dem Jahr 1943, die im Anschluss an eine Predigt des Bischofs entstanden, wirft Morsey ein neues Licht auf die Hintergründe der gescheiterten Friedensvermittlung von Papst Benedikt XV. während des Ersten Weltkrieges und zeigt von Galens Haltung dazu. Winfried Becker nähert sich dem US-amerikanischen Jesuiten Edmund Walsh, der zu einem regelrechten Kommunismus-Experten avancierte und ein ambitionierter Aktivist gegen die 1933 erfolgte diplomatische Anerkennung der Sowjetunion durch die USA wurde, was ihm höchste Wertschätzung im Washington der Truman-Jahre (1945–1953) während des Kalten Krieges einbrachte. Über das Verhältnis der kommunistischen Geheimdienste zum Vatikan klärt Andrzej Grajewskis auf und Jerzy Myszor blickt auf nicht römisch-katholische Kirchen und Religionsverbände in Volkspolen nach dem Zweiten Weltkrieg.

Als Fazit ist hervorzuheben, dass die grosse Zahl der Beiträge die Festschrift Besiers zu einem anspruchsvollen, beinahe 900 Seiten umfassenden Kompendium gemacht haben, die von den beiden Herausgeberinnen zudem redaktionell vorbildlich betreut wurde und mit einem Schriftenverzeichnis des Geehrten abschliesst. Die je nach Interessen schwerpunkten zu empfehlende Nach-und-Nach-Lektüre jenes Parforceritts durch Theologie, Psychologie, Zeit- und Kirchengeschichte wird die Dauer bis zum Erscheinen einer möglichen weiteren Besier-Festgabe sicher verkürzen. Eine Steigerung von Beitragszahl und Beitragenden dürfte aber eine nicht allzu leichte Aufgabe für künftige Herausgeber bei einem nächsten «Innehalten» werden.

Bonn

Andreas Burtscheidt

**Hans Zehetmair (Hg.)** unter Mitarbeit von Philipp W. Hildmann, *Politik aus christlicher Verantwortung*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2007, 305 S.

Verantwortung ist im Anschluss an Max Weber und Hans Jonas einer der Schlüsselbegriffe gegenwärtiger gesellschaftlicher Diskurse. Der hier zu besprechende Band «Politik aus christlicher Verantwortung» unter der Herausgeberschaft des bayerischen Staatsminister a.D. Hans Zehetmair versteht sich als Beitrag zur aktuell lebhaft geführten Wertedebatte, aber er bietet auch historisch interessante Perspektiven. Dies geschieht vornehmlich über die Feder CSU-naher Protagonisten.

Dass auch im Umfeld der CSU ein legitimer sowie subtiler Pluralismus der Deutungen Eingang gefunden hat – diesen hat es freilich immer gegeben, aber man tat sich bisweilen in den sechs Jahrzehnten ihres Bestehens damit recht schwer, und reflexartig wurde in Konfliktsituationen die Einheit der Partei beschworen (vgl. Thomas Schlemmer, 60) – zeigt sich nicht zuletzt im vorliegenden Band. Das nun folgende Beispiel könnte für eine Nebensächlichkeit gehalten werden, aber es zeigt doch grundsätzlich unterschiedliche Dispositionen: Der Herausgeber Zehetmair hält gleich zu Beginn fest, dass «im Laufe der vergangenen Jahrzehnte das ursprünglich in den Gründungsdokumenten sehr stark betonte christliche Profil der Christlich-Sozialen Union blasser und unbestimmter geworden» (10) ist. Dazu zieht er u.a. als Beleg eine Magisterarbeit heran (Carolin Steiner, *Die CDU – eine christdemokratische Volkspartei?!*, Tübingen 2004). In ihrer Analyse der «zunehmenden Blassheit» des christlichen Profils der CDU/CSU wird eben diese an anderer Stelle kritisiert: Heinrich Oberreuter setzt in seinem Beitrag «Politik aus christlicher Verantwortung – Das ‹C› im Selbstverständnis der CSU» (138–148) einen wesentlich anderen Akzent, indem er darauf hinweist, dass neuere Parteiprogramme eher unpathetischer denn

blasser in Bezug auf das «Christliche» seien. (143, v.a. Fussnote 17) Deutliche Unterschiede zeigen sich zudem den ganzen Band hindurch in der Interpretation des Subsidiaritätsprinzips, das variierende Akzentuierungen findet. Gerade diese Nuancen machen den Band jedoch auch überaus lesenswert.

Nun aber zum Aufbau und Inhalt des in den Augen des Rezessenten spannenden und thematisch stringenten Sammelwerkes in drei Teilen: Der erste Teil beschäftigt sich mit den Wurzeln christlich-sozialer Politik in Bayern und bringt fünf aufschlussreiche Beiträge, die den Bereich der historischen Genese der Christlich-Sozialen Union v.a. in den letzten Jahrzehnten nach dem alles überschattenden NS-Regime beleuchten. Das Abstecken der Bereiche II («Umsetzung») und III («Auftrag») erscheint dem Rezessenten weniger gelungen, was jedoch keine inhaltlichen Auswirkungen auf die jeweiligen einzelnen Beiträge hat.

Im historischen Teil führt Heinz Hürten wichtige Stationen im politischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts, «vom Ursprung her etwas Neuartiges, das exakt den Strukturbedingungen der Zeit entsprach» (15), an, die für die spätere Entwicklung der christlich-sozialen Union von Belang waren. Ulrich von Hehl beleuchtet die Weimarer Republik mit der kleinen, aber bedeutenden Zentrumspartei, die als einzige Partei dieser Zeit Wähler aus allen sozialen Schichten umfasste (vgl. 30), und danach die frühen Nachkriegsjahre mit einem Neubeginn «durch Rückbesinnung auf die Fundamente des abendländischen Christentums» (33) – genannt seien z.B. der Europagedanke oder die verbreitete Bedeutung und Akzeptanz des «Naturrechts» (vgl. auch bei Rudolf Uertz, 102) – unter Konrad Adenauer. Jener brachte freilich «für innerparteiliche Gegner, linke Katholiken und Protestanten, aber auch (ehemalige) Deutschnationale und Sozialdemokraten» wenig Verständnis auf. (34) Brigitte Kaff zeichnet die Zeit von der Gleichschaltung Bayerns 1933 – der bayerische Ministerpräsident Held als entschiedener Gegner des Nationalsozialismus flüchtete im März in die Schweiz – über Widerstand und Verfolgung führender Köpfe der späteren CSU bis hinein in die letzten Tage des Dritten Reichs. «So etwas darf nie mehr passieren!», lautete das Motto nicht nur von Josef Müller (59), genannt «Ochsensepp» und seit 1946 Parteivorsitzender. Dessen unversöhnlich harter parteiinterner Konflikt in den ersten Nachkriegsjahren mit Alois Hundhammer, dem bayerischen «Großinquisitor», der als «schwarzer Mann mit weißer Weste [...] bei Freund und Feind gefürchtet» (67) war, wird u.a. im folgenden Beitrag von Thomas Schlemmer nachgezeichnet. Hans Maier fasst in seinem kurzen synthetischen Beitrag die Geschichte der CSU als einer (überkonfessionellen) Volks- und Integrationspartei zusammen – eine «Nova am Parteienhimmel» in seinen Worten; so ist der Artikel auch überschrieben.

Teil II bietet zuvorderst eine Art Hommage an Hanns Seidel, der als bayerischer Ministerpräsident von 1957–1960 zu seiner Zeit in der christlichen Weltanschauung die Fähigkeit sah, die «Gegensätze in einer Volkspartei zu überbrücken.» (Horst Möller, 87; vgl. auch Heinrich Oberreuter 141) Rudolf Uertz geht dem christlichen Menschenbild in Politik und Politikwissenschaft nach, Bernhard Löffler der sozialen Marktwirtschaft, «die zu keiner Zeit als rein ökonomische Ordnung gedacht war.» (123) Rudolf Lill wiederum gibt in Bezug auf die europäischen Unionsbestrebungen zu bedenken, dass «in Anbetracht der kontinuierlichen Ökonomisierung des Europa-Gedankens und der diffusen Renationalisierung des politischen Denkens seit der Wiedervereinigung» (132, nochmals 137) die Europa-Idee in eine gewisse Krise geraten ist. Dem kann man nur zustimmen.

Im III. Teil findet sich eine breite Palette an Beiträgen: Tilman Mayer unternimmt eine Leitbegriff-Analyse. Er stellt in Bezug auf den der Sicherheit fest, dass bei Insistieren auf diesem die Gefahr besteht, «einer der zentralen Aufgaben, die Parteien haben, nicht zu genügen, nämlich die Menschen auf neue Herausforderungen einzustellen.» (151). Danach geht Friedrich Breyer dem Aspekt der Nachhaltigkeit in den Sozialversicherungssystemen nach und bietet mit der Finanzierung der Kinderbetreuung und Sozialeistungen für Be-

hinderte zwei konkrete Beispiele, wobei für ihn ein staatliches Geldleistungssystem anstelle von Sachleistungen (wie Betreuungseinrichtungen) die Zielsetzung der Eigenverantwortung und Autonomie des einzelnen am besten gewährleistet. (vgl. 170) Ulrich H. J. Körtner liefert einen überaus interessanten anthropologischen Beitrag. Der Schlussatz, der das interdisziplinäre Gespräch zwischen Theologie und Medizin ermuntert, könnte jedoch darauf hinweisen, dass diese Abhandlung nicht spezifisch für den vorliegenden Band verfasst wurde. Nikolaus Knoepffler geht (mutig) dem Konzept der Menschenwürde am Beginn und am Ende des Lebens nach, bevor André Habisch versucht, das Christentum als Pflanzstätte der Innovation aufzuweisen, was freilich von heute aus gesehen noch in die Zukunft hin weist: Der abschliessende Beitrag von Alois Glück zeigt ja eindrücklich, dass zumindest in der Sphäre der Politik, auch in Bayern, nicht viel Innovatives von den Kirchen erwartet werden kann – darauf wird noch zurückzukommen sein.

Bischof Walter Mixa handelt in seinem kurzen Beitrag über die Friedensethik Johannes Pauls II., der Frage nach dem christlichen Abendland geht Walter Schmithals in einem historischen Überblick nach. Dass der «Geltungsschwund des Christentums kaum geistige Unruhe» (243) auslöst, konstatiert Gottfried Küenzelen. Wie Schmithals sieht dieser eine «islamische Herausforderung» (vgl. auch den Beitrag von Christine Schirrmacher, 264–278), die «Alternative ‹Kampf› oder ‹Dialog› greift zu kurz» (249), so Küenzelen. Der Kirchenrechtler Christoph Link skizziert mit interessanten historischen Details die Genese der freiheitlichen Religionsverfassung, v.a. in der «Weimarer» und «Bonner Republik», weist den Vorwurf zurück, dass die christlichen Kirchen privilegiert seien und schreibt der deutschen Konzeption des Staatskirchenrechts Zukunftsfähigkeit zu, nicht zuletzt weil sich Schweden seit der Jahrtausendwende am deutschen Vorbild orientiert. (vgl. 263)

Mit Kardinal Wetter («Anspruch des ‹C› – Erwartungen aus katholischer Perspektive») und dem lutherischen Bischof Friedrich («Wie christlich ist Bayern im Jahr 2020?») kommen im Band weitere Kirchenvertreter zu Wort und bieten sympathische Akzente. Zwei kleine Fehler sind in diesen Texten aufgefallen: Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums lautet «Gaudium et spes», nicht «Lumen gentium» (283, Fussnote 4), der jetzige Papst Benedikt ist der sechzehnte dieses Namens, nicht der zwölft. (292) Benedikt XII. begann unter scharfer Kritik von Petracca mit dem Bau des Papstpalastes in Avignon in den 30er Jahren des 14. Jahrhunderts, ein Ausgleich mit Ludwig dem Bayern war nicht möglich.

Der bereits angetönte verschriftlichte Vortrag vom 1. Dezember 2006 von Alois Glück schliesst den Band ab. Glück ist der Präsident des Bayerischen Landtags. Sein Text ist realistisch, vielleicht ein wenig pessimistisch in Bezug auf die Strahlkraft des «C»: Glück spricht davon, dass er im innerkirchlichen Bereich mehr Intoleranz erlebt hat als in der Politik (vgl. 296), er verweist auf die geringen politischen Impulse aus dem «C-Bereich» (vgl. 303) und zudem am Ende auf die «lange Tradition der Staatsgläubigkeit in Deutschland» (304).

Die Hanns Seidel Stiftung und dessen Vorsitzender Hans Zehetmair liefern mit dem Band einen interessanten und vielfältigen Einblick in das Thema der «Politik aus christlicher Verantwortung» – erst jüngst ist eine Studie mit dem selben Titel im Studienverlag in Innsbruck für die Alpenrepubliken Österreich und Schweiz erschienen. Das zeigt, dass das Thema eine gewisse Aktualität besitzt.

Dem vorliegenden Sammelwerk, das auch formal gut gearbeitet wurde, ist somit eine weite Verbreitung zu wünschen.

Freiburg i.Ue.

David Neuhold

**Friedrich Gleißner/Hanspeter Ruedl/Heinrich Schneider/Ludwig Schwarz (Hg.),** *Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa* (=Iustitia et Pax. Dokumentationen, 5), Wien, Böhlau, 2007, 192 S.

Ein im April 2006 an der Diplomatischen Akademie Wien abgehaltenes Symposium gab Anstoss für den vorliegenden Band. Schon im Vorwort fällt mit dem Stichwort des «Kultkampfes» ein inhaltlich besetzter Terminus, der über weite Strecken der Publikation nachhallt. «Gläubige und Glaubensgemeinschaften bestehen darauf, dass sie zum öffentlichen Bewusstsein beizutragen haben. Verfechter der Aufklärung und der Trennung von Religion und Politik (am liebsten entlang der Abgrenzung zwischen privater und öffentlicher Sphäre) beziehen Gegenpositionen.» (8) Die sehr umfangreiche Einleitung des (Mit-)Herausgebers Schneider – von den anderen drei Herausgebern gibt es im Band keinen Beitrag – führt den Gedanken weiter und zeigt in diesem Ringen unter anderem religiöskritische Facetten in Medien (eher bekannt) und der europäischen Politik (eher unbekannt) auf. Der Philosoph Rudolf Burger, der selber dem Band einen Beitrag beisteuerte (79–91), wird von Schneider über eine kantige diesbezügliche Aussage rezipiert und zitiert, dass nämlich religiöse Würdenträger geistig zurück geblieben seien. (15) Burger freilich wird nicht nur an dieser Stelle eher beiläufig behandelt, auch Ingeborg Gabriel tut dies systematisch in ihrem Beitrag als «eine Antwort auf Rudolf Burger» (115–131; siehe auch den Artikel von Raoul Kneucker, 143–147). Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Es zeigt sich aber darin schon zu Beginn, dass die geistige Konfrontation nicht gescheut wird – und das tut dem Band gut. Bei der Umsetzung und Interpretation von Religionsfreiheit (als «europäischem Rechtsgut» basierend auf «Religion als europäischem Begriffsgut») geht es ja immer auch um eine Auseinandersetzung in Bezug auf Deutungen. (22) «Dieser Prozess muss keineswegs unter dem Motto ‹Seid nett zueinander!› stehen. Anders gesagt: ein gewisses Maß an ‹Kultkampf› ist der Normalzustand», schreibt Schneider. (31) In dieses Spannungsfeld hinein gibt der Politikwissenschaftler Schneider Denkanstösse, die überaus lesens- und bedenkenswert sind. (34–40) Zum Schluss seiner Einleitung spricht er davon, dass nicht nur die Religion, sondern auch der Personbegriff (in der tendenziellen Ablösung vom menschlichen Leben) und das Konzept der Menschenwürde (das Pochen darauf wird von manchen Seiten als «Rassismus» eigener Art gesehen) vermehrt zum Streitgegenstand werden.

Der Essay der belgischen Politologin Chantal Mouffe zum agonistischen Pluralismus (58–68) führt diese Überlegungen in einem gewissen Sinne auf grundlegender Ebene weiter, indem sie aufzeigt, dass sich in der Politik die beiden Bedeutungen von «polemos» und «polis» miteinander vereinen (vgl. 64). Sie setzt sich von Habermas und Rawls ab, weil sie in deren Theorien den Wunsch einer versöhnten Gesellschaft zum Ausdruck gebracht sieht, in welcher der Pluralismus letztlich überwunden ist, sei dies über prozedurale Elemente – Mouffe sagt deutlich, dass es diese in reiner Form ohne normatives Bezugsfeld nicht geben kann –, sei dies über den Ausschluss von Glaubenslehren vom politischen Bereich. Trennung von Kirche und Staat bedeutet für Mouffe in erster Linie Trennung von Religion und Staatsmacht. Radikalere und weitergehende Formen der Trennung würden u.U. genau «jene Kräfte eliminieren, welche die Menschen zur politischen Partizipation motivieren.» (67) An diesem Punkt setzt auch der islamische Theologe Elsayed Elshahed in seinem Beitrag und seiner Betonung religiös-ethischer Werte ein. Gewagt und selbstbewusst prophezeit er: «Die Zeit, in der sich die Politik von der Religion distanziert hat, wird bald der Geschichte angehören, weil die säkularen Staaten genausowenig Kriege verhindern konnten wie dies die Theokratien vermochten.» (72; Kommentar dazu von Heinrich Schneider 109/110) Der kurze und interessante Beitrag einer jüdischen Sicht auf Religion im öffentlichen Raum von Willy Weisz legt Akzente auf negative Religionsfreiheit und negative Theologie im Gesamten, bei gleichzeitig starker Betonung der Bedeu-

tung von Religiosität. In kurzen Umrissen wiederum legen Johann Baptist Metz, der ein wenig besorgt die kulturelle (Geschichts-)Vergessenheit Europas zu bedenken gibt, sowie Renato Raffaele Martino, der aus katholischer Sicht gegen nihilistische und absolutistische Tendenzen (z.B. dass es neuerdings verboten sei, etwas zu verbieten; 43) die Bedeutung und den Wert öffentlicher Religion als echter Freiheit unterstreicht, ihre Ansichten dar. Ein wenig erratisch im Band erscheint dem Rezessenten die englische Auffassung dieser beiden Artikel (beim deutschsprachigen Metz sogar in der Form einer englischen Übersetzung mit einem deutschsprachigen Zitat, 50).

Als Kern des Bandes kann das vom Professoren-Dreigestirn Burger – Schneider – Gabriel Bereitgestellte gesehen werden, ohne die anderen Beiträge nur im Geringsten abwerten zu wollen. Nach Burger steht mit Religion in der Öffentlichkeit viel auf dem Spiel, denn geschichtlich wurde in unseren Breiten eine religiöse Kulturkrise überwunden, der säkulare Rechtsstaat konnte schliesslich Partikularitäten entschärfen. Burger fragt, was daraus für den religiös angeheizten Multikulturalismus des beginnenden 21. Jahrhunderts folge? Auf jeden Fall sollen die Theologen in Sachen Politik schweigen. (91) Daran hält sich der Band freilich nicht. (vgl. 114) Die Realitätsfremde dieser Aussage macht auch den ideologischen Charakter offenkundig. Ingeborg G. Gabriel gibt ihrerseits eine Antwort auf Burger, implizit und explizit: Die Theologin stellt fest, dass die Entäkularisierung in Europa auf historisch gewachsene Empfindlichkeiten trifft (118), so dass «mehr als anderswo hier eine säkulare Gegenbewegung hervor[ge]rufen» werden könnte (119). Gabriel definiert Religion sehr eng, auch um die Religion zu schützen: «Gewalt, Aggression und Destruktivität sind offenbar universale anthropologische Phänomene, gegen die es weder religiöse noch säkulare Patentrezepte gibt.» (122) «Die Frage ist daher nicht jene nach der Religion im Allgemeinen, sondern nach einer bestimmten Religion und ihren für das politische System und gesellschaftliche Zusammenleben relevanten Charakteristika.» (123)

Den Beitrag der Kirchen zum Aufbau Europas weist Raoul Kneucker nach, wobei «viele evangelische Kirchen und Gruppen den Integrationsvorhaben, die zur Union geführt haben, zunächst zögerlicher gegenüberstanden als die römisch-katholische Kirche» (133). Kirchen haben im öffentlichen Bereich den Vorteil, dass «sie keine Wahlen gewinnen» müssen (138). Hermann-Josef Große Kracht und Richard Potz stellen zwei ausgewogene Beiträge bereit.

Ein interessanter und eher unkonventioneller Essay findet sich am Ende des Bandes: Wolfgang Müller-Funk gibt zwei Fragen zu bedenken: «Waren Religionen jemals imstande, die Sprache, das Denken und das Handeln der Menschen wirklich zu gestalten? War die westliche Welt jemals christlicher als heute?» (185) Ein ausführliches Autorenverzeichnis beschliesst den Band.

Auch wenn vielleicht die grossen neuen Impulse im Band ausbleiben, ist das Sammelwerk nicht nur all jenen zu empfehlen, die sich mit der sehr aktuellen Frage von Religion im öffentlichen Raum auseinandersetzen.

Freiburg i.Ue.

David Neuhold

**Richard Faber/Frithjof Hager (Hg.),** *Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur? Kultur- und Religionssoziologie heute*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008, 278 S.

Seit einigen Jahren wird in Büchern und Artikeln die Frage aufgeworfen, ob wir heute eine «Renaissance der Religion» (Hans Joas), eine «Wiederkehr der Religion» (Gottfried Küenzlen), eine «Rückkehr der Religionen» (Martin Riesebrodt), eine «Wiederkehr der Götter» (Friedrich Wilhelm Graf) erleben. Gesprochen wird von einem «Megatrend Religion» (Regina Polak), einem «Trend zur Respiritualisierung» (Matthias Horx, Paul M.

Zulehner). Im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts glauben renommierte Zeitdiagnostiker beobachten zu können, dass sich die Entwicklung in Richtung Säkularisierung umgekehrt hat. «Gott ist wieder da!» (Samuel P. Huntington).

Von einer Rückkehr der Religion zu sprechen, wirft Fragen auf: «Was geschieht heute mit ihr, mit dem, was man so nennt? Was geht da vor sich, was läuft da ab, was wirkt da noch?» (Jacques Derrida, Gianni Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt/M, 2001, 64). Was ist das, was eine Zeitlang verdrängt, vergessen, überwunden geglaubt war, das nun aber – aufgrund von zufälligen Gegebenheiten – wiederkehrt?

Der Titel des Sammelbandes von Ringvorlesungen im Sommersemester 2006 an der Freien Universität Berlin verführt zur Annahme, hier werde die Thematik von Religion in einer säkularisierten Gesellschaft aus unterschiedlichen Perspektiven erneut zum Thema gemacht.

Wer glaubt, hier weiterführende Erörterungen zu den religiös produktiven Tendenzen der Gegenwart zu finden, wird enttäuscht. Korrekter als der Haupttitel gibt der Untertitel den Inhalt der Publikation wider: *Kultur- und Religionssoziologie heute. «Der vorliegende Band»*, so heisst es im Klapptext, «soll die Vielfalt und Intensität des Denkens der deutschsprachigen Kultur- und Religionssoziologie bezeugen.»

Der Sammelband gruppert die Ringvorlesungen zu vier thematischen Einheiten: 1. Universalität und Territorialität, 2. Kultursoziologie heute, 3. Religionssoziologie heute, 4. Kultur und Religion, zu ihrem Sitz im Leben.

In der ersten Themeneinheit macht sich Johannes Weiss Gedanken zur Kultur der Weltgesellschaft, Hauke Brunkhorst zu Kapitalismus und Religion in der Weltgesellschaft, Helmuth Berking zu den Wechselbeziehungen zwischen der berechtigten Verabschiedung des territorialen Denkstils und der geforderten Aufmerksamkeit für Territorialität als Organisationsform sozialräumlicher Beziehungen.

In der Aufklärung, so führt Weiss aus, begann, was heute anfängt: die Weltgesellschaft und Weltkultur. «Zug um Zug, nicht ohne Retardationen und Regressionen zwar, aber auf lange Sicht ganz unaufhaltsam, stellen sich die Menschen in ihrem Welt- und Selbstverständnis ausdrücklich und vollständig auf sich selbst als Menschen.» (17). Die Chancen, die produktiven und kommunikativen Kräfte der Globalisierung zu erhalten und ihr destruktives Potential zu neutralisieren, erkennt Brunkhorst in «einer Demokratisierung der immer mächtiger werdenden postnationalen, regionalen und globalen Regimes und Organisationen» (42).

Den Zustand der Kultursoziologie machen Klaus Lichtblau und Clemens Albert zum Gegenstand ihrer Erläuterungen. Kreisen Lichtblaus Gedanken um den andauernden Streit um den Kulturbegriff in der Soziologie, konstatiert Clemens für die Entwicklung der Kulturwissenschaften eine Wechselwirkung mit den sozialen Lagen der Forscher am Beispiel der cultural studies der jüngeren Forschergeneration, die vor allem das Studium der eigenen Lebenswelt, der Musik-, Computer- und Filmszenen, vorangetrieben hat. Heribert Tommek stellt die verschiedenen Methoden und Formen der (Literatur-) Soziologie von Bourdieu vor. Anders als in den soziologischen Modellen Bourdieus oder Luhmanns bildet nach Hans Zitko «die Kunst eine offene Zone der partiellen wechselseitigen Durchdringung unterschiedlicher sozialer Sphären und Subsysteme» (121).

Gedankliche Schritte, die Vielfalt religiöser Erfahrungen, die heute identifizierbar und möglich sind, zu ergründen, macht Wolfgang Essbach mit Varros Religionstheorie, ein Zeitgenosse Ciceros. Im zweiten Vortrag zur «Religionssoziologie heute» zeigt Michael N. Ebertz im Vergleich eschatologischer Predigten im 19. und 20. Jahrhundert auf, wie sich die katholische Kirche als exklusive Gnadenanstalt, die durch Gewaltvorstellungen gesteuert wurde, wenn es um das Jenseits und postmortales Weiterleben ging, von einer

grandiosen Epoche der Weltgeschichte verabschiedet. Die Akzentuierung der Gottesattribute der Liebe, Güte und Gnade hat die Oberhand über einen Gott des Zorns und der Rache gewonnen.

Die Verschiedenheit des Religionsverständnisses im Denken des Deutschen Max Weber und des Franzosen Emile Durkheim stellt Hartmann Tyrell dar. In nüchterner Weise analysiert Detlev Pollack die Funktion von Religion in den umwälzenden Prozessen der Modernisierung. Das Bezugsproblem der Religion erkennt Pollack im Problem der Kontingenz allen Daseins. Er unterscheidet eine kognitive, eine affektive und eine Verhaltensdimension der Kontingenzerfahrung.

Das Bedürfnis nach religiöser Kontingenzbewältigung nimmt nach Pollack in hoch entwickelten Gesellschaften ab. «Wenn der Lebensstandard steigt, soziale Sicherungssysteme eingerichtet werden, durch verbesserte medizinische Verfahren, Instrumente und Medikamente mehr und mehr Krankheiten geheilt oder verhindert werden können und die Politik zunehmend Schutz gegen äussere Bedrohungen und Kriege zu garantieren vermag, dann geht das Gefühl, kontingenten Ereignissen hilflos ausgeliefert zu sein, zurück.» (186)

Die moderne Gesellschaftsentwicklung mit ihrer enormen Horizonterweiterung und Optionssteigerung schafft eine paradoxe Situation. Einerseits erzeugt die «Tendenz zur Steigerung der Perspektiven, zur Ausweitung des Wissens, zur permanenten Überprüfung des bereits Erreichten und zur Ausdehnung des Raumes des Erfahrbaren einen erhöhten Bedarf an Religion und gleichzeitig werden alle religiösen Sinnformen, deren Funktion es ist, Kontingenzen zu bewältigen, selber kontingent» (188).

Am Schluss des Sammelbandes lässt Richard Faber in einem intellektuellen Selbstporträt vierzig Jahre Kultur- und Religionssoziologie Revue passieren. Volkhard Krech zeigt sich in seinem Beitrag davon überzeugt, dass sich Kultur und Religion wechselseitig brauchen. Religion braucht Kultur, um sich nicht im Transzendenten zu verflüchtigen. Umgekehrt braucht Kultur Religion: «Zum einen, um sich angesichts der Kontingenzen kultureller Praktiken, die im Vergleich ans Licht kommt, mit einer Aura des Unhinterfragbaren und Unverfüglichen auszustatten. Das macht Religion für Kultur gerade im Falle kultureller Konflikte attraktiv. Kultur braucht Religion, aber auch für das gerade Gegenteil, nämlich dafür, Verfestigungen durch den Rekurs auf religiös bestimmte Transzendenz aufzubrechen. Kultur und Religion beziehen sich dialektisch aufeinander, nämlich in Gestalt von Religion als Kultur und als Antikultur.» (221)

Der Sammelband bietet facettenreiche Einsichten in gegenwärtige Problemstellungen der Kultur- und Religionssoziologie. Dem in beiden Wissenschaften nur wenig bewanderten Leser verlangt die Lektüre einiges an Durchhaltevermögen ab.

Engelburg

Alfred Dubach

**Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, (=Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte Bd. 73), Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2007, 416 S.**

Der vorliegende Sammelband ist gewissermassen eine Fortführung des 1993 erschienenen Bandes «Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert» (Wolfgang Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993), der damals von Wolfgang Schieder herausgegeben wurde. Auch diese Ausgabe ist aus den Arbeiten des «Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte» hervorgegangen. Die bedeutendsten neuen Wichenstellungen lassen sich sofort aus den zwei neuen Zusätzen im Titel erblicken: zeitlich geht es diesmal um das Verhältnis von Religion und Gesellschaft im 20. Jahrhundert; räumlich hat man ausserdem explizit Europa als Rahmen gewählt.

Diese Neuorientierung bringt teilweise auch neue Fragestellungen mit sich. So fragen die Herausgeber sich in der Einleitung, wie das Verhältnis von europäischer und nationaler Geschichte im Bezug auf Religion zu bestimmen sei. Sie erhoffen sich eine «Beziehungsgeschichte» der europäischen Religion, die sich auf die Reaktionen auf ähnliche Phänomene stützen könnte. Bietet beispielsweise die Erfahrung der Säkularisierung über den nationalen Rahmen hinaus einen Blickwinkel, aus dem heraus europäische Religionsgeschichte geschrieben werden könnte? Detlef Pollack und Hans G. Kippenberg deuten in ihren theoretisch orientierten Beiträgen an, dass in der Diskussion über Säkularisierung internationale Fragestellungen und Beschreibungen durchaus möglich sind. Martin Schulze Wessel und Reinhard Schulze drehen in ihren Beiträgen den Spieß um und Fragen nach der Bedeutung der Religion in der Definition von «Europa» mit Blick auf die Geschichte der russisch-orthodoxen Kirche beziehungsweise der Geschichte des Islam.

Wilhelm Damberg zeigt in seinem Beitrag über den Katholizismus in der Bundesrepublik und in den USA, dass sich auch in der Entwicklung der international organisierten katholischen Kirche Anhaltspunkte für eine internationale Geschichte der Religion bieten. Gleichzeitig wird in seiner Darstellung der – vor allem nach 1945 – divergierenden Entwicklung des Katholizismus in beiden Ländern ersichtlich, dass von einer gemeinsamen Geschichte im Sinne einer ähnlichen Geschichte nur bedingt die Rede sein kann. Arie L. Molendijks Beitrag über die «Versäulung» in den Niederlanden scheint der Idee einer europäischen Religionsgeschichte sogar eine Einzigartigkeit des niederländischen Falls entgegenzusetzen zu wollen. Akzeptiert man aber, dass auch die regionalen Unterschiede Teil einer gemeinsamen Geschichte sein können, so bietet der internationale Rahmen überaus Anhaltspunkte. Es drängt sich allerdings die Frage auf, ob die Wahl einer «europäischen» Perspektive – wie sie der Band vertreten zu wollen scheint – den internationalen Blick nicht unnötig beschränkt.

Neben dieser Frage nach den Möglichkeiten einer transnationalen Geschichte von Religion und Gesellschaft möchten die Herausgeber die Aufmerksamkeit auf die Pluralisierung religiöser Traditionen lenken. Unter anderen Manfred Gailus gelingt dies in seiner Darstellung der Pluralisierung der religiösen Landschaft in den ersten Jahren des Nationalsozialismus in Deutschland. Auch in den Beiträgen von Izabella Main über den Katholizismus im kommunistischen Polen und in Árpád von Klimós Beschreibung der Beamtessen in Italien und Ungarn treten die Suche nach neuen Wegen innerhalb religiöser Gemeinschaften und die Reaktionen auf diese Suchbewegungen in den Vordergrund.

Der Aufforderung der Herausgeber, Religionsgeschichte als Geschichte religiöser Verflechtung – sowohl im Sinne der transnationalen Verflechtung als auch im Sinne einer Verflechtung des «religiösen Feldes» mit anderen gesellschaftlichen Feldern – zu schreiben, wird der Band mit diesen Methoden durchaus gerecht. Das zeigen unter anderem der Beitrag von Anselm Doering-Manteufel über «Religion im politischen Feld der Weimarer Republik» und Gangolf Hüingers Beschreibung der Verknüpfung von Religion und Sozialwissenschaften in der gleichen Epoche. Klaus Große Kracht zeigt in seiner Analyse der Stellung katholischer Intellektuelle in Deutschland und Frankreich zwischen 1910 und 1960 ausserdem, dass es sich lohnen kann in der Beschreibung religiöser Gemeinschaften verschiedene gesellschaftlichen Gruppen zu differenzieren. Diese neuen Fragestellungen werden nicht durch aufsehenerregende neue Methoden errungen, denn die Fallstudien in dem Band nutzen vor allem klassische Methoden der Geschichtswissenschaft. Die meisten Beiträge greifen auf den Vergleich und auf die Transferforschung zurück, um einen Aspekt des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft herauszuarbeiten.

Dieser Suche nach Neuland für die Geschichtsschreibung der Religion steht das Plädoyer von Benjamin Ziemann gegenüber, die Kirchen in dieser Geschichtsschreibung nicht aus dem Auge zu verlieren, sondern ihnen vielmehr mithilfe organisationstheoretischer Modelle weiterhin eine zentrale Stellung zukommen zu lassen. Ausserdem zeigen auch

die Beiträge über die jüdischen Gemeinden und die Mormonen-Kirche in der DDR (Lothar Mertens) und die Institutionalisierung des Islam in Deutschland und Frankreich (Astrid Reuter), dass bei der Analyse der Entwicklung religiöser Traditionen selbst die traditionellen geschichtswissenschaftlichen Größen Staat und Politik nach wie vor nicht ausser Acht gelassen werden können.

Natürlich gibt es die Vielseitigkeit in diesem Band nur auf Kosten eines gemeinsamen Fokus, aber dies mindert die Qualität der einzelnen Beiträge nicht. Gerade die vielseitige Palette unterschiedlicher Perspektiven auf das Verhältnis von Religion und Gesellschaft, die dieser Band enthält, ist seine grosse Stärke. Die Erforschung der Religion ist in der Geschichtswissenschaft gemessen an dieser Vielfalt mittlerweile kein unbeliebtes Kind mehr. Mit Hinblick auf das in der Einleitung von den Herausgebern umrissene Programm bleiben selbstverständlich noch viele Fragen offen, wie etwa die interessante Frage nach der Tradierungsfähigkeit verschiedener Formen der Religion, nach einer Geschichte der transnationalen Erfahrung der Säkularisierung, nach Unterschieden zwischen Religion und Spiritualität, oder nach der Möglichkeit einer umfassenderen Beziehungsgeschichte der «europäischen Religion». Insgesamt macht die Vielseitigkeit der Perspektiven des Bandes und sein hohes Reflexionsniveau aber Hoffnung, dass auch diese Fragen künftig beantwortet werden können.

Münster

Peter van Dam

**Günther Buchstab/Rudolf Uertz (Hg.),** *Was eint Europa? Christentum und kulturelle Identität*, Freiburg i.Br., Herder, 2008, 425 S.

Vom 1. bis 5. November 2006 fand in Cadenabbia, dem internationalen Bildungszentrum der Konrad-Adenauer-Stiftung, eine Tagung zum Thema der christlichen Wurzeln Europas statt. Das ausgerechnet zu einer Zeit, wo die Mehrheit der europäischen Bevölkerung immer mehr der Säkularisation zuneigt. Anlass dazu boten die Verhandlungen im Europäischen Verfassungskonvent zur Frage, ob in die Präambel eine *invocatio Dei*, ein Gottesbezug, eingeführt werden soll. Der Konvent lehnte es ab, ausdrückliche Bezüge auf Gott und das Christentum aufzunehmen.

In verschiedenen Referaten wurde die Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche behandelt. Rudolf Lill wies auf das Mittelalter hin, wo bereits im Investiturstreit an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert eine systematische Trennung der Kompetenzen von geistlicher und weltlicher Gewalt vorgenommen wurde. Otto Depenheuer hob den säkularen Staat als Heimstätte aller Bürger hervor. Darin können alle Religionen ihren Wahrheitsanspruch vertreten, aber nur unter den vom Staat erzwungenen Bedingungen der Gewaltlosigkeit. Schwierigkeiten ergeben sich mit dem Islam, der (noch) keine Differenzierung zwischen religiöser Gemeinschaft und politischem Gemeinwesen vorgenommen hat. Martin Graulich beschäftigt sich mit den verschiedenen Formen des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Europäischen Union, die sich im Laufe der Zeit herausgebildet haben. Sie reichen vom Staatskirchentum einerseits bis zum Modell einer strikten Trennung von Staat und Kirche anderseits.

In einem zweiten Teil befasste sich die Tagung mit der religionspolitischen Analyse der einzelnen EU-Länder. Gottfried Küenzlen nahm Deutschland unter die Lupe, Emiel Lamberts die Situation in Belgien und Gerard J.M. van Wissen ging von der niederländischen Säulengesellschaft aus. Das Schlüsselwort für Frankreichs Situation heisst Laizität, dem sich Jean-Paul Willaime widmete. Eine inhaltliche Weiterentwicklung dieses Begriffs zeichnet sich ab. Italien ist seit der Einigung im 19. Jahrhundert durch die Römische Frage geprägt. Heute noch beeinflusst sie, wie Sergio Belardinelli nachweist, die Gesellschaft Italiens. Mariano Delgado beschreibt die Situation Spaniens mit der Teilung in

zwei Lager, nämlich das «katholische Lager» einerseits und das liberale Bürgertum und das linke Lager anderseits. Ab 1970 schienen beide Parteien das Daseinsrecht der andern Seite nicht mehr in Frage zu stellen. Seit der politischen Wende von 2004 herrscht wieder ein militanterer Laizismus.

In einem weiten Bogen behandeln Petr Fiala die Lage in Tschechien, Olga Gyarfásowà die Slowakei, Remigiusz Sobànski die polnische Situation. Yvonne Maria Werner beschreibt die Lage in den nordischen Ländern, Zoltàn Balog widmet sich Ungarn, während Vasilios N. Makrides die Sondersituation mit der orthodoxen Tradition in Griechenland aufzeigt. Interessant ist, wie die muslimische Einwanderung in die europäischen Länder für neue Komplikationen sorgt. Manfred Brocker vergleicht die Situation in den USA mit jener Europas. In der Zusammenfassung tauchen im Referat von Rudolf Uertz immer wieder Überlegungen des deutschen Staats- und Verfassungsrechtlers Ernst-Wolfgang Böckenförde auf, der deutlich auf ein Dilemma für den demokratischen und liberalen Staat hinweist, nämlich auf die Schwierigkeit, die Freiheit des Einzelnen in religiösen und sittlichen Angelegenheiten zu respektieren und zu schützen, dabei aber auf Rechtsgüter angewiesen ist, die seiner Existenz und seinen Kompetenzen vorausliegen.

Das Buch legt die geistigen Grundlagen Europas offen. Hier wird den Europa-Interessierten eine Anleitung in die Hand gedrückt zum besseren Verständnis der oft widersprüchlichen geistigen Lage unseres Kontinents.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

**Peter Antes, *Religionen im Brennpunkt. Religionswissenschaftliche Beiträge 1976–2007*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007, 263 S.**

Schüler, Kollegen und Freunde von Peter Antes – Hubert Seiwert (Leipzig), Edith Franke (Marburg) und Steffen Führding (Hannover) – haben 2007 Peter Antes, Professor an der Universität von Hannover, der dort seit 1973 den Lehrstuhl für Religionswissenschaft innehat, zu seinem 65. Geburtstag die Festschrift «Religionen im Brennpunkt» übergeben. Darin werden zwanzig seiner «kleinen Schriften» erneut veröffentlicht, die von ihm zwischen 1991 und 2004 für verschiedene Zeitschriften, Sammelbände und Unterrichtsmappen verfasst worden sind. Diese Artikel, Stellungnahmen und Einschätzungen stammen aus der Feder eines aufmerksamen Akteurs und eines wohl bestens dokumentierten Beobachters der gesellschaftlichen Prozesse, in denen sich die Religionen und Religiösen Bewegungen – lokal und global – im neuen interkulturellen Umfeld artikulieren. In diesem zeitgenössischen Religions-Kontext, der sich vor allem im Okzident, aber auch in den Megapolien Asiens, Afrikas und Lateinamerikas, in einem säkularisierten und oft ent-kirchlichen Rahmen entwickelt, wird an den Universitäten auch der Fachbereich «Religionswissenschaft» akademisch neu definiert. Fakultätspolitisch etabliert sie sich als eigenständige, von der Theologie abgegrenzte Disziplin. Peter Antes hat diese Transitionen und Transformationen weltweit miterlebt und mitgestaltet. Aus erster Hand konnte er sich auch deshalb eine kompetente und nuancierte Meinung bilden, weil er in der *International Association for the History of Religions (IAHR)* in führender Position mitgearbeitet hat: 1995–2000 als Vizepräsident der IAHR und 2000–2005 als deren Präsident.

Die Beiträge, welche jetzt mit dem Sammelband *Religionen im Brennpunkt* einer breiteren Öffentlichkeit erneut zugänglich gemacht werden, sind deshalb eine Art Spiegel, welcher die religionssoziologischen Entwicklungen der vergangenen Jahre reflektiert. Sie analysieren Aspekte des Islam in Westeuropa und in der «Modernen Welt»: z.B. zu Themenfeldern wie die islamische Ethik und ihr Ehrverständnis, zur muslimischen Medizin oder über den politischen Islam (76–146); beschreiben Entwicklungen innerhalb des Christentums: u.a. vor allem im Umgang mit Fragen der christlichen Moral, des kanoni-

schen Rechts oder der Laizität (22–28; 147–168); positionieren sich – wie oben bereits angedeutet – in der akademischen und universitätsstrategischen Debatte um den jeweiligen Platz sowohl der Religionswissenschaft als auch der Theologie im «Haus der Wissenschaften» (169–210); und skizzieren religionspädagogische Modelle zur religiösen Sozialisation im postmodernen Kontext (51–65; 211–230).

Peter Antes mischt sich dabei dezidiert in die öffentliche Debatte ein. Er lässt sich aber seine Agenda nicht von den wissenschaftlichen Mainstreams diktieren, sondern versteht sich als Interpret der hochkomplexen Prozesse, in denen die Religionen oft als konfliktsteigernde Faktoren intervenieren oder instrumentalisiert werden. Peter Antes komplexifiziert die Alltagswirklichkeiten. Diese problemorientierte Vorgehensweise kooperiert an deren interdisziplinären Entschlüsselung, praktischen Entscheidungsfindung und strategischen Lösungssuche.

Die fünf Artikel des Sammelbandes im Abschnitt «Systematische Religionswissenschaft» (169–210) wurden zwischen 1994 und 1996 verfasst. Darin problematisiert er die gängige Differenzierung zwischen der theologischen Innensicht und der religionswissenschaftlichen Aussensicht über religiöse Phänomene. Er weist aber darauf hin (206–207), dass auch die religionswissenschaftliche Analyse und Gewichtung von religiösen Überlieferungen, von soziologischen oder psychologischen Begriffen, Rollen, Entwicklungen und Tatsachen – wie z.B. Heil, Glauben, Erlösung, Gnade, gerechter Krieg, Reform, Prophetie, Reinkarnation, Wunder, Mitleid, Himmel, Priester, Göttin usw. – eine je spezifische sachgemäße Empathie bei den ReligionswissenschaftlerInnen voraussetzt. Seine Kernaussage zur Theologie-Religionswissenschaft-Diskussion behält auch 2007, nach jahrelangen Debatten zwischen den beiden Disziplinen noch ihre Gültigkeit, nämlich, «dass sich Religionswissenschaft und Theologie, was den Gegenstand ihrer Forschung angeht, sehr nahe sind, dass die Distanz aber insofern in den Methoden liegt, als diese im Rahmen der Theologie einer eindeutigen Aussageabsicht dienen, die für die Religionswissenschaft entfällt» (209).

Inzwischen hat sich – auf Grund eines tiefgreifenden Gesellschaftswandels und der entsprechenden Säkularisierungsvorgänge – in den akademischen und öffentlichen, wissenschaftlichen und politischen Diskussionen über die Differenz zwischen einerseits «religiöser Betroffenheit und Institution» und anderseits der «öffentlichen Wahrnehmung der Religionen» folgende internationale Sprachregelung herausgebildet: Unterricht in Religion («*teaching in religion*»), Unterricht über Religionen («*teaching about religion(s)*») und Lernen von Religionen («*learning from religions*»). Peter Antes hat wesentlich zu dieser konzeptionellen Klärung beigetragen.

«*Teaching in religion*» fördert die bewusste Beheimatung der Schülerinnen und Schüler in einer jeweiligen Glaubensgemeinschaft. Bibel-Kunde und «Katechismus»-Unterricht sind davon institutionalisierte Formen in der protestantischen oder katholischen Kirchen-Tradition (211–221). Die Formen der islamischen Madressa oder die Initiation in hinduistischen Tempeln und Ashrams sind entsprechende Modelle von religiöser Sozialisation in nicht-christlichen Kontexten. Sie vermitteln die konstitutiven spirituellen, lehrmässigen, rituellen und moralischen Inhalte einer jeweiligen Religiosität und Spiritualität (217) – sowohl an neue Generationen als auch an Konvertiten oder erwachsene Neu-BeginnerInnen.

«*Teaching about religion(s)*» informiert über die Geschichte der Religionen und Kulturen: Ursprünge, Gründerfiguren, fundierenden Texte, ethische Artikulationen, Rituale, Symbole, Liturgien und Feste. Dadurch werden Kinder, Jugendliche und Erwachsene befähigt, sich im multikulturellen und globalisierten Umfeld zu bewegen. Die gesellschaftspolitischen Motivationen, um solche Ausbildungs-, Schul- und Studien-Programme zu gestalten, ist es, durch Informationen und Kontextualisierungen zu lernen, selbstkritisch, tolerant und konstruktiv mit sich selber und dem Anderen, und ihren Differenzen umzu-

gehen. Dadurch können – so das Lernziel – die Risiken von gesellschaftlichen Vorurteilen, sozialen Stereotypen, inner- und zwischenstaatlichen Aggressivitäten und kulturellen Konflikten vermindert werden. Peter Antes hat in diesem sozialen und pädagogischen Umfeld immer wieder auf die Funktion der Religionswissenschaft als «einer Art Simultandolmetscherin in Sachen Religionen und Kulturen» (207, 214–218 hingewiesen. Ich teile diese Charakterisierung unter der Voraussetzung, dass darunter nicht eine bloss lineare, unmittelbare Übersetzung gemeint ist, sondern dabei auch die jeweiligen vieldimensionalen, reziproken und zirkulären Kontexte thematisiert werden. Also nicht nur lexikalische Denotationen, sondern auch historisch-soziale-emotionale Konnotation.

«*Learning from religions*» gehört somit konstitutiv zu dieser Vermittlung: die Interpreten werden im Verlauf solcher Übersetzungsarbeit selber Mit-Akteure in gesellschaftlichen Prozessen. Sie lernen beständig von den konkreten Religionen. Der Übersetzer verändert sich selber und mit ihm auch die Situationen. Daraus entwickelt sich ein interkultureller Dialog, der mehr ist als ein Pseudo-Gespräch oder eine Scheinverhandlung. Die Partner im Dialog verändern sich fundamental oder fundamentalistisch, selektiv oder systemisch. Wenn die Bereitschaft zum «*Learning from religions*» als Gesprächs- und Lern-Vorgabe garantiert ist, führt der Lernprozess zu neuen doktrinalen und existentiellen Anreicherungen und Synthesen. Es geht dann nicht mehr ausschliesslich um Informationsaustausch, sondern es eröffnet sich auch ein interkultureller Werte-Horizont. Zu dieser Wertschöpfung beizutragen, gehört nach Peter Antes zur Verantwortung der Religionswissenschaftlerin und des Religionswissenschaftlers (vgl. sein Beitrag *Religion und Religionen* im RGG Bd. 7, 2004, Sp. 274–279).

Die konkreten Inhalte des Weltethos ergeben sich aus «*Learning from religions*» und aus «*Learning with religions*». Es würde aber den Rahmen einer Buchbesprechung sprengen, die Konturen solcher Projekte auch nur zu skizzieren. Entsprechende Themenfelder könnten z.B. die Menschenrechte sein: die bedingungslosen transkulturellen Inhalte der Menschenrechts-Generationen, aber auch die kontextuell verschiedenen Schwerpunkte in ihrer Wahrnehmung und inhaltlichen Konkretisierung – okzidentale, islamische, afrikanische oder asiatische Situationen und Grundbedürfnisse (vgl. dazu «*Ehre und Religion*», 15–21 und «*Islamische Ethik*», 91–128)

Peter Antes' Werk dokumentiert ausführlich, dass sich der Religionswissenschaftler aus Hannover solchen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts nicht entzieht oder entziehen wird – z.B.: Mediation in religionsbasierten Konflikten, Einfluss von Internet auf die Religionen, Hirnforschung und Religiosität, Religionen in den Klimakriegen, Spiritualität religiös und atheistisch. Solche und andere aktuelle *Brennpunkte der Religionen* können aber nicht mehr – wie es in den hier vorgelegten Schriften noch geschieht – «en bloc» und essentialistisch verhandelt werden. Also nicht mehr «*Christentum*», «*Islam*» oder «*Buddhismus*», sondern «*Christentümer*», «*Islame*» oder «*Buddhismen*». Aber auch das wird Peter Antes – so wie bisher – souverän erbringen.

Freiburg i.Ue.

Richard Friedli

**Günther Boss**, *Verlust der Natur. Studien zum theologischen Naturverständnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg*, Innsbruck, Tyrolia, 2006, 372 S.

Die neuere Schöpfungstheologie erhielt durch die theologischen Entwürfe von Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg wesentliche Impulse. Hat der katholische Theologe Rahner durch Aufnahme bestimmter Einsichten seines Mitbruders Teilhard de Chardin dem evolutionären Denken in der katholischen Schultheologie zum Durchbruch verholfen, gilt der lutherische Theologe Pannenberg als herausragender Vertreter eines Dialogs zwischen Na-

turwissenschaften und Theologie. Die vorliegende Untersuchung hat sich zum Ziel genommen, die jeweiligen theologischen Naturbegriffe beider Theologen vergleichend zu untersuchen.

Der zugrunde liegende Naturbegriff fragt nicht nur in klassischer Perspektive nach Sinn und Wesen der Natur, sondern untersucht in beiden Ansätzen ebenfalls das Verhältnis des Menschen zur Natur (!). Die Dissertation versteht sich dezidiert als eine theologische, d.h. der zu untersuchende Begriff «Natur» wird in seinem theologischen Sinn befragt. Da neben der Theologie auch die Naturwissenschaften von einem Naturbegriff auszugehen haben, versteht Boss das Verhältnis zwischen Natur und Theologie als ein offenes, d.h. die Verhältnisbestimmung beider Größen ist stets neu auszutarieren.

Des Weiteren gilt es, den gewandelten geistesgeschichtlichen Hintergrund der heutigen Naturdebatte zu beachten: Während Rahner und Pannenberg von der traditionellen Gegenüberstellung Natur/Theologie ausgehen, gibt es heute verschiedene Geistesströmungen (neuer Naturalismus, Neoromantik, grenzenlose Verfügbarkeit und Manipulierbarkeit der Natur), die beachtet werden müssen. Deshalb, so Boss modifiziert sich die klassische Frage nach dem Naturverständnis: «Die ursprüngliche Leitfrage –<Was ist Natur?>– ist damit nicht verlassen, sondern in ihrer Komplexität erst angemessen gefasst. Es geht zentral um den Naturbegriff, aber so, dass er im Verhältnis zur Wirklichkeit Gottes und zum Selbstverständnis des Menschen thematisch wird.» (13) Mit anderen Worten: Gotteslehre, Anthropologie und das Verständnis von Natur werden in einen engen (und neuen) Zusammenhang gestellt.

Im systematischen Ansatz Rahners wird die Natur als Material des menschlichen Selbstvollzugs verstanden, d.h. das Naturverständnis Rahners wird, bedingt durch die anthropologische Wende seiner Theologie, von einer transzentaltheologischen Verschränkung von Gotteslehre (als dem transzendenten heiligen Geheimnis menschlicher Existenz) und der «von unten» ansetzenden Christologie abgeleitet. Der Mensch fasst Rahner in seiner Transzentaltheologie als das Wesen, das in seiner Existenz auf die Transzendenz verweist. Die Rede Rahners von der (Selbst-)Transzendenz des Menschen ist, anthropologisch formuliert, das Pendant zur theologischen Rede der Selbstmitteilung Gottes. Der dabei verwendete Naturbegriff, so Boss, sei in eine «permanente Unschärfe» (127) getaucht. Natur Gottes und Natur des Menschen werden so bestimmt, dass sie nicht von einer sachhaften, kategorialen, untermenschlichen Natur her gefasst werden könnten. Für Rahner gilt demnach: «Gott ist transzental gegeben, nicht kategorial; Selbstmitteilung Gottes und Gnade werden existential bzw. personal verstanden.» (127)

Boss schlägt deshalb vor, bei Rahner zwischen einem formalen und materialen Naturbegriff zu unterscheiden. Beim formalen Naturbegriff handelt es sich, wenn Rahner vom Wesen Gottes oder der «Natur» des Menschen spricht. Der materiale Naturbegriff bringt hier die Natur als Mittel und Vermittlung zum Ausdruck.

Als Fazit des Naturbegriffs Rahners zieht Boss als zentrale These Folgendes: Natur werde einseitig als Material des menschlichen Selbstvollzugs gedeutet. Dieser Begriff verstehe sich zugleich als das leitende Paradigma seines Naturverständnisses. Der Mensch habe sich selbst und Gott nur im Vorgriff, die Natur dagegen im Begriff. Natur werde damit die Eigenständigkeit abgesprochen und mutiere als Feld von Experiment und Manipulation, zum Material menschlicher Freiheit und menschlichen Verfügens.

Im zweiten Teil der Studie untersucht Boss das Naturverständnis des Münchener Systematikers W. Pannenberg. Bereits im programmativen Entwurf der Frühschrift «Offenbarung als Geschichte» (1961) spricht Pannenberg selbstverständlich davon, dass Gott in Geschichte und Natur handle (vgl. 158). Der Naturbegriff wird in diesem beeindruckenden Œuvre immer stärker Berücksichtigung finden. Die hermeneutische Theologie Pannenbergs (vgl. 191) kommt über die Neuinterpretation der christologischen Aussagen der altkirchlichen Konzilien wiederum zur Problematisierung des klassischen Na-

turbegriffs. Näherhin wird die Gottesfrage im Rahmen des Naturverständnisses thematisiert, das evolutionsbiologische, entwicklungsbiologische Einlassungen aufnimmt, um die Rede eines Selbststandes theologisch wie systematisch zu untermauern. Mit anderen Worten: Pannenberg, im Gegensatz zu Rahner, stellt seine gesamte Anthropologie in einen schöpfungstheologischen Rahmen, der eine Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung aufweisen möchte. Gottes Schöpfung zielt für Pannenberg auf die Selbstständigkeit der Geschöpfe. Diese Beschäftigung mit der Natur lässt eine «Theology of Nature» im Werk Pannenberg entstehen, die die Natur als Wirkungsfeld des trinitarischen Gottes umschreibt. In seiner Theologie der Natur vertritt Pannenberg ein Identitätsmodell, das die alles bestimmende Wirklichkeit aller Bereiche mit dem Gottesgedanken verbindet: Was die Naturwissenschaften Wahres über die Wirklichkeit aussagen, muss mit der theologischen Aussage über die Wirklichkeit der Welt übereinstimmen. Anhand des Identitätsmodells können naturwissenschaftliche Begriffe (z.B. Raum/Zeit, Feld, ...) auf eine theologische Folie übertragen werden. Boss zieht als Fazit folgenden Schluss: Aufs Ganze gesehen ist für Pannenberg «sein theologisches System des trinitarischen Begründungszusammenhangs entscheidend, weniger der naturwissenschaftliche Verweiszusammenhang, der vielfach stärker «experimentelle» Züge trägt.» (326) Positiv bleibt anzumerken, dass Pannenberg den modernen Naturbegriff der Naturwissenschaften in einen Dialog mit der Theologie bringt. Boss sieht in diesem Unterfangen jedoch einen «Verlust der Natur», insofern in beiden Entwürfen systematischer Theologie, bei Rahner und Pannenberg, die Naturwissenschaften in die Theologie aufgehoben werden. Das Moment der Aufhebung ist hierbei im Sinne Hegels als Negation und als Bejahung zu verstehen. Die Aufgabe einer postulierten «Theologie der Natur», die nicht das Moment des Verlustes impliziert, müsste grundsätzlich auch eine Kritik an den Naturwissenschaften vortragen, insofern die Reduktion der Natur auf Momente der Mathematisierbarkeit, Mechanisierbarkeit usw. zurückführe, und die lebensweltliche Praxis der Naturwissenschaften kritisch hinterfragen.

Die Studie bringt zwei systematische Entwürfe zur Schöpfungstheologie in einen Dialog. Zunächst wird dadurch das ökumenische Potenzial der Schöpfungstheologie sichtbar, bringt aber zugleich, in erkenntnistheoretischer Perspektive, die Unterschiede beider Theologien zur Sprache (Wahrheitsverständnis, Analogiemodell, usw.). Das kritische Moment einer theologischen Schöpfungstheologie im Verständnis beider Theologen wird von Boss nur als Postulat weiterer systematischer Überlegungen zur Schöpfungstheologie angedacht. Könnte diese Fragestellung, so fragt der Rezensent, vielleicht an einen heute fast vergessenen schöpfungstheologischen Entwurf, nämlich an Karl Barths Schöpfungslehre, herangetragen werden? Wie müsste eine Schöpfungstheologie aussehen, die beide Momente, Dialog und Kritik, im Blick auf das Gespräch mit den Naturwissenschaften umfasst?

Das Verdienst der vorliegenden Dissertation liegt gerade darin, an schöpfungstheologischen Grundfragen weiter zu arbeiten und sie systematisch zu entfalten.

Luzern

Wolfgang Müller

*The Cambridge Companion to The Jesuits, ed. by Thomas Worcester*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 361 S.

Die Geschichte der Gesellschaft Jesu ist wegen deren globaler Ausbreitung und der verschiedenartigen Tätigkeitsfelder ihrer Mitglieder nur schwer in eine umfassende und übersichtliche Darstellung zu bringen. Zudem sind die verschiedenen Epochen, Regionen und Werke in völlig unterschiedlicher Intensität erforscht. Von diesen beiden Komponenten

ist das vorliegende Buch durchzogen, das ohne Anspruch auf Vollständigkeit in gewissen Teilen Handbuchcharakter hat. Andere Beiträge hinwiederum thematisieren bisher wenig Beachtetes oder gar die Ergebnisse neuer Forschungen.

Von den 18 ca. 15–20 Seiten umfassenden Beiträgen, vor allem von Jesuiten-Autoren, betreffen 15 die Alte (bis 1773 bzw. 1814) und lediglich drei die Neue Gesellschaft Jesu (ab 1814). Von den Letzteren behandelt ein Artikel die Schulen in den USA seit 1814, die beiden anderen die Theologie nach dem Zweiten Vatikanum und den heutigen Orden – ein untrügliches Zeichen dafür, dass die gegenwärtigen Jesuiten vorwiegend die Alte Gesellschaft und die Gegenwart fokussieren, die unmittelbar vergangenen 150 Jahre hingegen gerne ausblenden.

Die Beiträge sind fünf Kategorien zugeordnet: Ignatius von Loyola, Europa, Grenzgebiete, Kunst und Wissenschaft sowie die Moderne. Von den Beiträgen zur Alten Gesellschaft haben diejenigen über die Exerzitien, die Jesuiten in Japan, Neufrankreich, die ignatianischen Frauengemeinschaften und die Aufhebung weitgehend resümierenden Charakter, deren Inhalte sich auch in deutschsprachigen Werken nachschlagen lassen.

Folgende Artikel hingegen vermitteln neue Erkenntnisse und machen den eigentlichen Wert des Buches im deutschen Sprachraum aus. Eine Darstellung des religiösen Milieus des jungen Ignatius von Lu Ann Homza, Virginia, räumt mit dem überkommenen Bild einer krisengeschüttelten Kirche Spaniens auf. Vielmehr gingen von Laien starke Impulse in Richtung einer Intensivierung religiöser Bildung und Praxis aus. Zahlreich aufgelegte Erbauungsliteratur zeugt von einem breiten Streben nach Gewissensbildung und innerer Bekehrung. Die Krone erkämpfte sich weitgehende Bestimmungsrechte über die Kirche, begleitet von effizienten Reformbemühungen des Klerus. Die von lutherischem Gedankengut beeinflussten Alumbrados, die die Notwendigkeit der kirchlichen Gnadenvermittlung verneinten, wurden von der Inquisition wohl beobachtet, konnten aber dennoch trotz gelegentlicher Arrestierungen über Jahre hinweg eine öffentliche Predigtätigkeit entfalten.

Nirgends hat sich die Gesellschaft Jesu so schnell ausgebreitet wie in Italien. Dort hat sie sich auch zum Schulorden entwickelt. Sie zeigte aber gemäss Paul V. Murphy SJ, Ohio, ebenso Engagement in den Volksmissionen und im Aufbau von Kongregationen. Gerade aber um die Kollegien und die Priesterbildung entwickelten sich erste Kompetenzstreitigkeiten mit Universitäten und den Ortsordinarien. Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Thomas M. McCoog SJ, Rom, in seiner Darstellung über Grossbritannien, wo der Orden bis ins späte 17. Jahrhundert immer wieder einen weiten Aktionsradius aufbauen konnte, Rückschläge aber auch wegen Spannungen mit dem Weltklerus und nicht nur wegen königlicher Behinderungen erfahren musste. Auch die Beiträge über Frankreich von Thomas Worcester SJ, Massachusetts, und Polen von Stanisław Obirek, Łódź, gehen von einem negativen Jesuitenbild aus. In Frankreich fasste der Orden anfangs sehr schlecht Fuss, konnte sich aber nach einer ersten Ausweisung und Wiederberufung durch den König solide während 150 Jahren etablieren. Bei jedem Attentat auf einen König kam der Verdacht auf jesuitisch angezettelten Tyrannenmord auf. Dies führte dazu, dass Jesuiten laufend Schriften verfassten, in denen sie ihre Loyalität dem König gegenüber betonten und dessen Herrschaft in ein sakrales Licht rückten. Darin liegt auch ein Grund der tiefen Feindschaft zum jansenistisch durchsetzten Parlament. Die Geschichtsschreibung Polens war lange von einem negativen Bild der fremden und habsburgfreundlichen Jesuiten geprägt, dessen kritische Überprüfung erst in einem Kongress 1991 angeregt wurde. In Bezug auf die Anfänge ist dies durchaus zutreffend. Doch bereits im 17. Jahrhundert inkulturierten sich die Jesuiten stark und eigneten sich sehr zum Leidwesen der Ordenszentrale die lokalen Lebensgewohnheiten des Landadels an. Dass die Jesuiten nach

der Aufhebung als Träger der katholischen Aufklärung eine bedeutende Rolle für das Erziehungswesen spielten, erfährt hoffentlich noch eingehendere Erläuterungen, da die Jesuiten gemeinhin als «Aufklärungsbremser» gelten.

Der Artikel über die Jesuiten in China von Nicolas Standaert SJ, Löwen, referiert konzis und übersichtlich die weitgehend bekannte Präsenz der Jesuiten bei der gesellschaftlichen Elite und am kaiserlichen Hof. Erfolg stellte sich nur dort ein, wo sie an bereits laufende Debatten anknüpfen konnten. Das war bei den Naturwissenschaften der Fall, nicht aber in den Bereichen von Erziehung und Bildung. Bedeutend sind hier die Ausführungen zur Mission in den unteren Bevölkerungsschichten, die fast 99 Prozent der chinesischen Christen stellten. Die Jesuiten bauten eine kirchliche Struktur nach buddhistischem Vorbild, ähnlich wie die europäischen Kongregationen auf – ein Zeugnis ganz anderer gelungener Akkommmodation als in den höfischen Kreisen.

Trotz der traditionellen Judenfeindschaft des Baskenlandes hat sich Ignatius immer als entschiedener Gegner der spanischen «Limpieza de Sangre» ausgegeben. Und so blieb es auch unter den beiden folgenden Generalaten. Thomas M. Cohen, Washington, zeichnet nach, wie auf inneren und äusseren Druck bereits die fünfte Generalkongregation 1593 ein Aufnahmeverbot von Hebräern und Sarazenen beschloss. Ihr stellte der jüdischstämmige Jesuit Antonio Possevino eine letztlich erfolglose Argumentation gegenüber. Cohen bezeichnet sie als die stärkste Stellungnahme gegen Rassentheorien in der frühen Neuzeit, die die Zulassung europäischer Juden mit dem Hinblick auf die Nicht-Europäer in den Missionsländern beibehalten wollte. Bezeichnenderweise standen dort Papsttum und Weltklerus der Weihe Einheimischer positiver gegenüber als die iberischen Kronen und die Orden. Wegen der Erfahrung mangelnder Integrationsbereitschaft verschlossen sich die Jesuiten der Aufnahme von Indern überhaupt. Offener zeigten sie sich gegenüber Chinesen, aber nicht mit der vom Papsttum gewünschten Grosszügigkeit. Gauvin Alexander Bailey, Aberdeen, geht auf die Komplexität lateinamerikanischer Jesuitenkultur anhand der barocken Sakralarchitektur ein. Er stellt fünf völlig verschiedene Stilrichtungen vor, die unterschiedliche europäische Züge mit dekorativen Elementen indigener Kulturen vereinen.

In der Entwicklung der Naturwissenschaften gelten die Jesuiten gemeinhin als zuerst interessiert, dann aber als rückwärtsgewandte Versager. Louis Caruana SJ, London, weist diese Sichtweise als apriorisch nach und zeigt, wie sie sich im Rahmen lehramtlicher und ordensinterner Vorschriften trotzdem dem Kopernikanismus annähren konnten. Der wissenschaftliche Beitrag der Jesuiten besteht im wiederholten Versuch, eine Harmonisierung der neuen Erkenntnisse mit dem aristotelischen Weltbild herzustellen und auch dessen Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit mit der scholastischen Methode zu diskutieren – und ihnen somit zu dem ihnen gebührenden Platz zu verhelfen. Bleibenden Wert haben ihre Leistungen aber nur dort, wo sie auf ein theoretisches System verzichteten und sich auf das Ansammeln von Wissen oder das rein empirische Beschreiben verlegten. Davon zeugen heute noch die zahlreichen Mondkrater mit den Namen der Jesuiten, die einst die Mondoberfläche beobachteten und kartographisch aufzeichneten.

Zürich/Rom

Paul Oberholzer

**Manfred Belok/Ulrich Kropac (Hg.),** *Volk Gottes im Aufbruch. 40 Jahre II. Vatikanisches Konzil* (=Forum Pastoral 2), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2005, 240 S.

Der Abschluss des II. Vatikanischen Konzils vor 40 Jahren gab vielfach Anlass, Rückschau zu halten und an die bleibende Aktualität des Konzils zu erinnern. Diesen Anliegen

ist auch der vorliegende Sammelband verpflichtet. Er vereinigt sieben Beiträge, die bei verschiedener Gelegenheit an der Paulus-Akademie Zürich, der Theologischen Hochschule Chur und der Universität Luzern gehalten worden sind.

Die Beiträge von Franz Annen «Der biblische Aufbruch in der katholischen Kirche und das Konzil» (14–42) und von Eva-Maria Faber «Tätige Teilnahme in Liturgie und Kirche. Die Wiederentdeckung der ganzen Kirche in der vorkonziliaren Theologie und auf dem II. Vatikanischen Konzil» (43–73) sind in der Hauptsache der Vorkonzilszeit gewidmet und thematisieren das «Heranreifen» des Konzils in theologischen Aufbrüchen des 20. Jahrhunderts. Annen gibt einen Überblick über die katholische Bibelbewegung und die Situation der katholischen Bibelwissenschaft zu Beginn und im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts. Vor diesem Hintergrund schildert er den «Kampf um die Bibel» (35) am Vorabend des Konzils und bei der Erarbeitung der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* über die göttliche Offenbarung. Faber geht es um die Wiederentdeckung der ganzen Kirche in dem Sinne, dass «nicht nur die Amtsträger, sondern alle Getauften miteinander Kirche bilden und gemeinsam in tätiger Teilnahme das kirchliche Leben tragen sollen» (44). Davon ausgehend konzentriert sie ihre Darstellung auf die Wiederentdeckung der Laien in der vorkonziliaren Kirche und Theologie, gestützt vor allem auf Yves Congars bahnbrechendes Werk *Jalons pour une théologie du laïcat*, 1953.

Albert Gasser «Der Paukenschlag des Papstes: Die Ankündigung des Konzils 1959. Das Echo: Schock bis Euphorie – Atmosphärisches und Inhaltliches um Vorbereitung und Beginn des II. Vatikanums» (74–100) erinnert an die Zeit zwischen der Ankündigung und der Eröffnung des Konzils mit ihrer breiten Palette unterschiedlicher Erwartungen an das Konzil und wirft Schlaglichter auf die erste Konzilsperiode. Die «persönlichen Erinnerungen des Autors», wollen «vor allem das Atmosphärische im deutschschweizerischen Katholizismus» (99) zwischen Ankündigung und Beginn des Konzils widerspiegeln, das, was Gasser meint, wenn er von einem veränderten «katholische[n] Grundgefühl» (80) spricht.

Wolfgang W. Müller, «Yves Congar und Karl Rahner auf dem II. Vatikanischen Konzil. Über das Zusammenspiel von Lehramt und Theologie» zeigt am Beispiel dieser beiden Theologen, welche «das Konzil massgeblich mitbestimmt» (123) haben, das Spannungsverhältnis zwischen wissenschaftlicher Theologie und normierendem Lehramt. Für das Zueinander von Lehramt und Theologie sieht Müller zwei mögliche Modelle: das vom I. Vatikanum propagierte Delegationsmodell, nach welchem das Lehramt streng monologisch Aufgaben an die Theologie delegiert und das dialogisch strukturierte Interkommunikationsmodell, bei welchem Lehramt und Theologie lehrend und hörend zugleich sind (vgl. 126f.) Während das Konzil «in seinen glanzvollen Höhepunkten vom Interaktionsmodell» (128) gelebt habe, habe sich in der Nachkonzilszeit die schon auf dem Konzil artikulierte Tendenz, das Delegationsmodell wieder durchzudrücken, weiter fortgesetzt, wie sich beispielsweise bei «Lehramtsverfahren in neuerer Zeit» (129) zeige. Müller nennt auch Beispiele für das interaktive Modell auf Ebene von Bischofskonferenzen. Die Hinweise auf die Nachkonzilszeit fallen allerdings knapp und zurückhaltend aus.

Manfred Belok, Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Anliegen und Verpflichtung (137–175) ruft Grundlinien und Impulse der Pastoralkonstitution in Erinnerung und zieht Folgerungen für das Verhältnis von Lehre und Pastoral. Die bleibende Verpflichtung von *Gaudium* und *spes* wird ganz im Sinne der geforderten «Pastoral der Präsenz» nicht in der reinen Übernahme, sondern in seiner Fortschreibung gesehen. Voraussetzung hierfür ist allerdings die Bereitschaft und Fähigkeit der Kirche, «immer neu zu prüfen, ob im Hinblick auf ihren Auftrag die gewachsenen, bisherigen Strukturen noch angemessen, oder ob sie dementsprechend zu verändern oder zu erneuern sind» (174).

Die Beiträge von Otto Hermann Pesch «Das neue Bild von der Kirche. Im Streit und Widerstreit – damals und heute» (179–220) und von Helmut Krätsl sind der bisherigen Rezeptionsgeschichte des Konzils gewidmet und fragen, inwieweit Anspruch des Konzils und Wirklichkeit der Kirche heute konvergieren bzw. divergieren. Pesch skizziert vor dem Hintergrund des vorkonziliaren Reformstaus mit seinen theologischen Blockaden und Denkverboten das neue Kirchenbild des II. Vatikanums anhand der drei Kernbegriffe «Sakrament», «Volk Gottes» und «Gemeinschaft (communio)». Er konstatiert eine gespaltene Rezeption – wobei teilweise nicht von Rezeption, sondern Verweigerung der Rezeption zu reden ist, etwa angesichts der «offiziellen Reserven gegenüber dem Communio-Gedanken» (S. 196, vgl. 211) – zieht daraus Konsequenzen im Hinblick auf die Themenfelder Liturgie, Lehramt und Theologie, Weltreligionen, Religionsfreiheit, Pastoralkonstitution und formuliert Aufgaben künftiger Rezeptionsarbeit. Krätsl, als Stenograph selber auf dem Konzil anwesend, kontrastiert Hoffnungen, die das Konzil weckte (Kirchenverständnis, Ökumene, Liturgie, neue Sicht von Sexualität und Ehe, Legitimierung der Bibelwissenschaft), mit der Wirklichkeit der heutigen Kirche, die sich für ihn als eine Kirche darstellt, «in der die Saat des Konzils trotz allem reift» (226).

Die Beiträge stützen sich in der Hauptsache auf die vorliegende Konzilsliteratur und weisen schon aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte sowie der Autoren, von denen Annen, Gasser, Pesch und Krätsl aus der Perspektive von Zeitzeugen berichten, einen unterschiedlichen Charakter auf. Gemeinsam ist ihnen, dass sie alle der Zielsetzung verpflichtet sind, «das Zweite Vatikanische Konzil nicht zu ‹trägem Wissen› im historischen Gedächtnis der Kirche herabsinken, sondern es als gegenwarts- und zukunftsgestaltende Grösse wirksam werden zu lassen» (8). Das verdient Beachtung, zumal angesichts der Nichtrezeption wichtiger Konzilsinhalte einerseits, wachsender Konzilsvergessenheit auch in theologischen Kreisen anderseits.

München

Franz Xaver Bischof

**Walter Andreas Euler (Hg.),** *40 Jahre danach. Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Folgen*, Trier, Paulinus-Verlag, 2005, 186 S.

Der Sammelband enthält sieben Vorträge einer öffentlichen Ringvorlesung zum Zweiten Vatikanischen Konzil, welche die Theologische Fakultät Trier im Wintersemester 2004/05 veranstaltet hat, sowie den Wiederabdruck eines Vortrags des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, heute Papst Benedikt XVI., in der Trierer Liebfrauenkirche zum Thema «40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Ausblick» (11–26; Erstdruck: Liturgisches Jahrbuch 53, 2003, 209–221). Ratzinger geht es darum, «einige der wesentlichen Weisungen» der Liturgiekonstitution «besser verstehen zu lernen» (13) und den Konzilstext durch Erläuterung vor allem der Grundkategorien Verständlichkeit, Teilhabe, Einfachheit vor dem Hintergrund einer Zeit, in der ein christliches Gemeindebewusstsein nicht mehr vorausgesetzt werden könne, neu zu kontextualisieren.

Bernhard Schneider skizziert unter der Kurzformel «Krisen-Zeit» einen prägnanten Überblick über die «Kirche und Katholiken in der Mitte des 20. Jahrhunderts» (27–51), wobei er den Begriff Krise mit Frantisek Graus als das «Zusammenfallen verschiedenartiger Erschütterungen (sog. Teilkrisen) objektiver Art» (28) versteht und folglich den Zeitraum unter allgemeingeschichtlicher, kirchengeschichtlicher und theologiegeschichtlicher Perspektive beleuchtet.

Reinhard Bohlen stellt unter dem Titel «Wende und Neubeginn: Judentum und Kirche» (53–69) die Kernaussagen der Konzilserklärung «Nostra aetate» hinsichtlich des Verhältnisses der katholischen Kirche zum Judentum heraus und bilanziert, dass «Nostra

aetate» zu jenen Konzilstexten gehöre, welche die bisher intensivste Rezeption erfahren haben, wenngleich «der theologische Neuanfang in vielem noch einzuholen» bleibe, «etwa in Christologie und Ekklesiologie, aber auch in einer neuen Verhältnisbestimmung von Israel-Theologie und einer Theologie der Religionen» (69).

Wolfgang Göbel, «Der Mensch im Licht der Inkarnation. Thesen zur theologischen Eigenheit der Pastoralkonstitution *«Gaudium et spes»*» (71–90) hebt hervor, dass die theologische Mitte der Pastoralkonstitution im Inkarnationsglauben und in der daraus folgenden unantastbaren Würde des Menschen liege, und dass im Licht der Inkarnation «die Welt als Partnerinstitution der Kirche» (88) erscheint.

Peter Krämer «Religionsfreiheit und christlicher Wahrheitsanspruch» (91–114) erinnert daran, was das Konzil in der Erklärung über die Religionsfreiheit *«Dignitatis humanae»* gelehrt hat und fragt darauf aufbauend nach dem Neuen der Erklärung, nämlich der Zuordnung von Wahrheit und Freiheit, sowie nach den Folgerungen, welche sich aus der konziliaren Anerkennung der Religionsfreiheit für die Gestaltung des kirchlichen Lebens ergeben. Dabei wird eingeräumt, dass der CIC von 1983 «nicht alle Impulse der Konzils-erklärung aufgenommen, geschweige denn fortentwickelt hat» (107), was beispielsweise dazu führte, dass im CIC «der Zusammenhang zwischen Mission und Religionsfreiheit nur unzureichend erkennbar wird» (112).

Walter Andreas Euler, «Die ökumenische Vision des Konzils» (115–139), zeigt die vorkonziliare Haltung der katholischen Kirche zur Ökumene, ihr ekklesiologisches Selbstverständnis gemäss der Lehre des Konzils und die damit verbundene Förderung der Ökumene. Mit Blick auf die nachkonziliare Wirkungsgeschichte von *«Unitatis redintegratio-nis»* konstatiert er, dass «die katholische Kirche und die reformatorischen Kirchen in Hin-blick auf das Ziel der Ökumene grundsätzlich verschiedene Optionen» (137) verfolgen, dass ferner die ökumenische Bewegung 40 Jahre nach dem Konzil an einem historischen Wendepunkt angekommen sei, indem die christlichen Kirchen mit der Frage konfrontiert seien, «ob sie auf unbestimmte Zeit auf dem erreichten Niveau der ökumenischen Bezie-hungen verharren wollen oder ob sie in absehbarer Zukunft zu weitergehenden Schritten bereit sind, die zwangsläufig ihre bisherige institutionelle Struktur und Autonomie tangieren würden» (138).

Heribert Wahl betont in seinem Beitrag über «Die pastorale Zielsetzung des Konzils» (141–168), dass das praktizierte undialogische, nicht-partizipative Handeln zu einer Zu-rücknahme der konziliaren Öffnung der Kirche, «zur erneuten Verdächtigung moderner Freiheitlichkeit und zu einer fatalen Uniformität» geführt habe, die sich «weder mit dem Buchstaben noch dem Geist der Konzilstexte vereinbaren» lassen und warnt zu Recht, dass «solche Prozesse der Nicht-Rezeption, ja der Gegenreform» (143) nicht unterschätzt werden dürfen.

Kardinal Karl Lehmann plädiert ausgehend von den drei Schlüsselereignissen des Konzils – innerkirchliche Erneuerung, neue ökumenische Nähe, gewandeltes Weltverhältnis (170f.) – für «ein uneingeschränktes Ja zu diesem Konzil» (184).

Insgesamt enthalten die Vorträge weniger neue Forschungsergebnisse als vielmehr prägnante Überblicke über einzelne Konzilstexte mit zahlreichen anregenden und beden-kenswerten Impulsen und Fragen zur aktuellen Konzilsrezeption, welche die Lektüre des Bandes lohnen.

München

Franz Xaver Bischof

**Heidi Bossard-Borner**, *Im Spannungsfeld von Politik und Religion. Der Kanton Luzern 1831 bis 1875*, 2 Teilbände, (=Luzerner Historische Veröffentlichungen, 42), Basel, Schwabe Verlag, 2008, 921 S., mit 52 Tabellen, 34 Karten, 6 Grafiken und 50 Abb.

Der Doppelband der Luzerner Kantongeschichte 1831 bis 1875 umfasst die wohl turbulenteste Periode der Luzerner Geschichte in der Neuzeit. Sie beginnt 1831 mit der Einführung der liberalen Verfassung, die 1841 durch die konservativ-katholische Umwälzung abgelöst wurde, und umfasst einen nervenaufreibenden hektischen Zeitraum mit zwei bewaffneten illegalen Freischarenzügen, hervorgerufen durch die unglückselige Aargauer Klosteraufhebung 1841 und durch die politisch höchst unkluge Jesuitenberufung, die direkt in den letzten Bürgerkrieg der Schweiz, den Sonderbundskrieg 1847, mündete.

Diese militärische Auseinandersetzung der liberalen Tagsatzungsmehrheit mit der konservativen alten Schweiz brachte in der Folge den modernen Bundesstaat von 1848 hervor. Begann für die Mehrheit der Schweizer Kantone eine neue hoffnungsvolle Zeit, so ist die Bilanz für den Kanton Luzern düster. Treffend drückte das der höchst besonnene Politiker Carl Mugglin 1979 folgendermassen aus: «Kein anderer Kanton hat mit dem Übergang vom Staatenbund zum Bundesstaat derart an politischem Gewicht verloren wie Luzern!» Und damit ist in wenigen Worten die Tragik des bisherigen Vorortes ausgedrückt, der in der Folge noch Jahrzehntelang unter den Folgen des Sonderbundkrieges zu leiden hatte. Es sollte noch lange dauern, bis Luzern seine Helotenstellung abschütteln und sich wieder einen geachteten Rang im Kreise der eidgenössischen Stände erringen konnte.

Heidi Bossard-Borner, bereits bewährte Autorin des vorausgegangenen Bandes der Luzerner Kantongeschichte 1798 bis 1830 (Im Banne der Revolution, LHV Bd. 34, 1998) legt hier eine umfangreiche, über 900 Seiten umfassende Geschichte zur wohl spannendsten Epoche des Kantons Luzern vor. Wer sich die Mühe nimmt, das Werk sorgfältig zu lesen, dem fällt die oft kleinkarierte Härte und die fast dogmatisch anmutende Sturheit der Politiker beider Parteirichtungen auf, die ihr Ziel immer rücksichtslos zu erreichen suchten und keinerlei Kompromissbereitschaft zeigten. Diese Feststellung lässt sich an den entscheidenden Wegmarken luzernischer Geschichte wie 1831, 1841, 1844/45, 1847 und 1848 feststellen. Diese politische Starrheit hat wesentlich dazu beigetragen, den Gegner auszugrenzen statt zu integrieren. Das trug letztlich dazu bei, dass der Staatswagen des Kantons Luzern trotz unerhörtem Einsatz aller Kräfte stets am gleichen Orte verharrte (frei nach Josef Vital Kopp). Ein einziges Mal hat die verantwortliche politische Behörde anders gehandelt, nämlich 1871 unter dem bestimmenden Einfluss von Philipp Anton von Segesser, der eine starke liberale Minderheitsvertretung im Regierungsrat nach dem triumphalen Wahlsieg der Konservativen durchsetzte. Diese wahrhaft staatsmännische Leistung verhalf der neuen Regierung in der Folge zu einem Jahrzehntelangen Bestand.

Segesser hat alles unternommen, um die Aufregung über das Unfehlbarkeitsdogma 1870ff im Kanton Luzern zu dämpfen, und dadurch in kluger Weise verhindert, den Kulturturkampf in den Kanton Luzern überschwappen zu lassen. Dabei hat er sich nicht immer das Lob der extrem ultramontanen Kreise zugezogen. Aber es war wohl die einzige mögliche Haltung, die religiösen Spannungen von Luzern fernzuhalten.

Die Autorin hat es verstanden, die verwickelte Geschichte sauber und überlegen darzustellen. Damit hat sie einen wesentlichen Beitrag zur Aufarbeitung der leidenschaftlichen Vergangenheit des Kantons Luzern geleistet. Wir warten gespannt auf die Weiterführung der Arbeit.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

**Martina Sochin**, «*Du Mägglein höre!*» Das Höhere Töchterinstitut St. Elisabeth 1935–1994 (=Reihe Religion –Politik –Gesellschaft in der Schweiz, Bd. 48), Freiburg/Schweiz, Academic Press, 2007, 214 S.

In einer Kombination von mentalitäts- und institutionengeschichtlichem Ansatz setzt sich Martina Sochin in ihrer lesenswerten Lizentiatsarbeit mit den Geschicken des Instituts St. Elisabeth in Liechtenstein auseinander. Die Arbeit entstand am Seminar für Zeitgeschichte der Universität Freiburg unter der Leitung von Urs Altermatt und zeigt in sieben Kapiteln die Entwicklung des Instituts St. Elisabeth auf, das von den Schwestern «Anbeterinnen des Blutes Christi» zuerst in Balzers und danach in Schaan aufgebaut wurde. Aus den Anfängen einer Haushaltungsschule entstanden zuerst eine Handelsschule (1942–43) und dann ein Mädchengymnasium (1942–46). Die beiden letzteren Gründungen hatten allerdings nur eine kurze Überlebenschance. Das stark katholisch geprägte Milieu Liechtensteins war für eine höhere Mädchenbildungsstätte in den Jahren des Zweiten Weltkrieges und der unmittelbaren Nachkriegszeit noch nicht bereit. Mit der Umwandlung des Gymnasiums in eine Höhere Töchterschule setzte eine eigentliche Erfolgsgeschichte ein. Die breit gefächerte Ausbildung der Liechtensteinerinnen entsprach den zunehmenden Bedürfnissen des Arbeitsmarktes im aufstrebenden Land in der Nachkriegszeit. Zu Beginn der 1970er Jahre wurde das Institut in eine staatliche Realschule mit privater Trägerschaft umgewandelt; nun hielten auch immer mehr männliche Lehrkräfte im Lehrkörper Einzug. In den 1990er Jahren waren die Schwestern aus Nachwuchsmangel gezwungen, ihre Tätigkeit im Schulwesen neu zu überdenken. Sie entschieden sich schliesslich 1994/95, die Trägerschaft der Realschule aufzugeben und diese in eine Realschule für Jungen und Mädchen des Schulbezirks Schaan-Planken zu überführen.

Kenntnisreich und umfassend führt die Autorin in die Vorstellungen des katholischen Milieus über das Geschlechterverhältnis und über die Rolle der Frau ein. Auch die vorherrschenden Schulkonzepte und Lehrpläne für Mädchen an katholischen Schulen werden in den heutigen Forschungsstand eingebettet. Die Rekonstruktion der konkreten Lehrpläne an der Liechtensteiner Schule erwies sich als besonders schwierig, da die Schwestern nach der Umwandlung der Schule in eine staatliche Institution die Schulakten zum grossen Teil vernichtet hatten. Die Lücken deckte die Autorin durch den Einbezug zeitgenössischer Zeitungen und durch Quellen aus dem Landesarchiv. Als wichtige Ergänzung dazu machte sie Interviews mit ehemaligen Absolventinnen der Schule. Diese stellten ihr zusätzliches Material zur Verfügung, das sie aus ihrer Schulzeit aufbewahrt hatten. So gelang es der Autorin, ein abgerundetes Bild der Schule zu zeichnen, das auch den Rezipientinnen des Schulstoffes Rechnung trägt und aufzeigt, wie die Schülerinnen das vermittelte Rollenbild der Frau und die christlichen Werte aufnahmen.

Bedauerlicherweise lässt die Autorin den interessierten Leser im Unklaren, welche Art der Befragung sie durchführte. Wurden strukturierte, teilstrukturierte oder nicht-strukturierte Interviews verwendet? Die Autorin lässt uns auch im Ungewissen, ob es sich um mündliche oder schriftliche Befragungen handelte.

Trotz dieser methodischen Einschränkungen handelt es sich bei dem vorliegenden Buch um einen lesenswerten und wichtigen Beitrag zum katholischen Milieu und zur katholischen Schulgeschichte im Fürstentum Liechtenstein, der sich neben profunder Quellen- und Literaturkenntnis durch eine flüssige und präzise Sprache auszeichnet.

Freiburg i.Ue.

Catherine Bosshart-Pfluger

**Martin Müller**, *Die katholischen Pfarreien im Zürcher Oberland. Geschichte ihres Wiederaufbaus im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2007, 390 S.

Zwei Jahre nach Abgabe der Dissertation, eingereicht bei der Theologischen Fakultät der Universität Luzern, erschien diese – pünktlich zum 200-Jahre-Jubiläum der katholischen Kirche im Kanton Zürich (2007) – in Buchform. Das relativ junge Jubiläum mag überraschen, erst recht, wenn man bedenkt, dass die älteste katholische Pfarrei im Zürcher Oberland noch keine 150 Jahre alt ist. Heute nimmt man die katholischen Pfarreien wahr, als wären sie nie inexistent gewesen. Sie gehören so selbstverständlich zu den Gemeinden des Zürcher Oberlandes wie die reformierten Pfarreien.

Martin Müller, Dr.des.theol., Jahrgang 1971, Mittelschulseelsorger an den Kantonschulen Rämibühl RG und LG in Zürich, zeichnet in seinem Buch den Wiederaufbau der Strukturen der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert im Zürcher Oberland nach, welche die Zürcher Regierung mit der Durchsetzung der Reformation verboten hatte. Er erläutert die dafür notwendigen politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Voraussetzungen und beschreibt die Gründung und Errichtung der einzelnen Pfarreien bis zur heutigen Situation. Gleichzeitig skizziert er ein Bild der Menschen, die sich für ihre Kirche eingesetzt haben, Seelsorger wie Kirchenvolk, deren Leben und Probleme, die sie meistern mussten.

Der Autor lanciert seine Studie mit einer kurzen Situationsanalyse über die Reformation und deren Folgen, insbesondere im Zürcher Oberland. Darin kommt er zum Schluss, dass die Kontrolle und der Einfluss der Zürcher Obrigkeit auch in den ländlichen Gebieten so gross waren, dass es sich ihre Einwohner nicht erlauben konnten, beim alten Glauben zu bleiben. Sie liessen sich von der reformierten Lehre überzeugen oder mussten wegziehen. Die Konsolidierung der Reformationskirchen sowie die katholische Gegenreform hatten starre und spannungsgeladene Positionen geschaffen, aus denen man für lange Zeit nicht ausbrechen konnte. Am Ende des 18. Jahrhunderts war der Stand Zürich ein rein protestantisch geprägter Kleinstaat, in dem die Ausübung katholischer Praktiken verboten war. Erst als 1798 die alte Ordnung zusammenbrach, sollte sich die Situation langsam wieder ändern. Vor diesem Hintergrund untersucht Müller mit grosser Sorgfalt die Wiedereinführung des katholischen Gottesdienstes und den Neuanfängen der katholischen Seelsorge, angefangen von den Auswirkungen der französischen Revolution, dem Zürcher Toleranzedikt von 1807 bis zu den Neuanfängen der katholischen Seelsorge. Danach streift er die Konsolidierung und Verbreitung der Strukturen mit besonderer Betrachtung der Ereignisse von 1848 (erst die Bundesverfassung sicherte bundesweit Niederlassungsfreiheit und Kultusfreiheit) und untersucht dann das Zustandekommen des ersten katholischen Kirchengesetzes im Kanton Zürich von 1863 vertieft. Diese Rechtsgrundlage galt in Müllers Worten als «echtes Zeugnis konfessioneller Toleranz», was angesichts der Kluft zwischen der liberalen und reformiert geprägten Regierung Zürichs einerseits und der von Milieukatholizismus geprägten katholischen Amtskirche andererseits in dieser Zeit immer grösser wurde.

Nach der Analyse über die Voraussetzungen für den Wiederaufbau der Pfarreien im Zürcher Oberland – der Autor zeigt diese anhand gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Entwicklungen sowie der Solidarität der Katholiken in den Diasporagebieten auf – stehen schliesslich die Neuanfänge der katholischen Seelsorge im Zentrum. Müller belegt, wie sich aus dem anfänglichen «Durcheinander» eine geordnete Seelsorge entwickelte. Er zeigt das am Beispiel der ursprünglichen Missionsstationen Männedorf, Pilgersteg und Dübendorf und zeichnet an diesen drei Stationen die Entwicklungsstränge verschiedener Oberländer Gemeinden nach. Besondere Betrachtung ist den am Pfarreiaufbau beteiligten Menschen gewidmet, zum einen seitens der Kirche Geistliche und Seelsorger aus dem In- und Ausland, andererseits die Gläubigen selbst, ihr soziales Gefüge und ihre Herkunft. Der Autor veranschaulicht dies am Beispiel dreier katholischer Familien aus Rüti, Bauma und Uster. Vertieft widmet sich die Studie dann dem Aufbau der Infrastruktur sowie des

sen Finanzierung, etwa durch verschiedene Geldbeschaffungsaktionen der Pfarrer und Pfarreien, der Hilfe inländischer Missionen oder Kultusvereine, welche das Gedeihen der katholischen Pfarreien im Zürcher Oberland überhaupt erst ermöglichten. Das Pfarrei- und Gemeindeleben im Zürcher Oberland stellt der Autor anhand der Glaubensverkündigung, den katholischen Pfarrei- und Standesvereinen sowie der Spezialseelsorge, der Mission Cattolica Italiana in Zürich und Uster, dar. Müller schliesst seine umfangreiche, trotz der Tiefe der Untersuchung sehr flüssig geschriebene Arbeit mit der öffentlich-rechtlichen Anerkennung der katholischen Kirche im Kanton Zürich 1963 ab. Über 40 Jahre war an der Erneuerung des Kirchengesetztes gearbeitet worden, bis dieses schliesslich von den Stimmberchtigten des Kantons Zürich wider alle Erwartungen deutlich angenommen wurde. In eine ungewisse Zukunft für die katholischen Pfarreien im Zürcher Oberland blickt der Autor zum Schluss des Buches: Priestermangel und Schwierigkeiten bei der Besetzung von Seelsorgestellen machen diesen zu schaffen. Es stellt sich bereits die Frage, ob sich verschiedene Gemeinden beispielsweise zu «Seelsorgeräumen» zusammenfinden werden. Offen bleibt, ob diese jüngsten Entwicklungen einen Rückschritt darstellen – oder als Weiterentwicklung innerhalb der grossen Entwicklungslinie der Kirche betrachtet werden dürfen und dieser ein neues, vitales Gesicht verleihen können.

Mit seiner Studie leistet Müller einen wichtigen und wertvollen Beitrag zur kantonalen und regionalen Kirchengeschichte und bringt dabei auch jenen Menschen Wertschätzung entgegen, die sich für das Gedeihen der katholischen Kirche im Kanton Zürich eingesetzt haben.

Wilen bei Wil

Martin Meier

**Olivier Favre**, *Les Églises évangéliques de Suisse. Origines et identités* (=Religions et modernités), Genève, Editions Labor et Fides, 2006, 366 S.

**Peter Voll**, *Religion, Integration und Individualität. Studien zur Religion in der Schweiz* (=Religion in der Gesellschaft, 20), Würzburg, Ergon Verlag 2006, 458 Seiten.

Die beiden soziologischen Dissertationen zeigen auf je eigene Weise, dass und wie soziologische Arbeiten zur Erklärung geschichtlicher Entwicklungen beitragen können. Die eine wurde im Rahmen eines Projekts des «Observatoire des religions en Suisse» der Universität Lausanne erarbeitet, die andere entstand im Verlauf von 15 Jahren aus verschiedenen Arbeiten am Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut in St. Gallen (SPI).

Olivier Favres Lausanner Dissertation befasst sich mit den evangelikalen und pfingstlerischen Kirchen. Dieser weltweit kräftig wachsende Flügel des Protestantismus bildet in der Schweiz eine Minderheit. Ihre Mitglieder machen nämlich bloss zwei Prozent der Wohnbevölkerung aus; nur in den Kantonen Bern und Schaffhausen überschreiten sie die 4-Prozent-Marke.

Mit dieser Arbeit liegt nicht nur eine religionssoziologische, sondern eine umfassende Darstellung der evangelikalen Kirchen und Gemeinschaften in der Schweiz vor. Um die Repräsentativität der durch eine Umfrage erhobenen empirischen Daten zu sichern, musste der Religionssoziologe Olivier Favre das Feld der evangelikalen Kirchen genau beschreiben und auch quantifizieren. Das Ergebnis dieser Kärrnerarbeit legt er nebst der Diskussion des für sein Thema erheblichen religionssoziologischen Forschungsstandes im ersten Teil der Veröffentlichung dar; im zweiten Teil referiert und analysiert er dann die Umfrageergebnisse. Vor allem für die Umfrage, aber auch schon für die Grundlagenarbeit und die Theoriediskussion kam dem Religionssoziologen zugute, dass er auch akademi-

scher Theologe ist und in einer Freikirche einen pastoralen Dienst leistet; so kennt er auch die Innenseite und so geniesst er, was besonders für die Umfrage wichtig war, das Vertrauen der evangelikalen Kirchen.

Im ersten Teil entwickelt Olivier Favre eine Rahmendefinition des Evangelikalismus, wobei er religionssoziologische Theorien wie auch Überschneidungen mit dem Fundamentalismus und der Charismatik diskutiert. Zudem stellt er wichtige Merkmale des heutigen Evangelikalismus heraus, nachdem er ihn in den kirchengeschichtlichen Zusammenhang gestellt hat. Die Arbeit belegt empirisch, dass der Evangelikalismus in der Schweiz drei Flügel hat: einen moderaten, einen charismatischen und einen konservativen; Olivier Favre zieht die Typusbezeichnung «konservativ» dem Begriff «fundamentalistisch» vor, weil sich der schweizerische Evangelikalismus vom nordamerikanischen, der mit der politischen und sozialen Macht verbunden ist, erheblich unterscheidet. Von empirisch überprüfbaren Theorien her definiert Olivier Favre den Evangelikalismus als einen Bekehrungsprotestantismus in der späten Moderne, der eine subkulturelle Identität ausbildet und in einem soziokulturellen Milieu verwurzelt ist.

Der zweite Teil der Arbeit ist darum der soziokulturellen Umfrage gewidmet. Die Leitfragen der ganzen Untersuchung waren für Olivier Favre die folgenden: Worin unterscheidet sich der Evangelikalismus von der übrigen Gesellschaft hinsichtlich seiner soziokulturellen Zusammensetzung? In welchem Ausmass bestätigen die religiöse Praxis und die Glaubensüberzeugungen die Hypothese eines unabhängigen sozialen Milieus, und weisen sie sogar auf das Vorhandensein einer völlig unterschiedlichen Religiosität in der Schweiz hin? Wie strukturiert sich dieses soziale Milieu? Welche unterschiedlichen Untergruppen oder Subpopulationen sind anhand der von den einzelnen vertretenen Verhaltensweisen und Werten auszumachen? Welche Bedeutung kommt den internen Differenzen zu, und bestätigen diese Differenzen die angenommenen Richtungen oder Untergruppen?

Um auf diese Fragen antworten zu können, stellte Olivier Favre in seiner Erhebung Fragen zu fünf Bereichen. Mit dem Bereich der sozialen Merkmale wird der Ort in der Gesellschaft bestimmt, mit den Umständen der Bekehrung das Besondere einer Zuwendung zum Evangelikalismus erhoben. Die religiöse Praxis zeigt das besondere Frömmigkeitsprofil. Bei den Antworten auf die Fragen zu Glaubensinhalten, Werten und Normen zeigen sich besonders auffällige Unterschiede zur Gesamtbevölkerung; dass die Bibel das wortwörtliche Wort Gottes ist, bejahren 48,1 % der Evangelikalen, aber nur 9,5 % der Gesamtbevölkerung. Bezüglich Zugehörigkeitsgefühl und Austrittstendenz zeigen sich signifikante Unterschiede zwischen Angehörigen der Volkskirchen und der evangelikalen Kirchen.

In einem Anhang sind die evangelikalen Kirchen der Schweiz nach dem Schema: Geschichte, Organisation und Verbreitung sowie Quellen einzeln dargestellt; dieser Anhang dürfte für alle, die sich mit der Religionslandschaft in der Schweiz im allgemeinen und mit dem Evangelikalismus im besonderen beschäftigen, besonders hilfreich sein.

Peter Volls von der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld angenommene Dissertation umfasst zum einen vier in der St. Galler Zeit entstandene und veröffentlichte Studien, die für die Dissertation überarbeitet und erweitert wurden, und dazu zwei hinführende Theoriekapitel. Das Ziel der Theoriekapitel ist es, die religionssoziologische Integrationsthese individualisierungs- und handlungstheoretisch zu überdenken und neu zu formulieren. So fragt er namentlich nach den Leistungen religiöser Sozialformen und Vergemeinschaftungen bei der Entstehung und Stabilisierung von Individualität, von individueller Entscheidungs- und Handlungskompetenz. Es geht also um die Bedeutung der Religion für die Begründung von Sozialität und Individualität. Die Integrationsleistung der Religion sieht Peter Voll in ihrem Beitrag zum Aufbau partikularer Handlungszusammenhänge einerseits und von Individualität und individueller Handlungskompetenz anderseits.

Ihren empirischen Niederschlag findet diese integrative Funktion von Religion im religiösen Milieu. Für Peter Voll sind religiöse Milieus «von innen wie von aussen wahrnehmbare Kommunikations- und Interaktionszusammenhänge..., die unter pluralistischen Bedingungen als positiver wie negativer Bezugspunkt für Selbstbeschreibungen dienen können» (409).

Aber auch für die empirischen Analysen ist das Milieu Bezugspunkt; so versteht Peter Voll die in seiner Dissertation vorgelegten Analysen als Versuche, «die Bildung, Transformation und Auflösung religiöser Milieus in Zusammenhang zu setzen mit ihrer identitären Bedeutung» (111). Die erste Analyse befasst sich mit den Folgen der Milieauflösung für die religiöse Orientierung der Individuen. Der Rückgang der kirchlich geprägten Religiosität erscheint hier nicht als allgemeiner Religionsverlust, sondern als Deinstitutionalisierung der Religion im Sinne einer Individualisierung.

Die zweite Analyse geht von einer systematischen Rekonstruktion der Geschichte des sondergesellschaftlichen Katholizismus aus, dem Aufbau und der Auflösung der «katholischen Sondergesellschaft». Systemtheoretisch versteht Peter Voll die Geschichte dieser Sozialform als Entdifferenzierung und anschliessende Redifferenzierung von Politik und Religion; diese neuerliche Differenzierung zwischen Politik und Religion lässt sich als «die Individualisierung politischen Entscheidens innerhalb des weiterhin bestehenden kirchlichen Milieus» (215) beschreiben. Beide Studien belegen einen Schwund des katholischen Milieus. «Hinsichtlich der religiösen Semantik und der Politik reagiert dieses allerdings nicht mit zunehmender Rigidität, sondern mit einer internen Pluralisierung und Individualisierung» (217).

Die dritte Analyse untersucht die Milieudynamik in Bezug auf die familialen Lebensformen, die Wechselbeziehung zwischen Milieu und Lebensführung. Familiale Lebensformen sind das Ergebnis einer «Entkoppelung» der für das «bürgerliche Familienmodell» konstitutiven Verbindung von Sexualität, Partnerschaft, Ehe und Elternschaft. Dieses Modell wurde im katholischen Milieu ein Kennzeichen religiöser Lebensführung. Darum lassen sich Institutionalisierungs- und Deinstitutionalisierungsprozesse der «bürgerlichen Familie» im religiösen Milieu als Frage seiner Kontrollkapazitäten behandeln. Die Deinstitutionalisierung der Familie bedeutet, dass sich die Lebensform aus einer Reihe von individuell gewählten biographischen Entscheidungen ergibt: erster Intimkontakt, Auszug aus dem Elternhaus, erste Wohnpartnerschaft und/oder erste Ehe, Geburt der Kinder. In der Untersuchung wird nun in jeweils zwei Schritten der Zusammenhang von Kirchenbindung und Lebensverlauf erhoben. Gefragt wird jeweils nach dem Eintreffen eines Ereignisses, das als wichtige Zäsur betrachtet werden kann und für welches Angaben zum Zeitpunkt und damit zum Alter vorliegen, in dem es der oder die Befragte erlebt hat. Was ein aufmerksamer Beobachter vermutet, wird durch die Auswertung der Daten bestätigt: Die Herkunft aus einem kirchlich-religiösen Milieu bestimmt die Wahl einer bestimmten, nämlich im Milieu als normativ betrachteten Lebensform nur in einem sehr geringen Ausmass. Wohl prägt ein kirchlich-religiös orientiertes Elternhaus die Verknüpfung von Sexualität, Ehe und Elternschaft im Sinne der «bürgerlichen Familie»; es vermag indes weder den Zeitpunkt der Familiengründung noch deren Wahrscheinlichkeit im gesamten Lebenslauf wesentlich zu beeinflussen. Eine im Lebenslauf frühere Eheschliessung lässt sich allerdings für Männer nichtkatholischer kirchlicher Herkunft nachweisen. Das dürfte nicht zuletzt mit einer offensiven Thematisierung von Familienwerten und Sexualnormen in evangelikalen Kreisen zusammenhängen. Im Unterschied dazu ist es dem katholischen Milieu nicht gelungen, das Verhalten der Adoleszenten im Sinne seiner Normen zu prägen; für Peter Voll belegt dies, «dass relativ hohe Kontrollkapazitäten nötig sind, wenn diese Form der Grenzziehung nicht bloss die Schrumpfung des Milieus beschleunigen soll» (411).

In der letzten Analyse geht es um milieuspezifische Werte und ästhetische Stile und um die Frage des gesellschaftlichen Zusammenhalts der unterschiedlichen Milieus. So wird zum einen nach der Bedeutung der Milieus für die Selbstbeschreibung der Milieuangehörigen gefragt und zum andern nach der Möglichkeit der «Einheit über den Milieus» und also der Integration der sich gegeneinander absetzenden Milieus, die ihre differenten Vorstellungen des richtigen Lebens religiös begründen. Im Anschluss an die Wertewandels- und Lebensstilforschung untersucht Peter Voll anhand des Schweizerischen Mikrozensus Familie von 1994/1995 verschiedene Zusammenhänge zwischen den religiösen und den ästhetischen Milieus. Dazu definiert er als religiöse Milieus: Angehörige zum einen der katholischen und zum andern der reformierten Tradition, und beide jeweils noch nach ihrer religiösen Praxis unterteilt; ferner «Apokryphe», «Andere» und Konfessionslose. Zu den «Apokryphen» (ein Begriff, den die Theologie und die Religionswissenschaft für einen völlig anderen Sachverhalt verwenden) zählt er Jehovahs Zeugen und die Angehörigen der Neuapostolischen Kirche (er nennt sie leider despektierlich «Neuapostolen»). Bemerkenswert am Ergebnis ist, dass das katholische Milieu eine stark volkskirchlich geprägte Breite aufweist, während die anderen, insbesondere die «Apokryphen» homogener sind und Züge einer Konzentration auf Religion zeigen.

Beide Arbeiten setzen sich mit soziologischen Theorien auseinander, wobei sich jene von Olivier Favre auf das Phänomen des Evangelikalismus konzentriert, Peter Voll dagegen die grundlegenden Themen von Sozialität und Individualität, von Solidarität und Integration ins Auge fasst und dazu eine konzentrierte Theoriegeschichte bietet. Olivier Favre wertete eine soziokulturelle Befragung aus, die er selber durchgeführt hatte. Peter Voll verwendete vorhandene Datensätze, die er nach allen Regeln der Kunst statistisch auswertete. Für die Lektüre sind deshalb zumindest einige Kenntnisse der quantitativen Methoden der Sozialforschung hilfreich.

Stans

Rolf Weibel

**Paul Hugger**, *Zwischen Himmel und Erde. Wallfahrtsorte der Schweiz*, Bern, Benteli, 2007, 240 S.

Im Gegensatz zu den deutschsprachigen Nachbarländern der Schweiz fehlt dieser ein Inventar der Wallfahrtsorte. Auch sind neben einem Handweiser von Walter Heim (1980) nicht mehr als eine Handvoll grösserer wissenschaftlicher Untersuchungen von Historikern und Volkskundlern zum Thema Wallfahrt erschienen. So füllt das Werk von Hugger eine Lücke, wenngleich der Autor weder Vollständigkeit erstrebt noch eine umfassende wissenschaftliche Bearbeitung beabsichtigt. Vielmehr hat ihn die Liebe am Gegenstand und die Lust an der volkskundlichen Feldarbeit zur Wallfahrt geführt. Behandelt werden in dem grossformatigen Werk 23 Orte, geordnet nach Regionen, wobei abgesehen vom Wallis der Alpenraum etwas zurücktritt. Die Auswahl ist gemäss dem eigenen Bekunden des Autors subjektiv, doch finden sich alle grösseren, einigermassen berühmten Wallfahrtsstätten dargestellt (die zwei bekanntesten und vielfach beschriebenen Wallfahrtsorte Einsiedeln und Sachseln wurden bewusst weggelassen und zum Wohle der Darstellung wird auch auf die mittlerweile vielfach zum touristischen event verkommenen oder in die Esoterik abgeglittene Jakobspilgerschaft nicht eingegangen). Huggers Anliegen war, möglichst viele Aspekte und Formen der Wallfahrt zu erfassen und diese jeweils mit einem sprechenden Beispiel vorzustellen. Das ist ihm ausgezeichnet gelungen, er entfaltet in seinem Buch ein ausserordentlich weites Panorama und eine fast vollständige Typologie mit allen nur denkbaren Ausprägungen dieser Frömmigkeitsübung, die allen Kritiken, Krisen und Einbrüchen zum Trotz, im Katholizismus fröhlich weiterzuleben scheint, wie etwa das erst vor einigen Jahren und ohne irgendwelche zweifelhafte Wundererscheinungen,

sondern aus ganz privater Initiative entstandene Wallfahrtskirchlein Maria im Riet in Oberriet SG beweist, das täglich einzelne Vorbeigehende und bei Festen Hunderte von Besuchern anzieht (so muss es auch im Barock verlaufen sein, hat sich der als Historiker tätige Rezensent gesagt). Andere Orte weisen ein ehrwürdiges Alter auf, doch hütet sich Hugger vor kühnen Kontinuitätskonstruktionen zu vorchristlichen Kulten, wie sie eine Zeitlang im Schwang waren. Noch heute einsam gebliebene Kirchlein stehen neben solchen, die heute sichtbar und unschön vom profanen städtischen Leben umklammert werden und dadurch, worauf Hugger mehrfach hinweist, leider ihre Erhabenheit und sakrale Würde ziemlich eingebüßt haben.

Als Grundlage seiner Kurzdarstellungen dienten Hugger zunächst die in vielen Fällen spärliche und oft der Kategorie «grau» (etwa kleine Traktätschen, wie sie häufig in Wallfahrtskirchen zum Kauf aufliegen) zuzurechnende Literatur, zweitens mehrfache Besuche der Wallfahrtskirchen, an gewöhnlichen Tagen und an den hohen Festen, schliesslich Interviews mit ihren Betreuern, insbesondere also den ebenfalls rarer gewordenen und meist betagten Wallfahrtspriestern, deren Erfahrung somit in die Texte miteingeflossen ist. Diese verschiedenen Quellen hat Hugger kritisch gesichtet und mit dem Material einfühlsame Porträts der Wallfahrtsorte, in einer bisweilen fast poetischen Sprache, gestaltet. Dennoch herrscht kein religiöser Ueberschwang, immer wahrt der emeritierte Professor der Volkskunde bei aller Sympathie zum Thema die notwendige Distanz. Er entgeht der Gefahr des Abgleitens ins Esoterische ebenso wie der nostalgischen Verklärung. Die Veränderungen seit der konziliaren Wende registriert er feinfühlend, sozusagen als eine Art kultureller Seismograph. Der Verfasser betont aber (S.9), er beabsichtige keine religiöse Propaganda. Dennoch nehme ich an, will sein Buch eine Aufforderung sein, die Wallfahrtsorte auch zu besuchen. Aus diesem Grunde hätte ich mir bei den schwieriger aufzufindenden Kirchen gerne etwas nähere Angaben, wie man sie findet (kleine Planskizzen, Koordinaten der Landeskarte o.ä.) gewünscht. Man könnte vielleicht sogar dem gewichtigen Bildband einen schmalen Führer für die Rucksacktasche folgen lassen. Denn dass insgesamt die Wallfahrer zahlenmässig doch eher zurückgehen, wird aus vielen Beispielen deutlich, auch wenn eine eindeutige Tendenz nicht auszumachen ist. So würde ein vermehrter, wenn nicht aus religiösen, so doch wenigstens aus kulturellen Motivationen erfolgender Besuch dieser Wallfahrtskirchen, verbunden mit einem Obolus in die ja immer vorhandenen Opferstöcke oder einer Kerzenspende, diesen nur gut tun, handelt es sich doch bei den meisten von ihnen auch um einzigartige (man denke an die Grottenkirchen) und schützenswerte Baudenkmäler. Dass wir diese im vorliegenden Band ebenfalls gut würdigen können, verdanken wir den prachtvollen Fotografien von Barbara Graf Horka und Nicolas Repond, die ungefähr die Hälfte des Buches einnehmen. Aber eben – sie sollten uns gleichwohl nicht abhalten, den Weg, den schon Millionen unserer Vorfahren gegangen sind, unter die Füsse (lieber als mit dem Auto) zu nehmen.

Das vorliegende, vom Verlag Benteli mit der gewohnten Sorgfalt betreute Werk ist ein Geschenk eines erfahrenen Volkskundlers, dem es stets wichtig war, nicht bloss mit Büchern in einem Büro zu arbeiten, sondern die Wege des Feldforschers, mit all ihren Freuden und Mühen, unter die Füsse zu nehmen. Entstanden ist daher ein absolut nicht trockenes, sondern sehr angenehm lesbaren und dazu prächtig illustriertes Werk. Verwundert hat mich höchstens das abrupte Ende mit dem letzten Beispiel Madonna del Sasso. Eine Zusammenfassung, die wohl auch einige Generalisierungen hätte wagen dürfen, fehlt. Ich habe mich z.B. gefragt, ob es irgendetwas spezifisch «Schweizerisches» bei den vorgestellten Beispielen gibt. Die vielerorts zu beobachtenden Spannungen zwischen kirchlicher Hierarchie und engagierten Laien wären ein weiteres Diskussionsthema gewesen, ebenso wie die zeitliche Situierung der heutigen Wallfahrt zwischen Tradition und Moderne (könnte Wallfahrt wie schon in der Aufklärung eine Form des Widerstands gegen diese sein?). Was ist überhaupt heute ihre wesentliche Funktion? Aktuelle Probleme der

Seelsorge kommen, auch wenn Hugger dies nicht beabsichtigt, nicht selten zur Sprache; von daher müsste der Band auch Geistliche in den Ordinariaten, Universitätstheologen und die mit der Seelsorge vor Ort Beschäftigten interessieren – aber vermutlich fehlt diesen Adressaten im Klerus heutzutage die Zeit zur ausgiebigen Lektüre. Für mich ist der Band eher auch ein Dokument jener aktuellen Tendenzen, die auf eine kulturelle (wohl-gemerkt nicht religiöse) Restauration des Katholizismus zielen. Die Wallfahrt, darin habe ich keine Zweifel, müsste darin einen gewichtigen Platz einnehmen. Welchen kann nur die Zukunft zeigen; der Band von Hugger kann als Wegweiser dazu dienen.

Ursellen/Bern

Peter Hersche

*Von der Limmat zurück an die Steinach*, St. Galler Kulturgüter aus Zürich. Katalog zur Sonderausstellung in der Stiftsbibliothek St. Gallen (2. Dezember 2006 – 25. Februar 2007), St. Gallen, Verlag am Klosterhof St. Gallen, 2006, 111 S., 40 Abb.

Dieser Katalog zur Sonderausstellung in der Stiftsbibliothek St. Gallen hat einen kuriosen Hintergrund. Als in den Jahren vor 1712 ein Konflikt zwischen dem energischen St. Galler Abt Leodegar Bürgisser (1696–1717) und den Toggenburgern, vor allem jener reformierter Konfession, ausbrach, griffen Berner und Zürcher Truppen in den Streit ein. Sie besetzten das Kloster St. Gallen und entwendeten unter anderen auch die versteckten Handschriften und gedruckten Bücher aus der Bibliothek, samt dem grossen Erd- und Himmelsglobus von Abt Bernhard Müller (1594–1630) und zahlreichen Gemälden. Die beiden siegreichen Städte teilten die Beute unter sich auf und transportierten sie weg.

Nach dem Tode des streitbaren Abtes Leodegar Bürgisser war der Weg zu einem Friedensschluss frei. Im Frieden von Baden vom 15. Juni 1718 gab Bern seinen Anteil an der St. Galler Klosterbibliothek zurück. Auch Zürich beauftragte seine Bibliothekare, seinen St. Galler Anteil an der Beute zurückzusenden. Allerdings wurde dieser Beschluss nur unvollständig in die Tat umgesetzt. Mehrmals wurde versucht, das entwendete Gut zurückzuerhalten, allerdings erfolglos. Erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts kam es zu ernsthafteren Verhandlungen, die allerdings erfolglos blieben. Als schliesslich der Gang vors Bundesgericht unvermeidlich schien, entdeckten findige Juristen in der neuen Bundesverfassung von 1999 einen Artikel, der bei Streitigkeiten zwischen den Kantonen die Vermittlung des Bundes vorsah. In 18 Sitzungen wurde eine Lösung erarbeitet, die unter anderem die leihweise Rückgabe der entwendeten Kulturgüter vorsah.

An der Sonderausstellung in der Stiftsbibliothek waren einige der zurückgekehrten Kostbarkeiten zu sehen. Es handelte sich um eine Anzahl Handschriften aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit, ergänzt durch eigene St. Galler Handschriften. Diese Ausstellung markierte das glückliche Ende eines fast dreihundertjährigen Zwistes zwischen den Ständen Zürich und St. Gallen

Meggen/Luzern

Alois Steiner

**Johann Sebastian Drey**, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System* (Tübingen 1819), Nachgelassene Schriften Bd. 3. Mit textkritischem und sachbezogenem Apparat, Verzeichnissen und Registern hg. und eingeleitet von Max Seckler. Editorisch bearbeitet von Winfried Werner, Tübingen, Francke Verlag, 2007, XX und 716 S.

Als 1817 in der protestantischen Universitätsstadt Tübingen die Katholisch-theologische Fakultät ins Leben gerufen, oder besser gesagt, von der Friedrichsuniversität im katholischen Ellwangen an die Eberhard-Karls-Universität verlegt wurde, da war Johann Sebas-

tian von Drey (1777–1851) mit von der Partie. Bis in die vierziger Jahre herauf vertrat er dort als Ordinarius die Fächer Apologetik und Dogmatik. Unter den «Auspizien der neu-scholastischen Restauration» in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der in ihrem ideologischen Fahrtwind segelnden Geschichtsschreibung geriet der Nestor der sogenannten Katholischen Tübinger Schule jedoch immer wieder ins Zwielicht.

Davon betroffen war auch Dreys programmatische Enzyklopädischrift aus dem Jahr 1819, die «Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System» (KE). Diese wurde als «fremdgängerische Jugendsünde Dreys» abqualifiziert, wobei das fremdgängerische die pikante Steigerung des eigentlichen Makels war, der ihr anzuhaften schien: der des epigonalen. Drey habe, so wurde ihm unterstellt, seine KE abgekupfert und zwar bei keinem Geringerem als dem evangelischen Theologen Friedrich Schleiermacher (1768–1834), der 1811 – und damit acht Jahre vor Drey – seine «Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen» (KD) veröffentlicht hatte.

Diese vermeintliche «Jugendsünde» liegt nun erstmals in einer vorbildlichen kritischen Edition vor, die das Handexemplar Dreys aus der Bibliothek des Wilhelmsstiftes in Tübingen zugrundelegt. Wenn im Vorwort die Edition als «Hauptzweck» bezeichnet wird, dann ist das eine Untertreibung. Zwar steht sie im Zentrum, doch um sie herum sind Forschungsbeiträge aus der Feder des Herausgebers gruppiert, welche Kontur, Statur und Gewicht der KE in ihrem zeitgenössischen Umfeld ebenso wie in ihrer wirkungs- und rezeptionsgeschichtlichen (Ver-) Zeichnung ausleuchten. Gezeigt wird, wie der Topos der Beeinflussung respektive der Abhängigkeit Dreys von Schleiermacher (und Schelling) geboren wurde und zum «peristatischen Gemeinplatz» der protestantischen und katholischen Theologiegeschichtsschreibung avancieren konnte. Auch wird mit der Legende vom Epigonentum aufgeräumt und der KE der Rang einer «Summula der Philosophie und Theologie Dreys» zugesprochen. Hinter dem unprätentiösen und fast schon etwas umständlichen Titel der KE, welcher eher eine schulmässige Handreichung für Studienanfänger vermuten lasse, so das Fazit, verberge sich ein «dichtes, kühnes, kraftvolles und kluges» enzyklopädisches Manifest, das als «einer der epochalen Beiträge zur *Theorie des Christentums und des Katholizismus*» gelten müsse. Die Art der Abhängigkeit Dreys von Schleiermacher, sofern man denn überhaupt von einer solchen reden könne, sei nicht ein rohes Aufnehmen fremder Gedanken, sondern wenn schon – um mit einer Formulierung Dreys zu sprechen – ein «wahres zweytes Erfinden».

Greng

Elke Pahud de Mortanges

**Christopher Dowe, *Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich*, (=Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 171), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 384 S.**

Auch Bildungsbürger: Der Titel ist vorzüglich gewählt. Detailreich und stringent gelingt es Christopher Dowe in seiner Dissertation, die katholischen Studierenden und Akademiker im Kaiserreich dem katholischen Milieu zu entreissen und sie an der Schnittstelle von Bildungsbürgertum und Katholizismus neu zu verorten. Dass dies gelingt, verdankt sich wesentlich einem Bildungsbürgerbegriff, der sich in erster Linie für die soziale Praxis und Vorstellungswelten interessiert und zeitgenössischen Zuschreibungen wenig Gewicht beimisst. Katholiken, die sich in der Wilhelminischen Zeit bis 1914 in katholischen Studierendenverbänden organisierten, sahen sich trotz ihrem Bekenntnis zur katholischen Kirche wie ihre protestantischen, jüdischen und atheistischen Kollegen als «gebildete Bürger»,

gaben sich patriotisch, teilten bildungsbürgerliche Männer- und Frauenbilder und zeichneten sich durch eine besondere Hochschätzung von Wissenschaft und Kultur aus – so die Hauptthese der Studie (298f).

Dowe gibt vorerst einen Überblick über das vielfältige Organisationsnetz katholischer Studierender, das sowohl Korporationen und deren Dachorganisationen als auch Freistudenten sowie zahlreiche studentische Vereine mit religiösen und sozialen Zielsetzungen umfasste. Grosses Gewicht legt der Autor dabei auf den Umstand, dass die Genese dieser «Orte katholisch-bürgerlicher Vergesellschaftung» (29) sowohl von innerkatholischen als auch von allgemein studentischen Entwicklungen geprägt war und verweist etwa auf zeitgleiche Gründung anderer religiöser Studentenorganisationen. Auf breiter Quellenbasis analysiert Dowe in den folgenden Kapiteln das Selbstverständnis der Mitglieder dieser Organisationen als Katholiken bzw. als Studierende und Akademiker.

Hier werden beispielsweise die Vorbehalte gegenüber Geistlichen deutlich, die eine reine Konviktausbildung genossen hatten und damit punkto Ausbildung und Beherrschung akademischer Umgangsformen nicht als gleichwertig wahrgenommen wurden. Ein Grossteil der Studierenden forderte zudem eine Rationalisierung des Umgangs mit Religion und Frömmigkeit, ein Umstand, der sich in der breiten Rezeption kritischer katholischer Theologie sowie in der Ablehnung des unkritischen Umgangs mit Wundern und Legenden zeigte.

Ein spezielles Kapitel widmet Dowe dem sozialstudentischen Engagement, das auf katholischer Seite stark mit dem Sekretariat Sozialer Studentenarbeit (SSS) unter der Leitung des Geistlichen Carl Sonnenschein verbunden war. Trotz der Wichtigkeit dieses 1907 im Rahmen des Volksvereins für das katholische Deutschland entstandenen Sekretariats verortet Dowe die katholische sozialstudentische Bewegung in einer breiteren, grosse Teile der akademischen Welt umfassenden bürgerlichen Sozialreformbewegung und zieht Parallelen zum Verein für Socialpolitik und den so genannten «Kathedersozialisten». Tatsächlich scheint die Sozialenzyklika «Rerum novarum» in katholischen studentischen Kreisen weit weniger Beachtung gefunden zu haben als die Sozialerlasse Wilhelms II. Dowe macht zudem einen Wandel der Motive sozialen Engagements aus, von der christlichen Nächstenliebe hin zu bürgerlichem Verantwortungsbewusstsein und elitebewusstem Verantwortungsgefühl gegenüber dem «einfachen Volk». Vor dem Hintergrund dieser Verschiebung von religiösen hin zu nationalen Motiven taten sich auch neue Möglichkeiten interkonfessioneller Zusammenarbeit auf, die durch die geteilte Ablehnung des Sozialismus gefördert wurden. Gerade sozialstudentische Aktivitäten waren damit nach Dowe ein wichtiger Beleg «für die Zugehörigkeit katholischer Studierender und Akademiker zu universitäter Lebenswelt und Bildungsbürgertum» und erlaubten es, «Forderungen nach einem katholischen Rückzug in einen konfessionellen ‹Turm› eine Absage [zu] erteilen» (158).

In zwei weiteren Kapiteln stellt Dowe die Frage nach Nationsvorstellungen und Geschichtsbildern sowie dem oftmals schwierigen Verhältnis zu moderner Wissenschaft und protestantisch geprägter Mehrheitskultur. Besonders die Ausführungen zum Umgang mit *Syllabus errorum*, *Unfehlbarkeitsdogma*, und *Antimodernismus* lesen sich mit Gewinn. Kirchliche Dogmen und Hierarchie galten prinzipiell als unumstritten. Spätestens in den 1890er Jahren setzte sich jedoch die bereits zuvor auszumachende Denkweise durch, nach der verschiedene Fachbereiche eigene Gesetzmässigkeiten und eigene Existenzberechtigungen besässen. Dowe attestiert katholischen Studentenverbänden dieser Zeit einen starken Willen zur «Öffnung gegenüber der protestantisch eingefärbten Mehrheitskultur» – immer verbunden mit der Frage, wie dabei das «Katholischsein» bewahrt werden könne (285). Er zeichnet damit ein Bild von Studierenden und Akademikern, die grundsätzlich zeitgenössischer Wissenschaft und Kultur offen gegenüberstanden und sich aktiv im Universitätsbetrieb engagierten. Konfessionellen Verbindungen schlossen sie sich vor allem

deshalb an, weil sie gleichzeitig die Treue zur Kirche hochhielten und – gerade gegenüber protestantischen Kommilitonen – den Beweis erbringen wollten, dass sich Glaube und Wissenschaft vereinbaren liessen. Die These eines Sonderwegs der Katholiken in die Moderne und der Existenz eines katholischen Milieus bzw. eines zweiten konfessionellen Zeitalters sieht Dowe im Falle der deutschen Universitäten eindeutig widerlegt – aller Polemik konfessioneller Hardliner zum Trotz (300). Hier schiesst Dowe allerdings zeitweise über das Ziel hinaus und unterstellt der Milieuforschung eine Heterogenitätsblindheit, die sie längst überwunden hat, wie gerade auch in Beiträgen dieser Zeitschrift immer wieder deutlich wird.

Freiburg i.Ue.

David Luginbühl

**Friedrich Wilhelm Horn/Friederike Nüssel (Hg.),** *Taschenlexikon Religion und Theologie*, 5., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 3 Bde. u. 1 Reg.bd., 1464 S.

Dass das von Erwin Fahlbusch begründete «Taschenlexikon Religion und Theologie» (TRT) seit seiner Erstveröffentlichung im Jahr 1971 nun bereits in fünfter Auflage vorliegt, mag man als Beleg für sein überzeugendes Konzept und seine Orientierung an den Bedürfnissen eines breiteren theologisch-religionswissenschaftlichen Buchmarkts sehen. Dabei durchlitt das TRT über Jahrzehnte ein Schicksal, das Enzyklopädien stets zu treffen pflegt, wenn diese nicht in regelmässigen Abständen grundlegend erneuert werden: Es wurde zum Standardwerk, mit dem ein zunehmend veralternder Erkenntnisstand popularisiert wurde. Denn in den ersten beiden Folgeauflagen wurden lediglich kleinere Verbesserungen vorgenommen, und auch die erweiterte und bearbeitete vierte Auflage von 1983 hielt an den ursprünglichen Artikeln fest. Sie wurde bis 2001 nachgedruckt und danach auch als elektronische Ressource verbreitet.

Die fünfte Auflage des TRT ist eine völlige Neubearbeitung unter neuen Herausgebern, die gleichwohl an der Zielsetzung ihres verstorbenen Vorgängers Fahlbusch festhalten, mit ihrem Werk «über die zeitgenössische Theologie und die Religionen der Gegenwart zuverlässig und umfassend zu informieren». Das Werk wurde von fünf auf drei Textbände verschlankt und auf 500 Artikel begrenzt, für die mehr als einhundert ausgewiesene Fachwissenschaftler gewonnen werden konnten. Die Länge der Artikel variiert zwischen einer und vier Druckseiten; alle Beiträge sind jeweils mit einer knappen Literaturliste versehen, die den weiteren Einstieg in das entsprechende Thema gewährleistet, und haben durchweg ein darstellerisches Niveau, das auch für theologische Laien verständlich bleibt. Neben ganz wenigen biographischen Artikeln enthält das TRT vor allem Beiträge zu Stichworten aus der Theologie und der Kirchengeschichte. Damit unterscheidet es sich deutlich von vergleichbaren neueren Enzyklopädien wie dem «Metzler Lexikon Religion» (4 Bde., 2005) und der Neuausgabe des «Neuen Handbuchs theologischer Grundbegriffe» (4 Bde., 2005), denen ein weiteres, kulturalistisches Religionsverständnis zugrunde liegt. Entsprechend finden sich im TRT viele Auskünfte etwa über kirchliche Bewegungen und Institutionen, zur Bibelwissenschaft, Exegese, Liturgie und Seelsorge; dagegen wurde auf die Aufnahme von Stichworten aus den diffusen, lebensweltlichen Randbereichen von Religion (z. B. vagierende bzw. Politische Religionen, Marxismus/Kommunismus, Schwärmertum, religiöser Film) verzichtet.

Diese Konzentration auf den «Kernbereich» von Theologie und Kirche dürfte den Bedürfnissen von Studierenden der Theologie ebenso entgegenkommen wie der relativ erschwingliche Ladenpreis des Lexikons und hebt den Wert des TRT als Hilfsmittel im universität-akademischen Kontext im Vergleich zu seinen direkten Konkurrenzwerken. Ebenfalls positiv zu vermerken ist die Repräsentation von Stichworten zu anderen Weltre-

ligionen. Freilich steht auch beim TRT das Christentum bzw. die jüdisch-christliche Tradition im Vordergrund; gleichwohl zeigt eine Vielzahl von Lemmata zu Kernbegriffen anderer Religionen das Bemühen der Verfasser, den Benutzer für einen interreligiösen Dialog vorzubereiten.

Als Manko wird man dagegen die konfessionelle Unausgewogenheit der Bände bewerten müssen, die schon bei einem Blick auf die Verfasserliste deutlich wird. Hier finden sich fast ausschliesslich Namen von evangelischen Theologen, aus deren Feder auch viele Artikel zu jenen Stichworten stammen, denen in der katholischen Theologie eine grössere Bedeutung zukommt als in der evangelischen. So findet sich etwa im Artikel «Maria, Marienverehrung» der protestantischen Theologin Silke Petersen die Aussage, dass «die überbordende Marienverehrung (...) in den Kirchen der Reformation kritisiert» wird. Dies ist entweder schief formuliert, weil gemeint ist, dass die katholische Marienverehrung in den Kirchen der Reformation als überbordend kritisiert wird, oder es ist tendenziös. Zu letzterem würde passen, dass weder im Text die jüngeren apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. erwähnt werden noch in der Kurzbibliographie auf das für den Katholizismus zentrale sechsbändige «Marienlexikon» verwiesen wird. Diese Unausgewogenheit lässt sich auch bei den biographischen Artikeln feststellen: Es finden sich Beiträge über Friedrich Schleiermacher, Karl Barth oder Rudolf Bultmann, nicht aber etwa über Ignaz von Döllinger, Karl Rahner oder Romano Guardini. Hinsichtlich des konfessionellen Ausgleichs bleibt das TRT damit hinter dem Standard anderer theologischer Enzyklopädien zurück.

München

Stefan Jordan

**Hannelore Braun/Gertraud Grünzinger (Bearb.),** *Personenlexikon zum deutschen Protestantismus 1919–1949* (=Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, hg. im Auftrag d. Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte v. Siegfried Hermle u. Harry Oelke, Reihe A, Bd. 12), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 293 S.

Die Veröffentlichungsreihe «Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte» erscheint seit 1975 in zwei Reihen (Quellen und Darstellungen). In ihren Bänden verstreut enthalten sind Biogramme bedeutender Vertreter des deutschsprachigen Protestantismus im 20. Jahrhundert. Diese tabellarisch-biographischen Abrisse bilden (in ergänzter und aktualisierter Fassung) den Grundstock zu der Sammlung von etwa 1000 Biogrammen, die nun im «Personenlexikon zum deutschen Protestantismus 1919–1949» als Einzelveröffentlichung vorliegen. Porträtiert werden Persönlichkeiten, die sich auf unterschiedliche Weise in der Zeit von Weimarer Republik, Nationalsozialismus und den Jahren vor der doppelten Staatsgründung 1949 Verdienste um den Protestantismus erwarben. Zu diesen Personen, deren Gros in den beiden Jahrzehnten vor 1900 geboren wurde, zählen zunächst Universitätslehrer und Vertreter kirchlicher Behörden, Vereine und Organisationen in leitenden Positionen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz. Hinzu kommen Leiter von Verlagen mit religiösem Schwerpunkt, Herausgeber kirchlicher oder kirchennaher Publikationsorgane sowie Politiker, deren Tätigkeiten einen Bezug zur Kirche hatten. Vereinzelt aufgenommen wurden auch religiöse Künstler. Besondere Berücksichtigung fanden Frauen, «die noch um die Position der Frau in der Kirche bzw. im Protestantismus kämpften und sich für eine veränderte Rolle einsetzten» (10).

Die Biogramme haben eine Länge von wenigen Zeilen bis zu einer knappen Seite. Regelmässig angegeben sind die Lebens- und Sterbedaten bzw. -orte der betreffenden Persönlichkeit, ihre Ausbildung (nach Abschluss der schulischen Bildung) einschliesslich erworbener akademischer Grade, ihr beruflicher Werdegang, Kriegsteilnahmen, Mitgliedschaften und Positionen in kirchlichen, kirchennahen und akademischen Institutionen,

Verbänden und Gruppierungen sowie in politischen Parteien und Verbänden, parlamentarische Wirksamkeiten, Herausgeberschaften von Periodika, (Mit-)Verfasserschaften von politischen oder theologischen Bekenntnissen sowie theologische Ehrenpromotionen. Hinzu kommen in vielen Fällen Verweise auf besondere lebensgeschichtliche Umstände (z. B. erzwungene Emigration, Beurlaubung vom Dienst, Inhaftierung, Suizid oder Ermordung). Selten zu finden sind kurze Hinweise zur spezifischen Bedeutung, wie etwa im Fall des Gewerkschaftsführers Georg Friedrich Baltrusch: «massgebliche Rolle auch in den Organen der ev. Kirche als bedeutendster Vertreter der christl. Gewerkschaften» (25).

Die Leistung des Werks besteht damit zum einen in einer «Inventarisierung» der führenden Köpfe des deutschen Protestantismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die sonst in keinem anderen kirchengeschichtlichen Nachschlagewerk so zu finden ist. Zum anderen erleichtern die datengesättigten Biogramme künftige biographische Arbeiten zur evangelischen Kirchengeschichte, indem sie durch die akribische Nennung von Funktionen (bei Professoren etwa wird sogar die theologische Subdisziplin als Tätigkeitsgebiet angegeben) und den Zeiträumen, in denen diese ausgeübt wurden, viele bislang zu leistende Archivrecherchen hinfällig werden lassen. Diese Leistungen sind auch dann nicht zu gering zu veranschlagen, wenn man noch weitere Wünsche an ein «Personenlexikon zum deutschen Protestantismus» gehabt hätte. So wäre ein Sachregister wünschenswert gewesen, über das sich etwa die genannten Anhänger der Bekennenden Kirche, der Deutschen Christen oder Unterzeichner von Bekenntnissen als Gruppe hätten erschliessen lassen. Auch Verwandtschaftsverhältnisse (etwa der Halbbrüder Heinrich und Martin Albertz) sind nicht vermerkt; ebenso wenig finden sich Angaben zu «Netzwerken» wie Freundschaften, Lehrer-Schüler-Verhältnissen oder ähnlichem. Ebenfalls bedauernswert ist, dass weder Listen mit Werken noch Sekundärliteratur zu den behandelten Personen angeführt werden.

Schliesslich zeigt auch diese Sammlung die Grenzen des Genres «Biogramm» auf, denn die wenigen qualifizierenden Hinweise in den Artikeln können nicht verhindern, dass der Leser sich durch den Blick auf den tabellarischen «äusseren Lebenslauf» kein richtiges Bild der Person und ihrer Bedeutung machen kann. So vermerkt etwa der Eintrag zu dem Theologen und Bischof Bruno Adler (1896–1954), der 1922 der NSDAP beigetreten und eine der leitenden Figuren der Deutschen Christen in Westfalen war, lapidar «1946 Versetzung i. R.». Die politische Motivation der Gründe für diese vorzeitige Versetzung des 50-jährigen in den Ruhestand kann man sich denken, angegeben wird sie allerdings nicht. Ähnliches gilt für Günther Fürle (1899–1978), der 1945 als Direktor der Kirchenkanzlei der DEK seines Amtes enthoben und ein Jahr später in den Ruhestand versetzt, aber gleichzeitig kommissarischer Leiter der Ostpfarrerversorgung wurde.

München

Stefan Jordan

**Matthias Ring, «Katholisch und deutsch». Die alt-katholische Kirche Deutschlands und der Nationalsozialismus, Bonn, Alt-katholischer Bistumsverlag, 2008, 871 S.**

Erstmals liegt jetzt mit diesem Buch eine Studie über die Geschichte der deutschen alt-katholischen Kirche im Dritten Reich vor. Es ist das Verdienst dieses Buch, dass es eine Lücke in der bisherigen historischen-politischen Forschung füllt. Wir wissen schon viel über die Rolle der protestantischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland und anderen Ländern während der Zeit des Nationalsozialismus. Über die Rolle der alt-katholischen Kirche war bisher wenig oder nichts bekannt. Matthias Ring, geboren 1963, von 2000 bis 2006 wiss. Mitarbeiter am Alt-Katholischen Universitätsseminar zu Bonn und seitdem wieder Pfarrer der alt-katholischen Kirche in Regensburg, hat

mit der vorliegenden Arbeit, mit der er am 8. Juni 2006 in Bern zum Doktor der Theologie promoviert worden ist, eine umfangreiche, mehr als 800 Seiten umfassenden, und tiefgreifenden Beitrag geleistet.

Im ersten und zweiten Kapitel gibt der Autor einen Überblick über Geschichte und Selbstverständnis der Alt-katholischen Kirche in Deutschland von 1870 bis 1930: Kaiserreich, Erster Weltkrieg und Weimarer Republik. Dabei analysiert er kurz die wichtigsten Ausrichtungen dieser Zeit: der antirömische Affekt und der Antiultramontanismus, die Hinwendung zu einem unpolitischen Katholizismus und zur Nationalkirche.

Vom dritten Kapitel ab folgt Matthias Ring Schritt für Schritt, entlang der wichtigsten Ereignisse des Nationalsozialismus die naive aber auch – wie er sie nennt – die «egoistische» Anpassung an das totalitären Regime. Ring schreibt: «Aufgrund des vorliegenden Befundes spricht meines Erachtens viel für die These vom ekklesiatischen Egoismus als Handlungsmotiv» (205). Bestimmte massgebliche Alt-Katholiken waren schon vor der Machtsergreifung 1933 für Anpassung und Annäherung an den Nationalsozialismus, weil sie hofften, dass viele Parteimitglieder der NSDAP aus dem römisch-katholischen Milieu den Weg zur «freien» alt-katholischen Kirche finden würden, weil es in diesen Jahren einen offenen Konflikt zwischen NSDAP und römisch-katholischer Kirche gab (bis 1933 war Katholiken die Mitgliedschaft in der Nazi-partei untersagt). Dieses Motiv spielte auch nach 1933 eine Rolle, neben den eher ideologischen und theologischen Motiven: Antiultramontanismus, unpolitische Kirche, Nationalkirche, Antijudaismus und Kritik des Alten Testamtes. Ausführlich beschreibt Ring die Rolle der 1934 gegründeten Katholisch-Nationalkirchlichen Bewegung (KNB). Deren Ziel war laut Satzung die Förderung der alt-katholischen Kirche als einer katholischen deutschen Nationalkirche: «In den verschiedenen programmatischen Selbstdarstellungen bekannte sich die KNB vorbehaltlos zur NS-Regierung und zu nationalsozialistischem Gedankengut wie der Rassengesetzgebung und den erbbiologischen Gesetzen» (805).

Rings imposantes Buch macht sichtbar, wie Schritt für Schritt die KNB und mit ihr die alt-katholische Kirche Mitläuferin wurden, aber auch wie naiv die führenden Persönlichkeiten der Kirche glaubten, dass das neue Regime ein positiver Staat sei, ein neuer deutscher Staat für Volk und Vaterland; und dass Hitler ein grosser und ehrlicher Staatsmann, der Krieg notwendig und die Juden undeutsch seien. Die Alt-Katholiken waren keine Täter, sondern eher naive Mitläufer. Aber wie naiv und unpolitisch kann und darf ein Mensch sein, und wann werden Naivität und unpolitische Haltung zum Politikum? Schokkierend ist die Geschichte des Auftretens Rudolf Keussens für die Utrechter Union während der zweiten Weltkonferenz der ökumenischen Bewegung für praktisches Christentum *Life and Work* vom 3. bis 18. August 1937 in Edinburgh. Anfang 1937 hatte Hitler entschieden, dass «den deutschen Geistlichen», d.h. den evangelischen Geistlichen, die Teilnahme an der Konferenz verboten war. Kirchen, die als regime-freundlich eingestuft wurden, durften in Edinburgh hingegen Präsenz zeigen. So entsandte die Vereinigung Evangelischer Freikirchen entsandten zwei Delegierte, den methodistischen Bischof Otto Melle und von baptistischer Seite Paul Schmidt. Der dritte, der entsandt wurde, war der alt-katholische Professor Rudolf Keussen (1877–1944). Die deutschen Delegierten waren vor Reiseantritt in Berlin instruiert worden und traten wie Strohmänner des Regimes auf. Matthias Ring macht sichtbar, wie diese Delegierten mit Erfolg die internationale Kritik auf Deutschland neutralisierten und später dafür belohnt wurden.

Ring skizziert in seinem vorletzten (11.) Kapitel kurz auch die Geschichte nach 1945. Die Vergangenheitsbewältigung setzte nur zögerlich und nicht grundsätzlich ein. Ring schreibt: «Die Entnazifizierung [der eigenen Leute] wurde von Kreuzer [seit 1935 Bischof der alt-katholischen Kirche] als ein notwendiges Übel betrachtet, aber nicht als Chance, das Vergangene aufzuarbeiten» (819). Über Schuld und Verantwortung wurde weniger gesprochen, ebenso wenig wie über die Shoah und den eigenen Antisemitismus.

Das beeindruckende Buch Matthias Rings ist ein wichtiger Beitrag zur Forschung über die Beziehung zwischen christlichen Kirchen und dem Nazi-Regime in Deutschland. Erstmals wird hier die Geschichte der alt-katholischen Kirche in Deutschland wissenschaftlich aufgearbeitet. Was leider fehlt, ist ein Vergleich mit den anderen Kirchen in Deutschland und mit anderen Ländern. Auch eine theoretische Positionierung im Feld der internationalen Forschung wäre wünschenswert gewesen. So setzt sich der Autor zwar mit Olaf Blaschke auseinander, nicht jedoch mit den Ansätzen von Urs Altermatt u.a. Trotz dieser Kritik sei die Lektüre sehr empfohlen.

Zevenaar

Theo Salemink

**Rainer Bendel (Hg.),** *Vertriebene finden Heimat in der Kirche. Integrationsprozesse im geteilten Deutschland nach 1945*, (=Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands. 38), Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 2008, 670 S.

In den vergangenen Jahren ist die Frage nach der Rolle der katholischen Kirche bei der Integration der deutschen Vertriebenen aus dem Osten in die deutsche Nachkriegsgesellschaft und in die Kirche selbst zu einem kontrovers diskutierten Thema der kirchlichen Zeitgeschichte geworden. Einen nicht geringen Anteil daran hat der Herausgeber dieses neuen Sammelbandes, der auf die 44. Tagung des Regensburger Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte im Sommer 2006 zurückgeht.

Während der Untertitel darauf hin deutet, dass der Band auch die oft vernachlässigten Verhältnisse in der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ) bzw. in der DDR berücksichtigt, zeigt sich bei der Lektüre, dass hier der eigentliche Schwerpunkt des Buches liegt. Das liegt vor allem daran, dass über die Hälfte des voluminösen Bandes von der Edition archivalischer Quellen eingenommen wird, die hauptsächlich aus dem Bistumsarchiv Görlitz stammen. Über 200 Dokumente geben Einblick in die unmittelbare Nachkriegszeit der Jahre 1945–1949 in einer von durchziehenden Flüchtlingen und Vertriebenen besonders beeinträchtigten Region, die innerhalb Deutschlands auch noch in anderer Beziehung eine Sonderstellung einnahm: der kleine Lausitzer Teil des Erzbistums Breslau war durch die Oder-Neisse-Linie von seinem Mutterbistum, das nun in Polen lag, getrennt worden und stellte fortan nicht nur das östlichste, sondern auch das kleinste katholische Kirchengebiet in Deutschland dar. Die deutsche Leitung des Erzbistums Breslau war nach einer Übergangsphase gezwungen, sich in die deutsch-polnische Grenzstadt Görlitz zu verlegen. Sie verfügte faktisch nur noch über ein Rumpfterritorium in einem traditionellen Diasporagebiet, dessen katholische Bevölkerungszahl sich nun durch die Vertriebenen verdoppelte. Die aus Schlesien vertriebenen Priester und Gläubigen befanden sich hier allerdings nach wie vor auf heimatlichem Bistumsgebiet, was dazu führte, dass die Bistumsleitung bei der seelsorgerlichen Betreuung der Flüchtlinge und Vertriebenen über den gesamten Klerus des Erzbistums Breslau weiter verfügen konnte. Dies war zumindest theoretisch so, denn wie nicht nur aus der Quellenedition, sondern auch aus verschiedenen Beiträgen des Sammelbandes deutlich wird, sah die Realität anders aus.

Neben den sehr faktenorientierten Aufsätzen von Svenja Hecklau über den Aufbau der Seelsorge im Gebiet Görlitz und von Beate Cwiertnia über die Einrichtung von Katechetenseminaren zeigt vor allem der instruktive Beitrag von Ulrike Winterstein über die Integration des vertriebenen Klerus, wie schwierig es war, personell die Seelsorge der Flüchtlinge und Vertriebenen zu gewährleisten. Als eine «Sonderform der Desintegration» (142) bezeichnet Winterstein den Umstand, dass ein grosser Teil der schlesischen Priester entgegen der kirchlichen Vorgabe, in der SBZ/DDR zu bleiben, weiter in die Westzonen zog. Exemplarisch dafür war der Fall des Breslauer Domkapitulars und Weihbischofs Joseph Ferche, der nach einer Zwischenstation in der SBZ 1947 seine Karriere als Weihbischof

im Erzbistum Köln fortsetzte und in Westdeutschland zum äusserst populären «*kinoffiziellen Vertriebenenbischof*» (129) avancierte. Wie der biographische Beitrag von Sebastian Holzbrecher zeigt, hatte Ferche es gezielt darauf angelegt, die SBZ verlassen und ein geeignetes Amt im Westen übernehmen zu können. In der Görlitzer Kirchenleitung erregte es angesichts der pastoralen Notsituation der Flüchtlingskirche im Osten grossen Unmut, dass der einzige Weihbischof in der ostdeutschen Diaspora «*seine eigenen Zukunftspläne über die ihm anvertrauten Menschen gestellt*» hatte (128). Dies musste als verheerendes Signal auf andere Priester verstanden werden (vgl. auch Dokument Nr. 172 der Quellenedition). Dass «*der bekannte und beklagenswerte Drang [der Priester] nach Westen ohne Rücksicht auf die zurückbleibenden Gemeinden und Gläubigen*» (31) ein wesentliches Problem der Flüchtlingsseelsorge in der SBZ/DDR darstellte und man demzufolge stärker auf die Ausbildung pastoraler Mitarbeiter setzen musste, zeigt für das Erzbischöfliche Kommissariat Magdeburg auch der Beitrag von Daniel Lorek.

Neben diesen Einzelstudien und der umfangreichen Quellenedition ist auch ein Überblicksartikel von Josef Pilvousek und Elisabeth Preuß der Rolle der katholischen Kirche bei der «*Beheimatung*» katholischer Vertriebener in der SBZ/DDR gewidmet, der auf die grossen Forschungslücken in diesem Bereich aufmerksam macht, obwohl die katholische Kirche in der DDR sich eigentlich erst aus der «*Flüchtlingskirche*» entwickelt habe.

Neben diesem deutlichen Schwerpunkt auf die SBZ/DDR gibt es nur wenige Einzelstudien, die sich mit der Lage in den Westzonen bzw. der Bundesrepublik beschäftigen. Vergleichsmöglichkeiten zum Gemeindeaufbau im Osten Deutschlands bietet die Untersuchung von Marco Eberhard zur Gemeindebildung einer katholischen Diasporagemeinde im württembergischen Nürtingen, wo sich die Zahl der Katholiken von 300 auf 2.000 erhöht hatte, die Katholiken aber weiterhin die Minderheit darstellten. Der Beitrag gibt Einblick in das nur langsame Zusammenfinden der kleinen Gruppe von alteingesessenen und der grossen Gruppe von neu hinzugekommenen Katholiken, deren religiöse Praxis sich deutlich unterschied und die zunächst für kaum «*diasporatauglich*» gehalten wurden.

Während sich die meisten Beiträge mit der innerkirchlichen Integration und der damit verbundenen neuen gesellschaftlichen Beheimatung beschäftigen, geht es nur in wenigen um die Deutungsangebote der Kirche, was die Verarbeitung und Einordnung des Schicksals der Vertreibung selbst angeht. Hier ist vor allem der Beitrag von Karolina Lang hervorzuheben, in dem es um die aus dem südlichen Ostpreussen vertriebenen Ermländer geht. Wie Lang zeigt, waren für die Identitäts- und Heimatkonstruktion dieser relativ kleinen, rein katholischen Gruppe die Äusserungen ihres Bischofs Maximilian Kaller, der 1946/47 auch «*Päpstlicher Sonderbeauftragter für die heimatvertriebenen Deutschen*» insgesamt war, massgeblich. Einen fundierten Forschungsbericht zur Biographie Kallers gibt Hans-Jürgen Karp in einem weiteren Beitrag. Bischof Kaller hatte ungewöhnlich früh und deutlich klargestellt, dass die ermländische Heimat als unwiderruflich verloren zu betrachten sei und seine Diözesanen sich ohne falsche Illusionen auf Rückkehr um einen Neuanfang in der neuen Heimat bemühen sollten. Dass diese frühe Konfrontation seiner Gläubigen mit der Realität ohne Autoritätsverlust des Bischofs einherging, begründet Lang überzeugend u. a. mit seiner damit einhergehenden heilsgeschichtlichen Deutung der Vertreibung als christliche Bewährungschance, der Sakralisierung des Vertreibungs-schicksals durch biblische und frühchristliche Vergleiche sowie einer theologisch fundierten Aufwertung der Vertriebenen als christliche Avantgarde unter den Deutschen. Durch die gleichzeitige Stabilisierung der Gruppenidentität der Ermländer durch die Fortsetzung religiöser Rituale (Wallfahrten, Marienverehrung) gelang eine vornehmlich religiöse Fundierung des ermländischen Heimatbewusstseins, die den Heimatverlust akzeptieren half und dazu führte, dass die Ermländer eine gewisse Distanz zu den landsmannschaftlich verfassten Vertriebenenverbänden hielten. Das Beispiel der Ermländer bildet ein eindrucksvolles Gegenbeispiel zu der These Christian-Erdmann Schotts, der in dem einzigen

Beitrag zur evangelischen Kirche beklagt, dass die evangelischen Kirchenleitungen Mitte der 1960er Jahre zu früh die Akzeptanz des Heimatverlusts von den Vertriebenen verlangt, und diese damit von der Kirche abgestossen und in die politisierten Landsmannschaften hineingetrieben hätten.

Zum Thema Vertriebene und Kirche gehören noch zwei Aufsätze von Thomas Scharf-Wrede und Benita Berning, die Fragen und Perspektiven der Archivsicherung katholischer Vertriebenenverbände betreffen. Konzeptuell nicht ganz schlüssig werden diese ergänzt durch einen Beitrag von Otfrid Pustejovsky zur Archivsituation in Tschechien und einen Überblick von Maria Dębowska über die Archivsituation für die polnischen Vertriebenen, die aus den polnischen Ostgebieten in die ehemaligen deutschen Ostgebiete umgesiedelt worden sind.

Quasi analog zur der im Sammelband zentralen Fragestellung berichtet Martin Zückert über ein Handbuchprojekt über Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder im 20. Jahrhundert mit dem Fokus auf neuere Ansätze zur Erforschung der Jahre 1938–1948, wo es um die Rolle der Kirchen und der Kirchlichkeit für die gesellschaftlichen Transformationsprozesse in Böhmen in den Jahren vor und nach der Aussiedlung der Deutschen geht.

Nur in den weiteren Rahmen des Buchkonzepts gehören zwei Beiträge, in denen die Rolle der Kirche und der Religiosität keine Rolle spielen. Christa Müller, Elisabeth Heidtmann und Michael Ermann stellen ein psychologisches Forschungsprojekt zu psychischen Langzeitfolgen von Kriegserfahrungen bei deutschen Kindern vor. Ausgangspunkt ist die These, dass Kriegskinder im Nachkriegsdeutschland nicht die Möglichkeit gehabt hätten, ihre Erlebnisse kommunikativ zu verarbeiten. Dieser fragliche Ausgangspunkt soll zwar ausdrücklich nicht zu Aufrechnungen mit dem Leid der Nichtdeutschen führen, die Hinwendung zum Leiden der deutschen Kriegskinder bleibt aber insofern problematisch, als sie nicht nur als «Hilfe zur Identitätsbildung der Kriegsinder» (185), sondern auch als «Entwicklungsaufrag für die nationale Identität» (178) der Deutschen verstanden wird. Ähnlich wie in diesem Beitrag findet auch in einem zweiten Aufsatz von Otfrid Pustejovsky eine inflationäre und damit nicht unproblematische Verwendung des Trauma-Begriffs statt, wenn z.B. pauschal von einer «Traumatisierung der [deutschen] Gesamtbevölkerung» (197) durch den Zweiten Weltkrieg die Rede ist. Ähnlich befreindlich wirkt Pustejovskys gegen die professionelle Geschichtswissenschaft gerichtetes Plädoyer für eine Umgestaltung der Erinnerungskultur angesichts einer «60-jährigen Geschichtsausblendung» (212) im Hinblick auf die Leiden der Deutschen. Insgesamt hätte dem voluminösen Sammelband eine Beschränkung auf Beiträge zu dem eigentlichen Schwerpunktthema gut getan.

Oldenburg

Stephan Scholz

**Sabine Voßkamp**, *Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland. Integration, Identität und ostpolitischer Diskurs 1945–1972*, (=Konfession und Gesellschaft, 40), Stuttgart, Kohlhammer, 2007, 422 S.

Nach 1945 strömten mehr als 12 Millionen Geflüchtete und Vertriebene aus dem Osten in die westlichen Besatzungszonen Deutschlands, unter ihnen etwa 45% Katholiken. Es ergaben sich enorme Probleme für die einzelnen Diözesen, deren Flüchtlingsanteil zwischen 12% bis 87% ausmachte. Eine Rückkehr der Flüchtlinge kam infolge der politischen Situation nicht mehr in Frage. Es galt nun, sie aufzunehmen, ihnen Wohnung und Arbeit zu verschaffen, sie in die neue Heimat zu integrieren. Schwierigkeiten zwischen Neuzugewandten und Einheimischen waren nicht zu vermeiden.

Neben der materiellen Not galt es auch, die seelische Not der Entwurzelung zu bekämpfen. Eine gewaltige Seelsorgearbeit der Kirche war erforderlich. Es galt, die Integration der Flüchtlinge zu befördern und das Aufkommen eines speziellen Vertriebenen-Katholizismus nach Möglichkeit zu verhüten. Auseinandersetzungen zwischen Integration/Assimilation einerseits und Konzentration auf die Herkunftskultur andererseits prägten die ersten Jahrzehnte. Die jüngere Generation assimilierte sich rasch in der neuen Umgebung, sobald die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse hiezu geschaffen waren. Die ältere Generation forcierte die Bewahrung des durch Generationen überkommenen kulturellen und volkstümlichen Erbes der angestammten Heimat. Das Vertriebenenwallfahrtswesen der Vierziger- und Fünfzigerjahre bot emotionale Anknüpfungspunkte und spirituelle Unterstützung in der Fremde. Ende der Sechzigerjahre war diese Epoche der religiösen Volkskunde zu Ende.

Bis in die Fünfzigerjahre hatten die Vertriebenenverbände beträchtlichen Einfluss in der deutschen Innenpolitik. Je besser die Hochkonjunktur in der Bundesrepublik anlief, umso mehr gerieten Fragen der «Dritten Welt» und der Kirchenkampf im kommunistischen Europa in den Vordergrund; die Vertriebenenfrage verlor an Schärfe. Kardinal Frings betrachtete anfangs der Sechzigerjahre die Integration der Flüchtlinge weitgehend als gelöst.

Mit der Zeit wurden kritische Stimmen laut, die die Verklärung der verlorenen Heimat im Osten als «Trauergesinst» auffassten und die brutalen Seiten der deutschen Ostkolonisation aufzeigten (Treblinka/Auschwitz). Ab ca. 1965 begann eine Kontroverse im westdeutschen Katholizismus um die richtige Form der Verständigung mit Polen. Am Ende des 2. Vatikanischen Konzils erfolgte der Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe, der eine Verständigung und Aussöhnung anstrebte. Mit dem Tode Pius XII (1958) und der Wahl Johannes XXIII erfolgte allmählich ein Kurswechsel in der vatikanischen Ostpolitik. Bischof Julius Döpfner in Berlin (später Erzbischof und Kardinal in München) rief am 16. Oktober 1960 mit der «Hedwigspredigt» zur Versöhnung auf, stiess aber auf starken Protest der Vertriebenen. Mehr Erfolg hatte die Denkschrift der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD 1965).

Das Einladungsschreiben der polnischen Bischöfe an den deutschen Episkopat zur Millenniumsfeier 1965 förderte die Bereitschaft zur Versöhnung. Dabei spielte der Wunsch nach einer Seligsprechung des Märtyrers Pater Maximilian Kolbe eine Rolle, die zum Ansatzen einer Völkerversöhnung genommen werden sollte.

In den Sechzigerjahren zeigten sich unter den Vertriebenen Anzeichen einer Spaltung. Während die ältere Generation an den bisherigen Vorstellungen festhielt, zeigte die jüngere Generation eher Verständnis für eine pragmatische Haltung. Die geglückte Integration der jungen Vertriebenenjahrgänge in die bundesrepublikanische Wirtschaft und Gesellschaft tat hier bereits ihre Wirkung. Ab Mitte der Sechzigerjahre kam es auch zu einer ersten Reisewelle von ehemaligen Vertriebenen nach Polen, die ein anderes Bild der alten Heimat vermittelte, das sich bis dato auf Vorkriegsfotographien und Linolschnitte beschränkt hatte. Nun sah man den schlechten baulichen Zustand der Städte und Ortschaften, die mangelnde Infrastruktur, aber dafür freundliche Einheimische. In der Politik begann das Umdenken 1966 mit der grossen Koalition Kiesinger-Brandt, die schliesslich 1969 in die Regierung Brandt-Scheel überging und zur allmählichen Aussöhnung mit Polen führte, was die Anerkennung der Oder-Neisse-Grenze durch die Bundesrepublik nach sich zog. Was Konrad Adenauer in den Vierzigerjahren im Westen erreicht hatte, schuf Willy Brandt nun im Osten. Als der deutsche Bundestag nach heftigen Debatten und mit mehrheitlicher Stimmenthaltung der CDU/CSU-Abgeordneten den Moskauer und Warschauer Vertrag am 17. Mai 1972 gebilligt hatte, zögerte der Vatikan nicht, die Neumschreibung der Diözesen im deutsch-polnischen Grenzbereich vorzunehmen. Damit war die Basis für eine dauernde Aussöhnung geschaffen.

Eine materialreiche Arbeit von enormer Dichte liegt hier vor, die einen Überblick über den langwierigen Weg der Vertriebenen in die westdeutsche Gesellschaft und zur endgültigen Aussöhnung mit Polen aufzeigt.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

**Joachim Garstecki (Hg.),** *Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen.* (=Konfession und Gesellschaft, 39), Stuttgart, Kohlhammer, 2007, 208 S.

Zum Thema «Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen» organisierte die Stiftung Adam von Trott in Imshausen (Deutschland), dem Herkunftsland des Gegners des NS-Regimes, anlässlich des 60. Jahrestages des gescheiterten Hitler-Attentates vom 20. Juli 1944 ein internationales Kolloquium «zu Ehren von Willem A. Visser 't Hooft», dem ersten Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die zwölf Beiträge dieser Tagung sind nun von Joachim Garstecki, von 2001 bis 2007 Studienleiter der Stiftung Adam von Trott, als Buch herausgegeben worden.

Im einleitenden Beitrag stellt Konrad Raiser dar, dass sowohl der Nationalsozialismus als auch der Kommunismus von der ökumenischen Bewegung als totalitäre Regimes angeprangert wurden. Im Kalten Krieg hat sich der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) jedoch auch bemüht, den eisernen Vorhang zu überwinden. Statt die kommunistische Unterdrückung entschieden zu verurteilen, hat die ökumenische Bewegung einen «Wandel durch Annäherung» gesucht. Konrad Raiser weist darauf hin, dass an der Tagung mit der nationalsozialistischen und der kommunistischen Diktatur bloss die zwei «prägnantesten Beispiele» thematisiert werden. In der Geschichte des ÖRK gab es jedoch mindestens drei weitere Felder des Widerstandes gegen unterdrückerische Herrschaft, die Kämpfe gegen den Rassismus, den Militarismus und schliesslich gegen die Ausbeutung der Armen durch das gegenwärtige Weltwirtschaftssystem.

Sechs Beiträge beleuchten den ökumenischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus. An den Beispielen von Willem A. Visser 't Hooft (Rolf-Ulrich Kunze), George Bell (Andrew Chandler), Dietrich Bonhoeffer (Keith Clements) und Adam von Trott (Andreas Schott), sowie der schwedischen Sigtuna-Gruppe (Björn Ryman) werden verschiedene Aspekte sowie die internationale Vernetzung des Widerstandes deutlich. Der Niederländer Visser 't Hooft nahm als Ökumene-Koordinator im neutralen Genf eine wichtige Position als Informationsvermittler zwischen den Widerstandsgruppen in ganz Europa ein. In Genf kam es auch zu vier Treffen europäischer Widerstandsvertreter. Eine wichtige Rolle spielte ebenfalls die schwedische Sigtuna-Gruppe vom Nordischen Ökumenischen Institut. Sie pflegte sowohl zu George Bell, dem anglikanischen Bischof von Chichester, der sich in England für die politische Unterstützung des deutschen Widerstandes einsetzte, als auch zum Kreisauer Kreis, einer der wichtigsten deutschen Widerstandsgruppen, der auch Adam von Trott angehörte, enge Beziehungen. An Dietrich Bonhoeffer schliesslich lässt sich die Verbindung der Ökumene mit dem Kampf gegen das Nazi-Regime sehr konkret verdeutlichen. Auf der Suche nach Alternativen zur deutschen Nazi-Herrschaft spielte die europäische Dimension eine wichtige Rolle. Sowohl bei den Genfer Treffen als auch in den Schriften Adam von Trott finden sich konkrete Vorstellungen davon, wie ein neues Europa auszusehen habe.

Um die europäische Ausrichtung des Widerstandes geht es auch im Beitrag Jurien A. Zeilstras. Für Ökumeniker wie Visser 't Hooft, von Trott und Bonhoeffer stellte Europa das Symbol einer Gesellschaft dar, die in der Lage war, die Konflikte zwischen den Nationen zu überwinden. Dem Christentum kam die Aufgabe zu, dafür die geistigen und moralischen Grundlagen zu liefern. Nach dem gescheiterten Hitler-Attentat und dem sich

abzeichnenden militärischen Sieg der Alliierten wurde aber immer klarer, dass es keine «europäische Einheit von innen heraus» geben würde. Aufgrund dieser Entwicklung verlor das Thema Europa in der Nachkriegszeit für die ökumenische Bewegung weitgehend seine Anziehungskraft und wurde durch das Thema Welt ersetzt. Ein triumphalistisches antikommunistisches Europa sei für Visser 't Hooft nicht mehr die Mühe wert gewesen.

Damit ist der Bogen geschlagen zu fünf Beiträgen über das Verhältnis der ökumenischen Bewegung zu den kommunistischen Diktaturen im Kalten Krieg. Dianne Kirby weist in ihrem Artikel «The impact of the Cold War on the formation of the Word Council of Churches» auf die zentrale Bedeutung des Religiösen beim Kampf gegen Hitler und vor allem gegen den Kommunismus hin. Dies zeigt sich in den Anstrengungen Trumans, mit dem Vatikan auch die ökumenische Bewegung in eine «internationale anti-kommunistische religiöse Front» einzubinden. Dieses Vorhaben sei, so Kirby, unter anderem am noch viel älteren Kalten Krieg zwischen Protestanten und Katholiken gescheitert.

Der Beitritt der orthodoxen Kirchen zum ÖRK zog eine grundlegende Änderung in der Ausrichtung dieser Institution nach sich. Öffentliche Proteste gegen die Menschenrechtsverletzungen in den kommunistischen Ländern wurden von den orthodoxen Kirchen unter dem Einfluss ihrer Regierungen blockiert. John Arnold erwähnt in diesem Zusammenhang, dass die orthodoxen Kirchen in einem Gegensatz zu den Kirchen in Südafrika oder den Vereinigten Staaten standen, die ihrerseits die Apartheid oder den Vietnamkrieg klar verurteilten.

Paul Oestreicher bringt das Dilemma der Ökumene auf den Punkt, wenn er bemerkt, dass diese durch Verteuflung des Stalinismus zur Partei im Kalten Krieg geworden wäre. Umgekehrt wäre sie aber auch durch die kritiklose Hinnahme der stalinistischen Verbrechen schuldig geworden. Die Position zwischen den Fronten hat den Handlungsspielraum der ökumenischen Bewegung eingeschränkt. Deshalb hat sie kaum Impulse zur Beendigung des Kalten Krieges gegeben und auch dem «Siegeszug des ungezügelten Kapitalismus» nur wenig entgegensezten können. Trotz allem vertritt Oestreicher die Meinung, dass die Kirchen unter den gegebenen Umständen nicht viel anders hätten reagieren können, da auch andere Optionen zu berechtigter Kritik geführt hätten.

Die letzten zwei Beiträge befassen sich mit der Aufarbeitung der Geschichte der Kirchen im Kalten Krieg. Während Laurens Hogebrink auf die interne Debatte über die Rolle der ökumenischen Bewegung eingeht, bietet Katharina Kundert einen Überblick zum aktuellen Diskussions- und Forschungsstand über die Rolle von Kirchen und Ökumene im Kalten Krieg. Sie sieht die Auseinandersetzung über die Rolle der ökumenischen Bewegung im Kalten Krieg in einer neuen Phase, betont aber angesichts der Komplexität des Themas die Notwendigkeit der internationalen Kooperation zwischen ehemals west- und osteuropäischen Ländern in der weiteren Aufarbeitung.

Die Tagungsbeiträge vermitteln einen guten Überblick über die Rolle der Ökumene im Widerstand gegen Nationalsozialismus und Kommunismus. Während der Kampf gegen den Nationalsozialismus die ökumenische Bewegung grundlegend geprägt hat, bemühte sich der ÖRK während des Kalten Krieges um eine neutralere Position. Darunter litt die klare Positionierung in Fragen der Menschenrechte, obwohl diese ab den 80er Jahren zu einem zentralen Anliegen des ÖRK wurden. Um den ökumenischen Widerstand gegen Nationalsozialismus und Kommunismus in seinem Kontext zu sehen, wäre ein Vergleich mit den Positionen des Vatikans aufschlussreich gewesen. Vor allem die harte Position gegenüber dem Kommunismus stellt einen klaren Kontrast zur Haltung des ÖRK dar. Im Hinblick auf die gegenüber dem ÖRK vorgebrachte Kritik wäre dieser Vergleich wünschenswert gewesen.

Freiburg i.Ue.

Stephan Tschirren

**Michael Fellner**, *Die katholische Kirche in Bayern 1945–1960. Religion, Gesellschaft und Modernisierung in der Erzdiözese München und Freising*, (=Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 111), Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 2008, 353 S.

Langsam kommt die Katholizismusforschung aus dem «Dauerbrenner» Katholische Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus heraus und erarbeitet sich sukzessive neue Themenfelder und Epochenabschnitte. Die Nachkriegszeit bis zum Beginn des II. Vatikanums drängt sich hiefür auf. In dieser Zeit wandelt sich Bayern von einer Agrar- in eine Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen positiver wie negativer Art.

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Beschreibung katholischer Lebensverhältnisse in Bayern. Drei Regionen des Erzbistums werden untersucht: Die ländlich geprägte Region Ebersberg, das Dekanat Berchtesgaden als touristisch geprägte Region und die Millionenstadt München. Dabei sind deutliche Einflüsse der Forschungsmethode von Urs Altermatt und seiner Freiburger Schule (Schweiz) festzustellen, der sich seit den 1980er Jahren um die Beschreibung katholischer Lebenswelten bemüht. Eine breite Quellenlage ermöglichte diese Arbeit: Die Seelsorgeberichte der einzelnen Pfarreien, die Gesamtseelsorgeberichte der Dekanate sowie die Protokolle der Pastoralkonferenzen ergeben reiches Material und dokumentieren die Arbeit solide.

1945 ist der Endpunkt einer zwölfjährigen harten Auseinandersetzung mit dem totalitären nationalsozialistischen Regime. Der Autor ist der Meinung, dass es sich 1945 nicht um die Stunde Null gehandelt habe, auch wenn Brüche und Zäsuren vorgekommen seien. Klerus und Pfarreicaritas gewannen neue Bedeutung, da ein grosser Zustrom von Hilfsbedürftigen zu betreuen war. Die Hoffnung, dass mit dem Ende der Naziherrschaft eine Rechristianisierung einsetze, erwies sich bald als Illusion. Grosse Veränderungen ergaben sich in der konfessionellen Karte infolge des Flüchtlingsstromes. Mentalitätsunterschiede führten oft zu Spannungen zwischen Einheimischen und Flüchtlingen. 1952 erfolgte ein Generationenwechsel in der Erzdiözese. Nach dem Tode des katholischen «Urgesteins» Kardinal Michael Faulhaber übernahm Erzbischof Joseph Wendel die Führung der Erzdiözese. Er war ein Verfechter der Liturgischen Bewegung, und er schuf ein Seelsorgeamt und gründete die Katholische Akademie.

Der Befund in den drei ausgewählten Regionen ist unterschiedlich. Im ländlich geprägten Ebersberg herrschte grosse Stabilität in der Seelsorge. Ab den 1950er Jahren motorisiert sich die Bevölkerung und die Mechanisierung in der Landwirtschaft hält Einzug. Infolge der Schaffung von Arbeitsplätzen in der Industrie entsteht die Pendlerproblematik. Die Organisation der Landvolk- und Landjugendbewegung setzt ein, um das christliche Gepräge der Dorfgemeinschaften zu festigen.

Anders stellt sich die Lage in der Fremdenverkehrsregion Berchtesgaden dar. Seit 1933 hatte dort ein starker Nazieinfluss wegen des «Berghofes des Führers» auf dem Obersalzberg geherrscht. Kirchliche Einrichtungen wurden in jener Zeit beschlagnahmt. Eine allmähliche Konsolidierung setzte erst nach der Währungsreform 1948 ein. Ab 1950 erfolgte ein starker wirtschaftlicher Aufschwung dank des aufkommenden Fremdenverkehrs. Er brachte Verdienst in die Gegend und verhinderte die Abwanderung.

München stieg nach dem Zweiten Weltkrieg zur Millionenstadt auf. Spärlich besuchte Gottesdienste, eine hohe Zahl von Kirchenaustritten und überalterte Gemeindestrukturen prägten das Bild. Im Zeichen des Kalten Krieges erfolgten Verlegungen von Industrieanlagen in den Raum München. Dadurch bedingter verstärkter Wohnungsbau förderte das Grossstadtgepräge. Diese Neubaugebiete waren pastoral unversorgt, während sich das Zentrum entleerte. Kardinal Joseph Wendel betonte ab 1952 eine nüchterne Amtsführung und verfolgte zähe das Projekt der Wiederverchristlichung Münchens mit dem Konzept der Milieumission, der Münchner Stadtmission und mit dem Eucharistischen Weltkon-

gress (EWK) in München 1960. Die Idee der Stadtmission wurde durch das Beispiel des EWK Rio de Janeiro 1955 angeregt, den Wendel als Leiter der deutschen Delegation besucht hatte. Sie wurde gründlich vorbereitet. In speziellen Kursen erfolgte die Schulung von Laienmitarbeitern, bekannte Persönlichkeiten wie P. Leppich SJ wirkten als Straßenmissionare. Die Mission fand im Frühjahr 1960 in je drei dreiwöchigen Wellen statt. Die Erfolgsbeurteilung blieb zwiespältig. Die bisherige Form der Volksmission hatte das Ziel nicht erreicht, obschon gewisse Fortschritte feststellbar waren. Das liturgische Anliegen erfuhr eine Förderung, in der Homiletik gelang der Wandel von der Droh- zur Frohbotschaft. Als Gewinn wurde die Rekrutierung von 10'000 aktiven Laienhelfern verbucht.

Der Eucharistische Weltkongress in München löste das bisherige Modell, die feierliche Prozession mit dem hl. Sakrament, durch die öffentliche Feier der hl. Messe ab. Diese Grossveranstaltung stellte für die Erzdiözese München und Freising eine wichtige Zwischenstation auf dem Weg zum II. Vatikanum (1962–1965) dar.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

**Manfred Spieker**, *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts*, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 2. erweiterte Auflage, 2008, 291 S.

Manfred Spiekers Buch beschreibt eine spannende Periode der jüngeren deutschen Katholizismusgeschichte. Im Zentrum steht ein schwerer innerkirchlicher Konflikt um die Beteiligung der katholischen Kirche an der staatlich geregelten Schwangerschaftskonfliktberatung. Dieser Konflikt erschütterte die Kirche in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre und führte auf seinem Höhepunkt zur Spaltung der Deutschen Bischofskonferenz. Die Geschichte des Konflikts reicht derart nahe an die Gegenwart, dass das Buch von Spieker Teil davon wird; dies umso mehr als der Autor einer der beiden Konfliktparteien nahe steht. Der Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Osnabrück ist Mitglied im Herausgeberbeirat der «Zeitschrift für Lebensrecht», die von der in den 1980er Jahren gegründeten «Juristen-Vereinigung Lebensrecht e.V.» herausgegeben wird. Seine Untersuchung ergreift Partei, wobei sie sich implizit an die katholischen Befürworter einer kirchlichen Mitwirkung im staatlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung richtet. Sie will Illusionen zerstören; in erster Linie die realitätsfremde Vorstellung vieler Katholiken, dass die aktuelle deutsche Abtreibungsgesetzgebung dem Schutz des ungeborenen Kindes dient. Dieses Ziel sollte das mit Biss geschriebene Buch erreichen können, so es denn vom anvisierten Publikum gelesen wird. Denn der Autor bietet mit seiner Untersuchung die Grundlage für einen Lösungsansatz, den er mit dem Dreischritt «Sehen – Urteilen – Handeln» umschreibt (252). «Am Anfang der Wende zu einer Kultur des Lebens (...) hat die kompetente Diagnose der Rechtslage in Deutschland und der Funktion des Beratungsscheins zu stehen», erklärt er (255).

Folgerichtig beginnt Spieker seine Untersuchung mit einer detaillierten Darstellung der Entwicklung der rechtlichen Regelungen des Schwangerschaftsabbruchs seit 1970. Insgesamt beschreibt er vier Reformen der deutschen Abtreibungsgesetzgebung, also des berühmten § 218 StGB, unter Berücksichtigung der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, der Rechtsprechung der Zivilgerichte und des Sozialversicherungsrechts. Im ersten Drittel des Buches entsteht das Bild eines Landes, in dem der Schutz des ungeborenen Lebens zugunsten der Selbstbestimmung der schwangeren Frau nach und nach entscheidend geschwächt wurde. Der Autor thematisiert die Reaktion verschiedener katholischer Akteure auf die Liberalisierungsbestrebungen, so insbesondere das Engagement der Bischöfe und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK). Dabei stellt er fest, dass der Kirche in den 1980er Jahren allmählich der Partner in der Politik abhanden kam, weil grosse Teile der CDU/CSU nicht mehr zur Verteidigung des Lebensrechts be-

reit waren. Die gesetzgeberische Entwicklung gipfelte im Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz von 1995, das nach Spieker einen Paradigmenwechsel im Strafrecht markierte: Mit dem Wechsel vom Indikationenmodell zur Fristenregelung mit Beratungspflicht sei die Vorstellung verbunden, das ungeborene Leben könne durch Beratung und soziale Hilfen bei gleichzeitiger Straflosigkeit der Abtreibung besser geschützt werden als durch die Androhung strafrechtlicher Sanktionen gegen die Schwangere und den abtreibenden Arzt. Spieker teilt diese Ansicht nicht, sondern weist vielmehr auf die neue Funktion der Beratung hin: Als Alibi-Beratung ermögliche sie in erster Linie einen straffreien Zugang zur Abtreibung, während der Beratungsschein als Tötungslizenz zu qualifizieren sei.

Bereits 1993 zeichnete sich der innerkirchliche Konflikt der Jahre 1995 bis 1999 ab, den Spieker im zweiten und umfangreichsten Teil des Buches in aller Ausführlichkeit behandelt. Dabei greift er auf unterschiedliche Quellen zurück und lässt den Leser am Briefwechsel zwischen Rom und den deutschen Bischöfen teilhaben. Zunächst macht der Autor jedoch klar, dass die Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs die Kirche mit solch fundamentalen Fragen konfrontiere wie den Grenzen des «Mehrheitsprinzips» und der «Kooperation mit einer Rechtsordnung, die Verbot und Erlaubnis der Abtreibung so miteinander verquickt, dass – zumindest auf den ersten Blick – nicht deutlich wird, ob sie dem Lebensschutz Ungeborener oder der Selbstbestimmung abtreibungswilliger Schwangerer» dienen wolle (111). Eine wichtige Rolle in der Argumentation spielt das kritische Kapitel über die Tätigkeit der katholischen Beratungsstellen. Mit der Beschreibung des Konflikts geht eine Charakterisierung der Konfliktparteien einher. Im einen Lager befanden sich die Mehrheit der Deutschen Bischofskonferenz mit Bischof Lehmann als ihrem Vorsitzenden, das Präsidium des ZdK sowie eine deutliche Mehrheit der Laien. Diese Gruppe leistete subtilen, aber hartnäckigen Widerstand gegen Papst Johannes Paul II. und die Glaubenskongregation unter Kardinal Ratzinger, die eine Minderheit der deutschen Bischöfe, des ZdK und der Laien hinter sich scharten. Die Wurzel des Konflikts ist in einer unterschiedlichen Beurteilung sowohl des gesetzlichen Beratungskonzepts als auch der Mitwirkung der Kirche im staatlichen Beratungssystem zu suchen. Dabei lautet die strittige Frage: Darf sich die katholische Kirche an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung beteiligen, wenn der Nachweis, d.h. der Beratungsschein, nach dem Willen des Gesetzgebers die wesentliche Voraussetzung für eine straflose Abtreibung ist? Die Gruppe um Bischof Lehmann verirrte sich nach Spieker immer stärker in einer realitätsfremden «Apologie» des staatlichen Beratungssystems, während der Papst seit 1995 eine Neudeinition der kirchlichen Beratungstätigkeit mit Verzicht auf die Abgabe des Beratungsscheins forderte. Die Analyse der bischöflichen Verlautbarungen und der Briefe zuhanden Roms sowie die Haltung gegenüber Kritikern des Scheins lassen den deutschen Episkopat in äußerst negativem Licht erscheinen.

Vergleichsweise kurz, aber aufschlussreich ist der dritte, analytische Teil, in dem Spieker vor allem den Ursachen des Konflikts auf den Grund zu gehen versucht. Dies gelingt ihm, indem er im ersten Kapitel die Bedeutung des Beratungsscheins aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet: aus Sicht der Rechtswissenschaft, der Moraltheologie, der Sozialetik, der Pastoraltheologie und der Philosophie. Hier kann er jeweils die Sichtweise der Konfliktparteien aufeinanderprallen lassen und die Argumentation der gegnerischen Seite widerlegen. Das Kapitel ist argumentativ geschickt aufgebaut: Am Anfang der Einsicht und der von Spieker erhofften Umkehr steht die faktengetreue und scheuklappenfreie Interpretation der Rechtslage. Sehr interessant ist auch das zweite Kapitel über die politischen Dimensionen des Konflikts, weil der Beitrag der CDU/CSU an der Genese des Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetzes von 1995 und seine Folgen aufgedeckt werden. Spieker diagnostiziert nachvollziehbar eine Verstrickung weiter Teile der katholischen Kirche Deutschlands in das, was er einen «Kontinuitätsbruch christdemokra-

tischer Politik» (242) nennt. Die «Einbindung in das System Kohl» (246) hatte nach Ansicht des Autors zur Folge, dass die Kirche ihr Wächteramt gegenüber Staat, Gesellschaft und Politik im Bereich des Lebensschutzes nicht mehr wahrzunehmen vermochte.

Im Mittelpunkt des vierten Teils, um den die Neuauflage ergänzt wurde, stehen die Auseinandersetzungen um den Beratungsverein «Donum Vitae». Gegen Ende 1999 ordneten sich die deutschen Bischöfe mehr widerwillig als überzeugt dem ultimativen Entscheid von Papst Johannes Paul II. vom 3. Juni 1999 unter und kündigten den Ausstieg der katholischen Beratungsstellen aus der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung und damit den Verzicht auf die Abgabe des umstrittenen Beratungsscheins an. Zu diesem Zeitpunkt hatte das ZdK bereits den Verein «Donum Vitae» gegründet, der eine Fortführung der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung entgegen den Anweisungen des Papstes ermöglichen sollte. Dieser in gewissen Ländern staatlich geförderte Verein bleibt bis heute Gegenstand von Kontroversen zwischen Rom und dem deutschen Episkopat, da die Mehrheit der deutschen Bischöfe Mühe hat, sich von diesem «Spaltpilz im deutschen Katholizismus» (278) zu distanzieren.

Alles in allem lässt sich sagen: Trotz (oder vielleicht gerade wegen) ihres normativen Ansatzes leistet die Untersuchung von Spieker einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der jüngsten innerkirchlichen Auseinandersetzungen in der Frage der Abtreibungsgesetzgebung, der für alle an Religions- und Kirchengeschichte sowie an der spezifischen Thematik Interessierten spannende Einblicke und Erkenntnisse ermöglicht.

Rapperswil

Barbara Ludwig

**Siegfried Hermle/Claudia Lepp/Harry Oelke (Hg.),** *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, (=Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Band 47), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 408 S.

Der vorliegende Band enthält die Beiträge einer Tagung, die im Oktober 2005 von der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte durchgeführt wurde. Im Zentrum stehen die Berührungsflächen und Auseinandersetzungen zwischen den evangelischen Kirchen und den sozialen Bewegungen der sechziger und siebziger Jahre. Die Friedensbewegung wird aus unerfindlichen Gründen nicht behandelt, obwohl sie im Untersuchungszeitraum organisatorisch und von der kulturellen Orientierung her ein stärkeres protestantisches Profil aufwies als alle anderen sozialen Bewegungen. Ein solches Vorgehen erfordert die Einbeziehung sozial- und kulturwissenschaftlicher Fragestellungen, und der vorliegende Band ist auch deshalb bemerkenswert, da er für die zeitgeschichtliche Forschung zur evangelischen Kirche eine aus- und nachdrückliche Öffnung zu sozialhistorischen Ansätzen markiert.

Der Band ist in vier Sektionen untergliedert. Zu Beginn diskutieren Hugh McLeod, Wolf-Dieter Hauschild und Dieter Rucht Entwicklungstendenzen von Religion, evangelischer Kirche und sozialen Bewegungen. Die Beiträge in der nächsten Sektion behandeln die Auseinandersetzung westdeutscher Studentengemeinden mit den Protesten nach 1968 (Angela Hager) und die positive Bezugnahme von Protestanten in der DDR auf den Prager Frühling (Marc-Dietrich Ohse). Helga Kuhlmann gibt einen Überblick über die unter dem Einfluss der Frauenbewegung seit 1968 zur Zulassung der Frauenordination führenden Entwicklungen. Sie erörtert einige der institutionellen und theologischen Kontexte, die diesen nachgerade revolutionären Wandel ermöglicht haben. Ähnliches tut in knapper Form für die schlagwortartig als «sexuelle Revolution» beschriebenen Prozesse Simone Mantei. In zwei gehaltvollen Beiträgen beschreiben Reinhard Frieling und Roland Spliesgärt die seit der Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968 auch unter Protestanten intensive Beschäftigung mit Fragen der Dritten Welt sowie die Rezep-

tion der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, und zwar sowohl ihrer evangelischen wie der katholischen Vertreter. Spliesgart weist auf die «radikale Mythenbildung» (202) über die Gesellschaften der Dritten Welt hin, die dieser Rezeption zugrunde lag.

Die Sektion «Institutionen und Personen» enthält drei materialreiche Beiträge. Harald Schroeter-Wittke beschreibt in einer dichten kulturhistorischen Analyse die Wandlungen der Evangelischen Kirchentage, die bereits in den fünfziger Jahren einen «Event-Charakter» aufwiesen, und dann nach einer Stagnationsphase seit 1975 mit dem «Markt der Möglichkeiten» ein «Instrument der Partizipation» schufen, mit dem der Kirchentag sich zu einer «Messe» wandelte (220). Schroeter-Wittke ist darin zuzustimmen, dass die liturgischen und performativen Details der auf den Kirchentagen geschaffenen Erlebniswelt genauer zu analysieren bleiben, um die Anziehungskraft dieser Form massenhafter Interaktion genauer verstehen zu können. Claudia Lepp beschreibt Helmut Gollwitzer als «Dialogpartner der sozialen Bewegungen», was durch seine positive Einstellung zum demokratischen Sozialismus erleichtert wurde, während Gollwitzer den als Antizionismus verbrämten Antisemitismus der Neuen Linken, und hier insbesondere von Ulrike Meinhof, konsequent kritisierte. Norbert Friedrich schildert den in Hamburg lehrenden Ethiker und Dogmatiker Helmut Thielicke als «Antipoden» der 68er, was durch seine Rolle als «Verteidiger der alten Ordinarienuniversität» (257) gut erklärt werden kann. Gewünscht hätte man sich eine bessere Erläuterung dessen, was Thielicke in einem Nachruf auf Karl Barth gemeint hat, wenn er dessen Theologie als Beitrag zur «Soziologisierung und Politisierung» (248) doch wohl auch oder gar vornehmlich der evangelischen Kirche kritisierte.

Die Beiträge der Sektion «Strukturen und Frömmigkeitsformen» sind wohl die analytisch ergiebigsten des Bandes. Während Peter Bubmann den zunehmenden Einfluss der Popkultur auf die Kirchenmusik dieser Dekaden aufzeigt und damit auch wichtige Fragen nach der Kohärenz und Pluralisierung liturgischer Stile aufwirft, weist Siegfried Hermle auf die Grenzen der evangelikalen Offensive hin, die sich gegen die durch liturgische Reformen und eine angeblich zur Verwirrung der Geister beitragende Universitätstheologie positionierte, sich aber nicht von den institutionellen Strukturen der Landeskirchen zu lösen vermochte und deshalb bald wieder an Bedeutung verlor. In einem faszinierenden Aufsatz beschreibt Peter Cornehl die seit 1968 in Köln und anderen Städten abgehaltenen Politischen Nachtgebete, die Dorothee Sölle in das Licht einer breiten Öffentlichkeit katapultierten, eine wichtiger Anlass für den evangelikalen Protest waren und die, darauf weisen auch andere Beiträge hin, trotz ihrer bis 1972 zeitlich begrenzten Dauer als Faktor und Katalysator des Wandels in den evangelischen Kirchen der Bundesrepublik kaum zu überschätzen sind. Cornehl weist auf die Grenzen dieses Projekts der «Politisierung der Gewissen» hin (277), das sich trotz der hochaktuellen Themen in seiner Wortlastigkeit und seinen «antipietistischen Affekten» gegen eine offenere und dramatisch aufladbare Gebetsgemeinschaft ganz bewusst vom «Wärmestrom» abschnitt, den eine liturgische Form benötigt, die auf Kontinuität und Dauer angelegt ist. Jan Hermelink schliesslich zeigt in einem überaus perspektivenreichen Beitrag auf, wie die evangelischen Kirchen als Organisation durch Professionalisierung und Regionalisierung ihrer Dienste sowie durch ein treffend als «Prinzip stuktureller Addition» (S. 300) bezeichnetes Anlagern neuer bürokratischer Strukturen an den tradierten Kern auf die vielfältigen Herausforderungen der innerkirchlichen Kontestation und der gesellschaftlichen Differenzierung reagierten.

Fazit: Nicht nur durch vielen analytisch präzisen, weiterführenden und jeweils auch Forschungsdesiderate aufzeigenden Beiträge, sondern auch durch den Abdruck der von Hartmut Lehmann und Detlef Pollack mit Berichten eingeleiteten Schlussdiskussion eröffnet dieser Band viele wichtige und heuristisch ergiebige Perspektiven für die weitere Erforschung der Jahre von 1960 bis 1980 als einer von der Herausforderung durch soziale Bewegungen bestimmten Umbruchphase der evangelischen Kirchengeschichte.

Sheffield

Benjamin Ziemann

*Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung*, 124 (2006), Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2006, 260 S.

Der rührige Verein für Geschichte des Bodenseeraumes gab für das Vereinsjahr 2006 sein 124. Vereinsheft heraus, das mehrere Aufsätze umfasst, welche die schweizerische Nachbarschaft direkt oder indirekt betreffen. Auf besonderes Interesse stösst der Beitrag von Paul Oberholzer über die hochmittelalterliche Bautätigkeit im Territorialgebiet des Klosters St. Gallen. Der Verfasser gewann überraschende Informationen aus Interlinear- und Randvermerken von Jahrzeitbüchern, Kalendarien und anderen Verzeichnissen, die sich wohl in keinen anderen Quellen finden lassen. Theres Flury beschäftigt sich mit dem Ende der Fürstabtei St. Gallen und sucht insbesondere die Wege und Umwege der letzten Mönche nach der Aufhebung der über tausendjährigen Abtei 1805 zu erhellen, was mit den direkt betroffenen 74 Konventualen (57 Patres, 16 Laienbrüder, 1 Frater Professus) geschah. Von Interesse ist besonders das Schicksal von Pater Ildefons von Arx (1755–1833), der als Geschichtsschreiber und Bibliothekar in die Geschichte einging und als letzter Chronist des Klosters St. Gallen wirkte. Ulrike Laube macht interessante Überlegungen zur Entstehungsgeschichte des Konstanzer Münsters. Ulf Wendler spürt dem weitgehend vergessenen Dichter Wilhelm Rothacker (1827–1859) nach, der eine gewisse Rolle im nachrevolutionären Baden um die Mitte des 19. Jahrhunderts gespielt hat. Nach der Niederlage der badischen Revolutionsarmee 1849 floh er in die Schweiz und veröffentlichte in Herisau seine radikal gesinnten «Alten und Neuen Gedichte» und verbaute sich damit die Möglichkeit einer Rückkehr nach Baden. Er wanderte nach den USA aus und starb dort mit 32 Jahren. Barbara Vannotti beschäftigte sich mit dem Lebenslauf der spätmittelalterlichen Magdalena Peyer von Hagenwil, einer entlaufenen Nonne, die es bis zur Schlossherrin brachte. Fabian Brändle widmet seine Arbeit dem Spannungsverhältnis zwischen Demokratie und Oligarchie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Appenzell-Ausserrhoden.

Das Heft 124 des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung erweist sich als echte Klammer für alle historisch Interessierten der verschiedenen angrenzenden Gebiete.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

**Frido Mann**, *Achterbahn. Ein Lebensweg*, Hamburg, rowohlt, 2008, 382 S.

Das Titelfoto zeigt den heute 68-jährigen Frido Mann, den «Lieblingsenkel» Thomas Manns, in wohltuender Gelassenheit, ja Heiterkeit. Ein versöhnliches Bild angesichts der Autobiographie, die mitunter Züge einer schmerzhaften therapeutischen Anamnese trägt. In acht durchkomponierten Kapiteln, in einer unprätentiösen Sprache und mit verblüffender Ehrlichkeit nimmt uns der Autor mit auf die Achterbahn-Fahrt durch sein Leben.

1940 wird Frido Mann im kalifornischen Exil geboren, als Sohn von Michael Mann, dem jüngsten der sechs Kinder Thomas und Katia Manns. Schon die Kindheit Fridos ist geprägt vom ständigen Wechsel der Orte, Schulen, Internate und Bezugspersonen. Kalifornien, Österreich und schliesslich die Schweiz sind die Wohnorte des Adoleszenten. Die Eltern Michael und Gret Mann (geborene Moser, aus einer Schweizer Industriellen-Familie stammend) entziehen sich den beiden Söhnen Frido und Toni auf irritierende Weise. Der zu unkontrollierten Ausbrüchen neigende Vater Michael widmet sich seiner Musikerkarriere als Bratschist, später seinen Germanistikstudien; die Mutter Gret zeigt sich äusserst gefühlskalt. Die Grosseltern Thomas und Katia Mann werden für Frido prägender als die eigenen Eltern. Zu den berührendsten Passagen des Buches zählen die Erlebnisse im Haus der Grosseltern im kalifornischen Pacific Palisades, später im Zürcherischen Kilchberg. Thomas Mann wird für den Enkel zum eigentlichen «Übervater», das

belegen nicht nur die zahlreichen Fotos, sondern auch die immer wieder eingefügten Tagebucheintragungen Thomas Manns über sein «Söhnchen» Frido. Der Grossvater ist seinem Enkel liebevoll zugewandt. Doch die Zuwendung erweist sich für Frido als zutiefst ambivalent. Am nachhaltigsten beschäftigt den Enkel die Tatsache, dass sein Grossvater ihn in der Figur des Nepomuk Schneidewein im Roman «Doktor Faustus» grauenhaft sterben lässt. Dies empfindet Frido als «Stigma», als «Verletzung», die ihn unterschwellig durch sein ganzes Leben verfolge (vgl. 61f.). Das Dasein als Lieblingsenkel erweist sich als schwierig, es ist Segen und Fluch zugleich.

Frido Mann ist ständig dabei, sein Eigenes zu finden, seine eigene Lebensspur aufzunehmen. Nach dem Abitur studiert er Musik in Zürich und Rom, worin noch eine gewisse Kontinuität zu seinem Musiker-Vater aufscheint. Mit dem anschliessenden Studium der katholischen Theologie verlässt er aber bewusst die vorgebauten Spuren der Familie Mann. Nach seiner theologischen Promotion wendet er sich der Psychologie zu, offensichtlich auch in der Absicht, die unbewussten Familienstrukturen noch deutlicher ins Bewusstsein zu heben. Er arbeitet als Klinischer Psychologe, bringt es in der Psychologie bis zur Habilitation (Münster 1981) und Professur, bevor er sich in den neunziger Jahren ganz dem Schreiben widmet. Dies ist, kurz gerafft, der erstaunliche akademische Weg Frido Manns, der nicht der inneren Logik entbehrt, wenn man seinen sensiblen Deutungen der persönlichen Motive und der zeitgeschichtlichen Umstände folgt.

Dieses Buch lässt mehrere Perspektiven zu. Es erlaubt neue und erfrischende Blicke auf die illustre Familie Mann, auf den Patenonkel Golo, auf Eri, Moni, Medi und all die anderen berühmten Familienmitglieder und namhaften Gäste. In diesem Sinne ist es von hohem Interesse für die Mann-Forschung. Ein Personenregister erleichtert die gezielte Suche. Das Buch erlaubt aber auch eine psychologische Deutung im Sinne eines exemplarischen Loslöseprozesses. Indem es auch das Verletzende der Vergangenheit genau betrachtet, lehrt es die «Kunst des Loslassens» (vgl. 11).

«Achterbahn» ist schliesslich auf erstaunliche Weise auch eine religiöse Biographie. Markant etwa die Schilderung des mysteriösen Widerfahrnisses auf dem zugefrorenen Zürichsee, der darauf folgende «Ausbruch» aus der Familie mit Konvertiten-Unterricht im Jesuitenhaus und Hinwendung zum katholischen Glauben. Nach dem Studium der katholischen Theologie in München und einer Promotion bei Heinrich Fries über «Das Abendmahl beim jungen Luther» wird Frido Mann, auf Vermittlung seines Freundes Leo Karrer (dem nachmaligen Pastoraltheologen in Fribourg), für zwei Jahre wissenschaftlicher Assistent bei Karl Rahner in Münster. In dieser Zeit hatte er sich aber bereits innerlich von der Theologie ab- und der Psychologie zugewandt. In jüngerer Vergangenheit scheint die religiöse Thematik wieder stärker zu erwachen. Frido Mann sieht in Hans Küngs Projekt «Weltethos» ein überzeugendes Konzept.

Man mag sich über diese Anknüpfung an ein abstraktes weltweites Ethos wundern. Offensichtlich sucht Frido Mann, der seine Familie und insbesondere seinen Vater als «zerrissen» erlebte, in allem das Verbindende, auch das Verbindende zwischen den Religionen und Kulturen. Davon zeugen seine Projekte in Prag und Brasilien. Das Verbindende suchte er nach der Scheidung auch wieder zu seiner «Frau C.» (Christine Heisenberg, Tochter des Physikers Werner Heisenberg), mit der er heute abermals verheiratet ist. Den Epilog des Buches bildet ein Gespräch mit dem gemeinsamen Sohn Stefan. Leider enttäuscht dieser Epilog durch eine etwas schlichte Weltverbesserungsrhetorik.

Insgesamt eine faszinierende Autobiographie, die sich spannend liest und von hohem literaturgeschichtlichem, theologischem und psychologischem Wert ist.

Triesenberg

Günther Boss

**David Domke/Kevin Coe, *The God Strategy. How Religion Became a Political Weapon in America*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2008, 240 S.**

Eine Vielzahl an öffentlichen Reden amerikanischer Präsidenten seit Franklin D. Roosevelt haben die Kommunikationswissenschaftler David Domke und Kevin Coe in *The God Strategy* akribisch analysiert, um die These des «religious turn», d.h. die Auflösung des von den Gründungsvätern der amerikanischen Verfassung errichteten «wall of separation» seit der Reagan-Ära empirisch zu belegen. Dabei interessieren sie sich nicht für die Inhalte der religiösen Diskurse, sondern für die Häufigkeit religiöser Referenzen und Begriffe.

Das Buch beginnt mit einem historischen Abriss, der die obligatorischen Wegmarken amerikanischer Erweckung im 20. Jahrhundert abschreitet: vom «Scopes-Trial» über den «New Deal», die McCarthy-Ära, die «Crusades» Billy Grahams, die Urteile gegen das Schulgebet und gegen das Abtreibungsverbot, die der Oberste Gerichtshof fällte, bis zur religiös-politischen Bewegung «Moral Majority».

Im Anschluss widmet es sich der religiösen Semantik der Präsidenten. Domke und Coe gelingt es überzeugend anhand von Statistiken nachzuweisen, dass Reagans Nominierungsrede im Juli 1980, die mit der berühmt gewordenen Formel «God bless America» endete, eine Überschreitung der Linie bedeutete, welche bis dato die Trennung von Staat und Kirche markiert hatte. Mit Reagans öffentlichem Bekenntnis und der Beschwörung eines göttlichen Willens, der die Geschicke des Landes lenke, war eines der wesentlichen Merkmale der *God Strategy*, die fortan vor allem die republikanische Politik verfolgte, erfüllt.

Als weitere Merkmale dieser Strategie nennen die Autoren das präsidiale Handeln im Gestus eines politischen Priesters unter Verwendung der Sprache der Gläubigen. Dies werde zumeist vor kirchlichen Gemeinden oder religiösen Versammlungen praktiziert.

Die Einbeziehung wichtiger religiöser Symbole, Praktiken und Rituale in öffentliche Auftritte, etwa der US-Flagge als quasi-religiösen Erinnerungsort und das Aufsuchen von Symbolstätten und kirchlichen Gemeinden in sogenannten «Pilgrimages» wird als ein weiteres Kennzeichen der *God Strategy* dargestellt. So habe besonders Bill Clinton öffentlichkeitswirksam Gottesdienstbesuche genutzt, um religiöse Wähler von seiner Frömmigkeit zu überzeugen.

Ein vierter Aspekt ist die Integration moralpolitischer Leitthemen in die öffentliche Repräsentation. Das geschah etwa bei den Republikanern, welche 1984 ihr kategorisches «Nein» zur Abtreibung in ihr Parteiprogramm schrieben: «With Republicans antiabortion position made crystal clear, religious conservatives had found a home – and the GOP had an electoral base.» (116)

Das letzte Kapitel konzentriert sich weniger auf die Präsidenten, als auf die Strategien der Parteien im Allgemeinen und das Wahlverhalten religiöser Gruppen im Besonderen. Vor allem die Republikaner hätten versucht von der zunehmenden Politisierung der religiösen Rechten seit den 1970er Jahren zu profitieren, die durch zahlreiche öffentliche Diskussionen ausgelöst wurde, etwa um Abtreibung, die gescheiterte Verabschiedung des Equal Rights Amendment (ERA), die Ausrichtung der Familienpolitik, den Schutz der Ehe und die Bekämpfung von Homosexualität und die zunehmende Kritik an der Judikative. Doch habe sich bereits in den 1990er Jahren ein Ende der Koalition zwischen GOP («Grand Old Party», die Republikaner) und den religiösen Rechten abzeichnet. Zu häufig hätten Letztere zwar als Mehrheitsbeschaffer gedient, diesen Einfluss jedoch nicht in politische Gestaltungsmöglichkeiten ummünzen können. Das Ende der von Jerry Falwell gegründeten *Moral Majority* markiert hier das Scheitern der religiösen Rechten, unmittelbaren Einfluss auf die amerikanische Politik zu nehmen.

Domke und Coe bewerten die *God Strategy* durchaus kritisch. Die Trennung von Kirche und Staat stellt für sie ein unantastbares Konstitutiv («an ironclad principle», 146) amerikanischer Identität dar, auch zum Schutze religiöser Minderheiten. Die Agitation der

Republikaner, vor allem unter Georg W. Bush, welche weniger einen amerikanischen Pluralismus, denn dezidiert evangelikale Positionen vermarkteten, lehnen sie ab, ebenso die Diskussion um eine stärkere religiöse Ausrichtung des Bildungssystems.

Ob jedoch die *God Strategy* für längere Zeit zur Norm des politischen Kampfes sowohl der Republikaner, als auch der Demokraten geworden ist, wie resümiert wird, kann bezweifelt werden. So endet die Untersuchung zwar prophetisch mit einer möglichen Kandidatur eines gewissen, sich der *God Strategy* bedienenden Senators Barack Obama. Doch erfüllte sich die Prognose einer zukünftigen Relevanz der *God Strategy* im Wahlkampf gegen McCain nur am Rande ein, etwa in einer Diskussion beider Kandidaten in der evangelikalen *Saddleback Church* in Lake Forest, Kalifornien im August 2008. Die *God Strategy* stand offensichtlich nicht mehr im Mittelpunkt, sie wurde durch die Fokussierung auf die Reform des Gesundheitssystems und die Finanzkrise eher zu einer Marginalie.

Es bleibt die Frage, welche Bedeutung der Faktor «Religion» tatsächlich für die amerikanische Politik hat, angesichts der Tatsache, dass sich der «wall of separation» bis heute als stabil erweist. Sie kann von den Autoren aufgrund des begrenzten statistischen Instrumentariums nicht beantwortet werden. Hier würde eine qualitative Analyse religiöser Semantiken und deren Verhältnis zum realen sozialgeschichtlichen Wandel weiterführen, frei nach der amerikanischen Devise: «It's far more important to walk the walk than it is to talk the talk.»

Bochum

Sven-Daniel Gettys

**Michael Hochgeschwender**, *Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstlertum und Fundamentalismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, 316 S.

Der Verlag der Weltreligionen nahm 2007 seine Arbeit auf. Sein Anspruch war kein geringerer als die grundlegenden Schriften der «Religionen der Welt in ihrer gesamten Vielfalt, sowohl die heutigen als auch die historischen» (<http://www.verlagderweltreligionen.de/verlag.html>) zu edieren, neu zu kommentieren und durch Essays und Einführungen zu aktuellen religiösen Themen zu ergänzen.

Einer der ersten Essaybände wurde von dem Münchener Amerikanisten Michael Hochgeschwender verfasst und widmet sich einem der vielleicht spannendsten Phänomene des gegenwärtigen religiösen Geschehens neben dem islamischen Fundamentalismus. Die religiöse Rechte in den USA ist für Europäer zumeist ein grosses Rätsel und der schmale Grat zwischen Evangelikalen, Fundamentalisten und Pfingstlern nur schwer auszumachen.

In seiner «historischen Erzählung» unternimmt Hochgeschwender den couragierten und sehr gelungenen Versuch, aus europäischer Perspektive etwas zum Verständnis des Evangelikalismus in den USA beizutragen. Ferner erhebt er den Anspruch, der amerikanischen Religionsgeschichte noch etwas beibringen zu können, hinsichtlich der Interpretation religiöser Entwicklungen im Kontext des allgemeinen historischen Geschehens.

Zunächst widmet sich der Autor allgemeinen Überlegungen zum schwierigen Verhältnis amerikanischer und europäischer Interpretationsparadigmen und bringt damit die Frage des «Sonderwegs» ins Spiel, die immer wieder als Interpretament des Religionsvergleiches herangezogen wird. (Vgl. u.a. Hartmut Lehmann, Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion, Göttingen 2004) Hochgeschwender will nicht über die Evangelikalen richten, sondern sie aus ihren zeitlichen Kontexten heraus erklären, ihre sich wandelnden theologischen Haltungen nachvollziehen und sie in die wellenartig auftretenden «Awakenings» einordnen.

Dazu sind Bestimmungen und Abgrenzungen der Begriffe «Evangelikalismus», und «Fundamentalismus» notwendig, welche eine Deklination durch die verschiedenen Entwicklungsphasen erlauben und eine Offenheit für inhaltliche Veränderungen besitzen.

«Evangelikalismus» wird als Gattungsbegriff vorgestellt für «Erweckungsbewegungen, die innerhalb des etablierten Protestantismus darum bemüht waren, die persönliche, innerliche Beziehung zu Jesus Christus als den messianischen, endzeitlichen Retter und Erlöser in den Vordergrund ihres Glaubenslebens zu stellen.» (23) Dessen Entstehung zeichnet der Verfasser in den ersten Kapiteln nach, ausgehend von den calvinistischen hierarchiefeindlichen Puritanern, welche ihre niederkirchliche bibeltreue Theologie und ihre Rechtsauffassung nach Amerika brachten, dort aber letztlich scheiterten und sich durch zahlreiche orthodoxe oder deistische Gruppierungen auseinanderdividieren liessen.

Im dritten Kapitel über das «säkulare Experiment» der Aufklärungsepoke im 18. Jahrhundert, in welche die Gründung der Nation und die Trennung von Staat und Kirche fiel, führt Hochgeschwender aus, dass während des «Great Awakening» der frühe «tugendrepublikanische, antilitäre» Evangelikalismus als Gegenbewegung zum aufgeklärten Deismus entstand. Das amerikanische Staatswesen gründete demnach auf säkularen und zugleich religiösen Fundamenten.

Das *Second Great Awakening*, welches in die spannungsreiche Zeit vor dem «Civil war» (1861–65) fiel, wurde, so das vierte Kapitel, durch eine spirituelle und gesellschaftliche Doppelkrise ausgelöst, u.a. bedingt durch die Ausbildung verschiedener politischer Lager oder die Diskussion um die Sklaverei. Charismatische Erweckungsprediger, Postmillenarismus und Auserwähltheitsansprüche prägten die Evangelikalen dieser Zeit, welche ihre Religion «bedingungslos marktkompatibel» (112) gestalteten und überdies durchaus mit den Liberalen zusammengearbeitet und aktiv das geistige und gesellschaftliche Leben mitgestaltet hätten.

Das fünfte Kapitel behandelt die Entstehung des religiösen «Fundamentalismus», einen vorrangig «an der Unfehlbarkeit der Offenbarungsschrift interessierten Typus von Religiosität [...], der für sich in Anspruch nimmt, die [...] Offenbarungsschriften wortwörtlich (literal) auszulegen.» (22). Masseneinwanderung, Modernisierungsschübe in Gesellschaft, Politik und Wissenschaft, soziale und wirtschaftliche Depression brachten neue Gruppierungen wie die Heilsarmee hervor, die sich theologisch gegen jede Liberalisierung, vor allem in der Interpretation der Bibel, stemmten und zunächst innerhalb des evangelikalen Lagers wirkten. Selbst ein Produkt der Moderne, bekämpften sie die Evolutionslehre, ebenso wie den christlichen «mainstream».

Der Neofundamentalismus entstand, so Hochgeschwender im sechsten Kapitel, in mehreren Schüben als Folge der Suburbanisierung seit den fünfziger Jahren. Er strukturierte den ereignisarmen Alltag, führte aus der Vereinzelung, bot moralischen Halt und radikalierte sich nach einigen Urteilen des *Supreme Courts*. Hochgeschwender stimmt der Einschätzung zahlreicher Religionshistoriker zu, dass besonders die Abtreibung zum neurotischen Thema der religiösen Rechten wurde, welche sich nun auch politisch in der *Moral Majority* engagierten.

Zwei religiöse Formen, die sich alternativ zu den Evangelikalen entwickelten, stellt der Verfasser im siebten Kapitel vor: die *Black Churches* und die charismatische Pfingstbewegung. Erstere unterschieden sich theologisch von weissen Evangelikalen durch die Hervorhebung des Exodusereignisses gegenüber der apokalyptischen Endzeit. Dieses Motiv stammte aus der Zeit der Sklavenbefreiung und brachte eine spezifische Theologie der Hoffnung hervor.

Das Pfingstlertum unterscheidet sich vom Fundamentalismus nicht nur durch andere religiöse Praktiken (Zungenreden etc.), sondern durch seine internationale Ausrichtung als «Religionsform der Globalisierung.» (233)

In einer abschliessenden Betrachtung wird noch einmal die Dialektik von Erweckung und Säkularisierung hervorgehoben, die Verbindung von Moderne und religiösem Fundamentalismus. Der Neofundamentalismus, «ein intellektuell unredliches Dekadenzphänomen» (253), so lautet das Resümee, stelle eine ernsthafte Bedrohung für den Evangelikalismus dar.

Hochgeschwenders Buch ist eine echte Bereicherung für das Verständnis der Religionslandschaft der USA. Seine Leistung liegt nicht in der Erforschung neuer Sachverhalte, sondern in der Zusammenführung, Systematisierung und Kommentierung der disparten Forschungslage. Dass dabei nicht alles neu ist und manches auch anders bewertet werden kann, schmälert dieses dichte, hin und wieder atemlose Essay in keiner Weise.

Bochum

Sven-Daniel Gettys

**Jenna Weissman Joselit**, *Parade of Faith. Immigration and American Religion*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2008, 144 S.

Jenna Weissman Joselit, Professorin für Moderne Judaistik an der Princeton University, hat ein knapp hundertseitiges Essay über die Geschichte der Immigration in die USA geschrieben. Dabei richtet sie ihren Blick auf die von den Einwanderern importierten religiösen Formen und Traditionen. Ihre Grundthese lautet, nicht ohne gewisses Pathos, das Gesicht Amerikas, von den Klassenzimmern über die Gerichte, die Supermärkte und die Straßen, sei in den religiösen Wurzeln der Einwanderer zu suchen. «The interplay between religion and immigration touches all of us – in the sound and rhythms of our prayers, the customs we hold dear, the food we cherish, and even the way we decorate our homes and clothe ourselves.» (S. X)

Im ersten Kapitel setzt die Verfasserin mit den puritanischen Pilgervätern der *Mayflower* (1620) aus England ein, die auf der Suche nach religiöser Freiheit und ihrer «City upon a Hill» ihre Siedlungen an der Ostküste errichteten. Es folgen die überwiegend deutschsprachigen Einwanderergruppen des 17. und 18. Jahrhunderts, wie Anabaptisten, Amische, Mennoniten und Herrnhuter Brüdergemeinden, die sich mehrheitlich im Raum um Pennsylvania niederliessen. Das Kapitel schliesst mit den skandinavischen Einwandererströmen des 19. Jahrhunderts, die ihre lutherischen Nationalkirchen in Amerika etablierten.

Als glücklichen «Unfall oder Zufall» («accident of timing», 23) der Geschichte bezeichnet die Autorin den Umstand, dass diese sehr unterschiedlichen protestantischen Strömungen den Grundstein des religiösen Pluralismus und Akzeptanz gelegt hätten, der sich fortan zum Gesetz des Landes entwickelt habe.

Das erwachende Selbstbewusstsein der Katholiken im 19. Jahrhundert behandelt das zweite Kapitel. Nachdem Katholiken zunächst eine diskriminierte Minderheit gewesen waren, die ihren Glauben im Privaten hatten praktizieren müssen, wuchs ihr Einfluss mit der Zahl katholischer Einwanderer, die aus Irland, Italien, Deutschland oder Polen nach Amerika kamen.

Als neues religiöses Phänomen bewertet sie die Ausbildung eines ethnischen US-Katholizismus, innerhalb dessen die Einwanderungsgruppen eigene, sprachlich voneinander getrennte Paralleluniversen nationaler Gemeinden gründeten («unable and unwilling to solve their differences...» 31). So erfährt der Leser Details über den Synkretismus hispanischer Katholiken, die den katholischen Ritus unter zähneknirschender Duldung des Episkopates mit ethnischen Naturreligionen (etwa *Voodoo* oder *Santeria*) vermischt.

Durch seine Mischung aus kultureller Elite, bedingt durch die zahlreichen katholischen Bildungseinrichtungen, und zugleich seine Verbreitung in zahlreichen Gruppen der Unter-

schichten («the grass roots») habe der Katholizismus einen wichtigen Beitrag zur amerikanischen Kultur der Vielfältigkeit geleistet und zugleich ein integrierendes Element geschaffen.

Im dritten Kapitel wird die jüdische Einwanderung geschildert, von der ersten Einwanderungswelle, die um 1900 mehrheitlich aus Osteuropa in das «gelobte Land» kam und sich in den Grossstädten niederliess, über die Flüchtlinge vor der Naziverfolgung bis zu den jüdischen Immigranten aus der Sowjetunion seit den 1970er Jahren.

In einzelnen alltagsgeschichtlichen Porträts wird das jüdische Leben beschrieben, die Errichtung einer eigenen Subkultur in den urbanen Zentren und die Ausbildung eines patriotischen Reformjudentums. Besonders diese Assimilation der jüdischen Immigranten, die gelungene Einbringung ihrer religiösen und kulturellen «Identität» in das amerikanische Leben wird von der Autorin hervorgehoben.

Einwanderergruppen aus China, Japan, Korea und Indien, welche im Laufe des späten 20. Jahrhunderts durch Hinduismus, Buddhismus und Sikh-Religion den jüdisch-christlichen «way of life» erweitert und bereichert hätten, umreisst das vierte Kapitel. Unterbelichtet bleibt dabei die Bedeutung des Islam, dem knappe zwei Seiten gewidmet werden, der jedoch in seiner spezifischen Färbung gerade die afroamerikanische Identität der 1960er Jahre erheblich mitgeprägt hat und überdies noch in den 1990ern als die am schnellsten wachsende Religion in den USA galt. [vgl. u.a. <http://usinfo.state.gov/journals/itsv/0397/ijse/ijse0397.htm> «The Religious Landscape of the U.S.», in: U.S. Society and Values Vol. 2. Electronic Journals of the U.S. Information Agency Nr. 1 (1997), 16.]

Zum Abschluss des Kapitels vergleicht Weissman Joselit Amerika mit einem durch religiösen Pluralismus und religiöse Freiheit verankerten «grossen Zelt» (94), das geräumig genug sei, um Einwanderer aus West und Ost zu beheimaten.

Während die ersten beiden Kapitel noch bemüht sind, die grossen Linien der Immigration zu ziehen, verlieren sich die weiteren Kapitel bisweilen in anekdotischen Schilderrungen des Alltags einzelner Personen. Die Autorin verzichtet dabei zur Gänze auf Anmerkungen und Fussnoten und macht es so dem Leser unmöglich, Zitate und Schilderrungen nachzuschlagen oder die Relevanz einzelner Aussagen zu bewerten. Der joviale Tonfall und der wiederholte etwas patriotisch anmutende Gebrauch des Personalpronomens «wir» zeigen, dass sich das Essay an ein amerikanisches Publikum wendet. Wissenschaftlich motivierten Lesern, welche sich Hintergrundinformationen zur Immigration in Amerika erhoffen, ist das Buch daher eher nicht zu empfehlen.

Bochum

Sven-Daniel Gettys

**Lavinia Stan/Lucian Turcescu, *Religion and Politics in Post-Communist Romania*, New York, Oxford University Press, 2007, 288 S.**

Two new former communist states joined the European Union (EU) in 2007. Bulgaria and Romania came to the European institutional project with various peculiarities that ranged from economic to ethnic. Part of their heritage was also the religious affiliation of most of their respective citizens: Christian Orthodox. This became of interest not only for the European technocrats but also for the European research centres and not least for its traditional religious centres. Overcoming predominant views that maintained segregation between a Catholic/Protestant Europe and an Orthodox one (the hungtingtonian divide between two Europe went alongside religious lines and continued an argument that enclosed civilised Europe geographically in the areas where the Gothic architecture ended) the new research focus was still directed towards questions of interest for a Western audience like secularization, the impact of modernity/Enlightenment on religion in the *Orthodox Europe*, religion and civil rights and so forth.

*Religion and Politics in Post-Communist Romania* reflects the characteristics of this latest wave of manifested interest even if this might be entirely coincidental. The authors look especially into the post 1989 life of the Romanian Orthodox Church (ROC) with repeated incursions into the near pasts to explain various positions that the church took in its confronts with the political power. Professors Lavinia Stan and Lucian Turcescu devoted years of research to issues related to the history of Romania, transitional politics in post – communist countries, the relationship between State and Church, and Orthodox theology. This research background coupled with their personal history gives the two Canadian professors of Romanian origin (xii) sufficient leverage in dealing with the rather complicated entanglement between politics and religion in Romania. The book is written by insiders acquainted with the demands of the Western academia and the Western public whom the book addresses.

It is by enlarge a collection of essays of which parts were previously published in various specialised journals (Communist and Post-Communist Studies, Europe-Asia Studies, East European Politics and Societies, Religion State and Society) (viii) edited and re-written to encompass new findings, research material or scholarship. The book deals less with religion and politics but with the encounters between the ROC and various layers of the Romanian State (political administration, other religious denominations, civil society) or the EU. For the specialist the book is even more restrictive than its title implies. It regards solely the institutional church and does not take into account possible factions either more radical or more progressive. The Rogers Brubaker's perils of groupism as discussed in his book *Ethnicity without groups* with his focus on terms like ethnicity and nationalism apply to how the term religion is used by the two authors here. This is misleading for the untrained reader since it might denote that the ROC speaks with only one voice, that of its hierarchy.

Within the chapters there is a two parts division. A first part – church and nation/church of nation traces the relationship between the ROC and the *nation* from roughly the 19<sup>th</sup> century to present days and touches sensitive issues as the status of national church, the challenge of the other, (the Greek Catholic Church) minority religions serving the Romanian majority, the memory of communism and its influences in the ROC's behaviour after 1989. The second part is abruptly distinct from the first and deals with policy issues of the ROC in its confronts with the *European acquis* (sexual policies with its corollary gender equality, religious education, European integration). While at first glance the first part might be looked at as the setting of the context for the more particular second part a close reading finds little to no continuation between the two.

For a short while during the interwar period the ROC had had the status of «national church» institutionalised in the Romanian legal framework. The two authors trace the history of conceptualisation of the ROC as national throughout the last century with a focus on the latest developments – the sinuous attempt of the ROC hierarchy to negotiate its national status in the law – in the third chapter *Religion and Nationalism*. The authors however do not discuss the form in which this was instrumentalised by the Romanian political actors. The involvement of the ROC in public debates is not a one way process but a dual one with the political actor (regardless of colour) actively involved in setting up the agenda of the ROC's presence in the public sphere.

The book discusses next the influence of the remains of the communist past on the ROC after 1989. It is probably one of the most personal essays in the book. The author becomes an authority, at times a moral one (73), offers judgements and questions the behaviour of the institution of the church. We find how the ROC tried to first control the information that was brought to the public by the state institutions set up to research and hold the ar-

chives of the *Securitate* and then to publicly justify their actions when the information about collaboration surfaced. This type of behaviour, by no means singular or particular to the Orthodox Church extended a grey area of blackmails and negotiations both inside the institution of the church and external to it well captured by the two authors (85–88). The focus is on the ROC disregarding other religious denominations that behave similarly (the Transylvanian Protestants). Some of the positions that the ROC supported regarding the opening of the *Securitate* files were shared by the Roman Catholic Church in Romania and other denominations. The two authors remark only briefly, at the end of the chapter, the commonalities between the ROC's behaviour with that of the members of religious minorities for instance (89). By extending the comparison of the various attitudes towards the recent past of the religious denominations in Romania the authors could have gone beyond the *exceptionalism* that characterises their interpretation.

Inscribed in how the ROC dealt with the communist past is the way in which it related with the Greek Catholic Church. The property conflict is but a fragment of the complicated relationship between these two *Romanian* churches: the most politicised part of their relation, with the political power acting as corrupt referee in an endless game of interpretation of the property laws (both religious and secular). The chapter concludes coherently this first part on church and nation, by bringing forth the challenger to the position of national church, the Greek Catholic. Along this line a look on other religious denominations that spiritually administer Romanian ethnics (the *Neo Protestant* denominations for instance) might have strengthened the line of interpretation by challenging the link between ethnicity and religion as used by ROC with other, more recent, examples bringing forth different ways of debating the «national» characteristic than the appeal to history.

The strength of this first part comes out of its unity. While made up of autonomous essays it still reads well in a logical assembly where the theoretical context is set up in the second chapter when several typologies of state-church interaction were defined, with the later chapters using this framework in applications on the state-church interactions in post communist Romania. It gives the reader sufficient contextual input to frame the current position of the ROC in its relationship with the political actors and its positioning in public debates. The continuous move back and forth through Romanian history is carefully handled and the present is elegantly brought in sight. What lacks is a comparative view that would highlight either the exceptionality or the lack-there-of of the Romanian case. In the current form this part reads very much as a peculiar case where the neighbouring examples (Czech, East German and so forth) are used only to strengthen its particularities (65). In the chapter on *Religion and Nationalism*, the East Central European nationalism and its connection to religion is a good starting point for developing the arguments on the close connection between religion and nationalism in the Romanian case.

The second part dedicated to several policies of the ROC in issues of concern in the Romanian public sphere is less theoretical. The involvement in elections, religious education in school, regulation of sexual life, and the position towards the EU were selected by the authors from a larger basin of public policies that defined the ROC's public involvement. Why these specific issues were selected and others, like the position towards ethnic minorities, involvement into issues related to foreign affairs to name just a few, were left out is not made clear for the reader. One may assume that these subjects were selected because they pertain to public debate when referring to the relationship between state and institutional religion in Western Europe and United States.

While surveying the electoral scene the two authors regard the shifts in the official position of the ROC towards the involvement of the clergy in party politics. The evolution from a lessening of control and allowing the priests to run for public office as independent candidates while restricting their access to party engagements to restricting their access

altogether (123) is noted in the chapter. An important segment of the chapter regards the political use of religious symbols but undertaken with no support from the impressive amount of theoretical materials coming out from research fields like fascist studies, communist studies, or religious studies. The text maintains a narrative trait with little to no attempt for integration into a theoretical framework already existent, a framework that would allow a deeper commitment to a comparative trait.

The chapter on sexuality reveals the relationship between institutional religion and the Romanian society, the political actors and eventually the EU. One of the most challenged requests of the European *acquis* in the Romanian public sphere also became an important issue of the ROC policy agenda. Incendiary remarks and violent expressions have characterised the debate around gay rights. The ROC used diverse forms of protest and lobbied the state institutions and the Parliament against the legislation that de-criminalised sexual relationship among same sex partners. The focus of the chapter is expanded to encompass the position of the church towards abortion, contraception, family planning, legalising of prostitution and artificial insemination. This chapter highlights the importance of public opinion for the policy initiatives of the ROC, for supporting or opposing different legislative initiatives of the state. While in some neighbouring countries like Poland or Slovakia the religious institutions impacted the debate on abortion and this was reflected in legislation in Romania this was not the case. The chapter mentions official positions of the ROC against abortion and presents radical views. One of the most interesting findings of the book stems out of the discourse analysis of public speeches where ethno-national themes were used by church leaders along side religious ones to motivate their anti-abortion stance. Yet the legislation maintains abortion legal. The historical context explains the present situation. The authors introduced the pro life policy of the Ceaușescu regime to highlight the reasons behind the political reticence to go against the public support and ban abortion.

The book ends with the critique of the ROC post communist positions (towards the communist past, towards its nationalist positions or the Greek Catholic Church) on a *need to do* base (201) and a brief look on the position on integration into the EU. A proper conclusion and more attention paid to the introduction would have served to clarify some of the shortages of the book with regards to issues like the selection of topics. Surprising is the frail layer of theoretical underpinning in the chapter on nationalism and religion or in the part on the political use of religious symbols and the little incursions in theological explanations for the positions of the church. A healthy dose of empirical data supplies for the shortages. The factual information accounts for the importance of this book that brings forth an Eastern European case of contemporary state – church relationship offering a new possibility for comparison for religious studies specialists. The Romanian case stands out; this book argues for its exceptionality, but at times it required a placement in a larger comparative framework to highlight its peculiarities. Little to no comparison is attempted even when the case study demands it (abortion, religion and nationalism in the Balkans, the memory of communism). With an interesting selection of topics, a painstaking attention for details (see for instance the chapter on education), and a thorough knowledge of the subject, this book makes for an interesting read for the Western audience.

Budapest

Anca Şincan