

**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:** 104 (2010)

**Buchbesprechung:** Rezensionen = Comptes rendus

#### 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:** 07.02.2026

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

## REZENSIONEN – COMPTES RENDUS



**Heike Johanna Mierau**, *Kaiser und Papst im Mittelalter*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 2010, 328 S., 17 Abb.

Wie ein roter Faden zieht sich der Begriff «Gewaltenteilung» durch das vorliegende Werk. Heute kennt der moderne Staat die Trennung von Legislative, Exekutive und Judikative. Sie wirkt systemerhaltend und ausgleichend und kann Anschläge in Richtung tyrannischer Alleinherrschaft verhindern.

Bereits in der Spätantike bildete sich eine Art Gewaltenteilung in der Doppelspitze von Kaiser und Papst heraus. So ist im Westreich, das auf dem Spannungsverhältnis von Kaiser und Papst aufgebaut war, eine Begrenzung der absoluten Macht realisiert worden. In den letzten Jahrzehnten gehörte es zu den ungeschriebenen Regeln der modernen Geschichtsbetrachtung, die beiden Gewalten möglichst zu separieren. Bände wie «Das Kaiserstum im Mittelalter», «Die deutschen Herrscher des Mittelalters» oder «Die Geschichte des Papsttums» zeugen von einer strikten Trennung zwischen imperium und sacerdotium. In dieser Studie wird der Versuch unternommen, keine Trennung von Papst- und Kaisergeschichte vorzunehmen, in der die Bipolarität zur Sicherung der christlichen Weltordnung aufgezeigt wird. Machtbegrenzung und wechselseitige Korrektur dienten als wichtige Komponenten einer gerechten Gesellschaft.

Das Christentum trat mit dem Toleranzedikt von Konstantin im Jahre 313 als legaler Religionsverband in das imperium Romanum ein. Der Kaiser ergriff mit der Einberufung von Konzilien die Initiative, um Verbindlichkeiten im Miteinander von «Staat» und «Kirche» zu finden, vor allem aber um den internen Glaubensstreit zu entscheiden (Katholiken/Arianer). Die Bischöfe als Vorsteher der Christengemeinden wurden deshalb seit Konstantin zu einer neuen Elite des Reiches. Die Verlegung des Kaisersitzes von Rom nach Byzanz trug hiezu bei. Das Tandem Kaiser Konstantin/Papst Silvester I. wirkte für die kommenden Jahrhunderte prägend. Ein Beispiel sind die auf päpstlichen Auftrag hin errichteten Konstantin/Silvester-Fresken in der Kirche SS.Quattro Coronati in Rom. Seit 313 wurden die Bischöfe von Rom ausdrücklich vom Kaiser aufgefordert, als Schiedsrichter in Streitfragen zwischen Bischöfen zu fungieren.

Im 6. Jahrhundert lenkten Kaiser und Papst die Christenheit gemeinsam. Die kooperative Bipolarität von Kaiser und Papst wurde in der siebten Novelle Kaiser Justinians 536 Verfassungsrecht des Reiches: Die Aufgabenverteilung wurde klar in einen göttlichen und einen weltlichen Bereich geschieden. Grössere Spannungen zwischen dem Papsttum und dem oströmischen Kaiserstum ergaben sich im 8. Jahrhundert. Der Papst brach mit Ostrom, das seinen Aufgaben als Schützer der Kirche und des römischen Papsttums nicht hinreichend nachkam, und bestimmte in einem selbstherrlichen Krönungsakt am 25. Dezember 800 Karl den Grossen zum neuen Kaiser (des Westens). 812 kam es schliesslich zur endgültigen Anerkennung Karls und zur Tolerierung der Titelführung durch Ostrom. Die Ottonen konnten an die karolingische Tradition anknüpfen. Nach dem Sieg 955 auf dem Lechfeld bei Augsburg über die Ungarn erhielt Otto der Große im Jahr 962 die Kaiserkrone aus den Händen des Papstes. Dabei versprach er, Schützer und Schirmer der Heiligen Römischen Kirche zu sein. Die Heirat zwischen Otto II. und Theophanou brachte eine Wiederannäherung des lateinischen und griechischen Teils des alten Imperium Romanum.

Mit der Krönung des Saliers Heinrichs II. und seiner später als Heilige verehrten Gattin Kunigunde symbolisierte der Papst, dass er die christliche Weltherrschaft vergab. Heinrich III. sorgte für Ordnung im Kirchenstaat und erreichte nicht nur die förmliche Absetzung der drei lebenden Päpste, sondern auch die Besetzung des höchsten Amtes in der Kirche mit einem Bamberger Bischof. In den folgenden Jahrzehnten schlug das Pendel in die andere Richtung aus. Im Investiturstreit kam es zu einer Systemkrise, als Gregor VII.

mit dem «*Dictatus papae*» die Bipolarität völlig zugunsten einer päpstlichen Weltherrschaft aufheben wollte. Canossa ist der Höhepunkt. Erst im Jahre 1122 gelang es, mit dem Wormser Konkordat unter Heinrich V. eine Einigung mit dem Papsttum zu erreichen.

Unter dem Staufen Friedrich I. (Barbarossa) kam es 1153 zum Vertrag von Konstanz, der bekräftigte, dass zwischen regnum und sacerdotium Frieden und Eintracht herrschen soll. Zu Beginn des 13. Jahrhunderts gelangte die päpstliche Seite unter Innozenz III. mit dem Laterankonzil 1215 auf den Höhepunkt der Macht. Der Papst nahm daher die gleiche Rolle wahr, die Konstantin in Nicäa ausgefüllt hatte. Friedrich II. strebte eine aufs Mittelmeer konzentrierte Weltherrschaft an. Mit seinen Kreuzzugsplänen war er erfolgreich. Fast zehn Jahre währte der Friede zwischen Kaiser und Papst. Aber auf dem Konzil von Lyon 1245 wurde der Kaiser als Häretiker verurteilt. 1250 starb er. Die Vakanz im Reiche führte dazu, dass die deutschen Reichsfürsten die Zeit für ihre eigene Territorialpolitik ausnützten. 1273 entschieden sich die Kurfürsten für Rudolf von Habsburg. Auf dem II. Konzil von Lyon 1274 bestätigte Gregor X. Rudolf als König und übermittelte ihm das Angebot zur Kaiserkrönung, die aber nie zustande kam. Unter Bonifaz VIII. kam es zum ersten Heiligen Jahr. Der Papst vertrat den Standpunkt: «Der wahre Kaiser ist der Papst» (*Unam Sanctam*). Dadurch wurde die Zwei-Schwerter-Theorie neu gedeutet.

Hauptproblem des 14. Jahrhunderts war die Rückkehr der Päpste nach Rom. Aber kurz nach der Erreichung des Ziels brach das Große Schisma aus, das erst durch Kaiser Sigismund auf dem Konzil von Konstanz beendet werden konnte. Der 1417 gewählte Papst Martin V. entschied den Machtkampf zwischen Papsttum und Konzil zugunsten des Papsttums. Erst der Enkel Maximilians Karl V. konnte auf der Grundlage des iberischen Erbes seiner Mutter das Kaisertum antreten. Der junge Kaiser verfügte mit der iberischen Halbinsel, der Neuen Welt und dem alten Kernland in den Deutschen und Italienischen Landen über grössere Gebiete als alle seine Vorgänger seit Karl dem Grossen. Er entschied sich im Streitfall, ob die Causa Lutheri vor einer Nationalsynode verhandelt oder als eine Reichsan gelegenheit zu betrachten sei, für seine zentralistische Position und verbot ein für 1524 geplantes Nationalkonzil: Die Bipolarität der beiden Gewalten wurde in diesem zentralen Fall der Glaubenseinheit vom erwählten Kaiser gegen nationale Sonderinteressen verteidigt.

Bei allen Spannungen zwischen den beiden Gewalten durch das ganze Mittelalter hindurch ist doch immer ein intensives Zusammenspiel zwischen Kaiser und Papst zu beobachten. Ein paar Beispiele mögen das belegen: Die Rangerhöhung Salzburgs 798 ent sprang der Zusammenarbeit zwischen Papst und dem zukünftigen Kaiser Karl dem Grossen. Die Errichtung des Erzbistums Magdeburg war die Folge einer intensiven Zusammenarbeit im Zuge der Kaiserkrönung Ottos des Grossen. Als Gran zum Erzsitz für Ungarn bestimmt wurde, war das ein Akt beider Gewalten, ebenso der Akt von Gnesen im Jahr 1000 im Kontext der polnischen Königserhebung. Die Abspaltung der Bistümer Wien und Wiener Neustadt aus der Diözese Passau im Jahre 1469 belegt erneut das enge Zusammenspiel der beiden Gewalten.

Leider findet sich in diesem reichhaltigen Band, der das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt durch mehr als tausend Jahre aufs schönste aufzeigt, auch ein sinnstörender Fehler. Christus und Maria werden durch die Autorin auf die gleiche Stufe gestellt. Nach christlicher Auffassung wird Christus als Sohn Gottes angebetet, während Maria als Geschöpf verehrt wird (234).

Meggen/Luzern

Alois Steiner

*Caesarius von Heisterbach, Dialogus Miraculorum/Dialog über die Wunder, lat.-dt.*, eingeleitet von Horst Schneider, übersetzt und kommentiert von Nikolaus Nösges und Horst Schneider, 5 Bde. (=Fontes Christiani, Bd. 86), Turnhout, Brepols Publishers, 2009, 2345 S.

Mit der hier zu besprechenden fünfbandigen Ausgabe liegt der in den Jahren um 1220 entstandene «*Dialogus miraculorum*» des Zisterziensers Caesarius von Heisterbach, dem von jeher viel Beachtung aus ganz unterschiedlichen Disziplinen geschenkt wurde, nun endlich in vollständiger Übersetzung vor. In der Tat wird man seinen Quellenwert nicht nur für die Religions-, sondern auch die Kultur- und Mentalitätsgeschichte des früheren 13. Jahrhunderts wohl kaum überschätzen können. Im Zwiegespräch zwischen Mönch und Novizen werden zwar hauptsächlich wichtige religiöse Lehrinhalte, etwa zur Beichte, zu den Sünden und Tugenden oder über die Kunst des rechten Sterbens, vermittelt. Die Exempla aber, anhand derer der Mönch, hinter dem sich wohl der Autor und langjährige Novizenmeister selbst verbirgt, seine Lehrsätze entwickelt, entstammen nicht nur aus religiöser Überlieferung, sondern auch der weltlichen Literatur und vor allem auch: der eigenen Anschauung bzw. unmittelbarer Erzählung von Beteiligten. Dieser wichtige Schatz an Motiven, Traditionen und Erzählstoffen liegt nun also erstmals in einer vollständigen deutschen Übersetzung vor. Bis dahin war der lateinunkundige Leser auf die Auswahlübersetzungen von Alexander Kaufmann (2 Bde., 1888/91), Ernst Müller-Holm (1910) oder Otto Hellinghaus (1925) angewiesen. Allein der Umstand, dass insgesamt drei dieser in Anspruch und Qualität sehr unterschiedlichen Arbeiten angestrengt worden sind, zeigt das grosse – und sicher nicht ungerechtfertigte – Interesse an Caesarius' Wundergeschichten. Und das ist früh erwacht, wovon neben zahlreichen frühen Übersetzungen einzelner Teile bereits während des ausgehenden Mittelalters vor allem die umfangreiche (aber immer noch Teil-)Übersetzung des bayerischen Gelehrten Johann Hartlieb um die Mitte des 15. Jahrhunderts (ediert von Karl Drescher, 1929) zeugt.

Die oft lesebuchartigen Teilübersetzungen des späten 19. und frühen 20. Jahrhundert deuten bereits darauf hin: der «*Dialogus*» ist nicht nur für ein engeres Fachpublikum von Interesse gewesen. Gerade die vielen aussergewöhnlichen, im Wortsinne «wunderlichen» Geschichten und Exempel – darunter zum Beispiel einige Gespenstergeschichten – sind dazu angetan, jenseits theologischer oder historischer Forschung als kulturhistorisch-volkskundlicher Steinbruch genutzt zu werden. Das ist sicher noch immer so und dem trägt auch die Ausgabe auf ihre Art Rechnung, indem Horst Schneider seine Einleitung weit breitentauglicher anlegt als das sonst üblich ist. Sie beginnt mit einer knapp 20-seitigen Einführung in die Geschichte des Zisterzienserordens. Diese leitet über in eine Geschichte der Abtei Heisterbach, erst auf Seite 43 begegnet uns Caesarius selbst und bald dann auch sein «*Dialogus*». Ausführungen über die Forschungsgeschichte werden nur sehr komprimiert geboten, statt dessen finden sich sehr grundlegende Informationen über den geisteshistorischen Kontext, innerhalb dessen das Werk entstanden ist, ergänzt durch einen Exkurs über die literarische Rezeption des Caesarius in der Neuzeit sowie eine Reihe von Anhängen, namentlich eine (idealtypische) Tagesordnung für Zisterzienserabteien und einen ebenso idealisierten Plan eines Zisterzienserklosters. Das ist eine klare Publikumsentscheidung, die man je nach eigenem Standpunkt befürworten oder bedauern kann. Die umfangreiche Bibliographie der Caesarius-Literatur, die dem Band beigefügt ist, versetzt jedenfalls jeden Interessierten in die Lage zum vertieften Selbststudium.

Der lateinische Text und damit die Grundlage der Übersetzung folgt der kritischen Ausgabe durch Joseph Strange aus dem Jahr 1851, übernimmt zum Teil auch dessen Corrigenda, lässt aber seinen kritischen Apparat aus. Dagegen ist zunächst einmal nichts einzubwenden. Etwas bedauerlich sind dann aber die Ausführungen zur Überlieferung (91), die lediglich Stranges veraltete Informationen ohne die nötigen Präzisierungen und Aktualisierungen übernehmen und die, gerade weil sie aus ihrem ursprünglichen Kontext entrissen

sen sind, problematisch werden. Eine Information wie «C (Köln) circa 1450 geschrieben» beispielsweise ist textkritisch wertlos (gemeint ist wohl Köln, Historisches Archiv der Stadt, GB fol. 87, über deren Verbleib nach der Kölner Archivkatastrophe noch gebangt werden muss). Mittlerweile sind auch eine ganze Reihe weiterer Handschriften bekannt geworden – auch darauf wäre ein Hinweis angebracht gewesen (vgl. dazu auf aktuellem Stand Carmen Cardelle de Hartmann, Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium, Leiden 2007 [= Mittellateinische Studien und Texte, 37], 353ff.).

Diese kritischen Anmerkungen gegenüber der textkritischen Aufarbeitung der Ausgabe vermögen freilich nicht den Umstand zu schmälern, dass hier ein ausgesprochen verdienstvolles Übersetzungswerk geleistet worden ist, das einen wichtigen, aber sehr umfangreichen Text der mittelalterlichen Frömmigkeits- und Kulturgeschichte nun endlich vollständig zugänglich macht. Für diese Mühen muss man den Bearbeitern nachdrücklich dankbar sein.

Bielefeld

Hiram Küpper

*Hugo von Sankt Viktor, Über die Heiltümer des christlichen Glaubens. Übersetzung von Peter Knauer SJ. Einleitung, Apparat, Bibliographie und Register von Rainer Berndt SJ*, Münster, Aschendorff Verlag, 2010, 697 S.

Das Leben Hugos von Sankt Viktor, Theologe und Universalgelehrter (geboren am Ende des 11. Jahrhunderts und gestorben am 11. Februar 1141 in St. Viktor, Paris) ist nur ungenügend bekannt. Er stammt aus Sachsen und tritt ungefähr um 1113 bei den Augustinerchorherren von St. Viktor in Paris ein und gilt als Schüler Wilhelms von Champeaux (+1121), des Gründers von St. Viktor im Jahre 1108 und späteren Bischofs von Châlons-sur-Marne. Neben Bernhard von Clairveaux (+1153) war Hugo eine der bedeutendsten Gestalten des 12. Jahrhunderts. Um 1125 wirkte er als Lehrer an der offenen Schule in St. Viktor, spätestens 1133 als deren Leiter. Für die Historiographie und die Geschichtstheologie des Mittelalters war Hugos Denken von grossem Einfluss. Aufgrund seines richtungweisenden theologischen Argumentierens wurde er sogar als neuer Augustinus bezeichnet.

Der merkwürdige Ausdruck «Heiltum» im Titel des vorliegenden Werks bedeutet «Zeichen einer heiligen Sache» und wurde gewählt, weil heute das Wort «Sakrament» eingeschränkt auf die sieben Sakramente verstanden wird. Diese enge Bedeutung hatte es zur Zeit Hugos von Sankt Viktor nicht. Das Wort «Heiltum» wurde in früherem Deutsch durchaus auch für die Eucharistie gebraucht, etwa für die Hostie in der Monstranz, aber auch in einem weiteren Sinne für die Lesung der Heiligen Schrift.

Das Buch über die Heiltümer des christlichen Glaubens ist aus Vorlesungen herausgewachsen (33) und enthält in seinem ersten Teil die Geschehnisse vom Beginn der Welt an bis zur Inkarnation des Herrn; der zweite Teil von der Inkarnation bis zur Zeit der Wiederkunft Christi und der Erneuerung der Welt. Die Welterschaffung erfolgte durch Gottes Allmacht aus dem Nichts. In nicht leicht zu verstehender Sprache beschäftigt sich Hugo mit der Möglichkeit der Erkenntnis Gottes durch den Menschen, ebenso mit dem Problem der Trinität und der Erschaffung der Engel. Ein wichtiges Problem in diesem Zusammenhang ist die Entstehung des Bösen, das mit dem freien Willen zusammenhängt. In komplizierter Sprache wird über das Geheimnis der Empfängnis der Jungfrau Maria durch den Heiligen Geist nachgedacht, ein Hinweis darauf, wie schwierig das menschliche Begreifen dafür ist. Ähnlich schwierig ist es für den menschlichen Geist nachzuvollziehen, wie das Verhältnis der zweiten göttlichen Person zur menschlichen Natur Jesu Christi ist.

Ausführlich behandelt Hugo die einzelnen sieben Stufen zum Priestertum samt den dazugehörenden liturgischen Gewändern. Im Detail werden die Zeremonien einer Kirchweihe geschildert, ebenso der Aufbau der heiligen Messe samt den dazugehörenden Gebeten, die von den jeweiligen Päpsten im Verlaufe der Zeit eingefügt worden sind. Hugo von Sankt Viktor versucht mit Scharfsinn und grosser Sorgfalt, alle theologischen Probleme durchzudenken, die sonst die menschliche Vorstellungskraft übersteigen.

Die ausführliche Bibliographie enthält alle Quellen und Studien, die sich mit der Philosophie und der Theologie dieses mittelalterlichen Gelehrten beschäftigen.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

**Barbara Roggema**, *The Legend of Sergius Bahīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam* (=History of Christian-Muslim Relations, Bd. 9) Leiden/Boston, Brill, 2009, 579 S.

Der 11. September hat im Westen zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Islam geführt und einen neuen Diskurs geschaffen, der zur Bewältigung von dringenden Identitätsfragen eingesetzt wird. Akademisch betrachtet, hat die Tragödie von New York insfern positive Aspekte, als das Fach Orientalistik bzw. Islamwissenschaft, das noch vor zehn Jahren ein beliebtes Stellenreservoir für manche Fakultät darstellte, zum Liebling von Rektoren und Dekanen wurde, welche die Chance auf «Visibilität» wittern. Nicht alles ist freilich Gold, was wie eine reich ausgestattete Moschee glänzt, weil in nicht wenigen Fällen das philologische Fundament der Disziplin ausgehöhlt wurde. Man ist umso dankbarer, wenn die Welle des Interesses für die Gründung sinnvoller Initiativen genutzt wird. Dazu gehört u.a. die neue Reihe, in denen die hier hintereinander zu besprechenden Bände veröffentlicht wurden. Sie widmet sich den Beziehungen zwischen Christentum und Islam aus historischer Perspektive. Die junge Orientalistin Barbara Roggema legt darin ihre bearbeitete Dissertation (Groningen 2006) vor. Das Buch liefert eine Studie über die ostchristliche Legende des syrischen Mönches Bahīrā, in der von dessen Begegnung mit dem jungen Muḥammad erzählt wird. Dieser wird von Bahīrā als Prophet erkannt und in Glaubensfragen unterwiesen. Aus der Lehre Bahīrās stammen Glaubensinhalte des Islam, der also laut der Legende christliche Ursprünge habe. Der Koran sei auch von Bahīrā verfasst worden, weil Muḥammad gefürchtet haben soll, dass ihm ohne ein Buch nicht geglaubt worden wäre. Die Unterschiede zwischen Islam und Christentum seien späteren Fälschungen des Korantextes zuzuschreiben. Zwei syrische und zwei arabische Versionen dieser Legende werden in diesem Buch ediert und ins Englische übersetzt. In dem vor den Editionen liegenden Untersuchungsteil (1–208) wird die Legende der Gattung der *counterhistory* zugeschrieben, d.h. einer Art von Polemik, die Quellen und traditionelles Wissen des Gegners verwendet, um die eigene Position zu stärken (Kap. I, 11–35). Die Verfasserin untersucht zunächst die Rolle, die Bahīrā in den islamischen Quellen spielt, um dann die Anwendung dieses islamisch überlieferten Kerns innerhalb der christlichen Legende besser einzuschätzen (Kap. II, 37–60). Dann werden die apokalyptischen Visionen von Bahīrā erörtert, die in der Legende enthalten sind (Kap. III, 61–93). Diese schildern den Erfolg Muḥammads und des Islam und beschreiben in symbolischer Weise die wechselnden Herrscher des muslimischen Orients bis zu der endgültigen Rückkehr und dem Sieg Christi. Die Symbolik der Visionen wird auf den historischen Hintergrund zurückgeführt und erklärt, ebenfalls wie ihr Zweck im Sinne der *counterhistory*. Das Argument, dass im politischen Erfolg des Islam seine Legitimation sieht, wird auf den Kopf gestellt: Gott erlaube den Erfolg des Islam, der mit dem Triumph des Kreuzes sein Ende finden werde. Die Inhalte von Bahīrās Lehre werden ferner mit anderen polemischen Schriften oder Streitpunkten zwischen Christentum und Islam in Verbindung

gebracht (Kap. IV, 95–128). Es wird auch gezeigt, welche unmittelbare Funktion die Legende für die Verteidigung der Christen hatte, die im Orient zu Beginn des 9. Jahrhunderts – als die Legende wahrscheinlich entstanden ist – der politischen und militärischen Macht der Muslime ausgesetzt waren. Nicht nur wegen der «Verwandtschaft» des Islam mit dem Christentum, sondern auch wegen eines Versprechens von Muḥammad an Bahīrā sollen die Muslime die Christen und besonders die Mönche verteidigen. Die Verwendung von Koranversen zum selben Zweck wird in einem weiteren Kapitel erörtert (Kap. V, 129–149). Der erste Teil des Buches schliesst mit einer Analyse der Wirkung der Legende und der vielen Veränderungen, denen die Figur von Bahīrā unterlag (Kap. VI und VII, 151–208). Der Editionsteil (211–527) wird von einer Beschreibung der Rezensionen der Legende und ihrer Verhältnisse zueinander eingeführt (Kap. VIII, 211–225). Es folgt die Schilderung der Beziehungen zwischen den Handschriften, die kurz beschrieben werden (Kap. VIII, 225–247). In der Edition (254–527) ist für die jeweilige Rezension ein *manuscrit de base* unverändert abgedruckt, der aufgrund textueller Kriterien jeweils gewählt wurde. Die Übersetzung basiert auf einem Text, für den Varianten der Überlieferung berücksichtigt wurden. Die Unterschiede zwischen der Übersetzung und dem gegenüberliegenden Original werden durch Klammern hervorgehoben und in Fussnoten erklärt. Diese Vorgehensweise ist bedenklich und stiftet Verwirrung. Dafür entschädigt der erste Teil, der nichts unbeleuchtet lässt und die hervorragenden Kenntnisse der Verfasserin, vor allem im Bereich der syrischen Texte, unter Beweis stellt.

Erlangen

Michele C. Ferrari/Ulisce Cecini

**David Thomas/Barbara Roggema (Hg.),** *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600–900)*, With Juan Pedro Monferrer Sala, Johannes Pahlitzsch, Mark Swanson, Herman Teule, John Tolan, Leiden/Boston, Brill, 2009, 957 S.

Das zweite Buch aus der Reihe «History of Christian-Muslim Relations», das hier besprochen werden soll, stellt den ersten von drei geplanten Bänden über die christlich-muslimischen Beziehungen von den Ursprüngen bis heute dar. Der erste Teil umfasst die Ursprünge der Auseinandersetzung vom späten 6. bis zum Ende des 9. Jahrhunderts. Im ersten Teil (21–114) wird in einer Reihe von Beiträgen die Wahrnehmung und die Rolle der Christen innerhalb verschiedener Kerntexte bzw. Textsammlungen des Islam geschildert: des Koran (Jaakko Hämeen-Anttila, 21–30), der islamischen Exegesis (Claude Gilliot, 31–56), der *Sīra* des Propheten Muḥammad (Suleiman A. Mourad, 57–71), der *hadītliteratur* (David Cook, 73–82), des islamischen Rechts (unterteilt in *canon law* und *Sunnī law*. David M. Freidenreich, 83–98 bzw. 99–114). Diese Beiträge stellen eine hervorragende Einführung in die Thematik dar. Der zweite Teil (117–922) besteht aus einer Bibliographie über die Texte (und ihre Autoren), die hauptsächlich über bzw. gegen den jeweiligen Glauben geschrieben wurden, oder die wichtigen Informationen bzw. Urteile enthalten, die die Wahrnehmung des jeweils anderen Glaubens bzw. die Haltung ihm gegenüber veranschaulichen. Es sind alle Sprachen des damaligen Mittelmeerraumes vertreten, von Arabisch bis Lateinisch über Griechisch und Syrisch. Jeder Eintrag besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil ist dem Autor gewidmet: Angaben über Geburts- und Todesdatum und -ort folgt eine Biographie sowie eine kurze Liste von Quellen und Sekundärliteratur, die über den Autor Auskunft geben. Der zweite Teil enthält eine Übersicht über die einschlägigen Werke. Die Einträge sind chronologisch geordnet. Manche Datierung ist indes umstritten, und von einigen Verfassern weiss man nichts, so dass die entsprechenden Teile der Einträge leer bleiben müssen. Eine alphabetische Anordnung wäre vielleicht besser gewesen, aber Namen- und Werkregister am Ende des Buches helfen bei der Suche. Überblicks-

werke dieser Art sind immer Kritik ausgesetzt. In diesem Falle bemängelt man die doch sehr unterschiedliche Länge der Einträge und der Bibliographien und die unpräzisen Angaben zu den Überlieferungsträgern (die Handschriften sind bedauerlicherweise nicht in einem Register zusammengefasst). Aber insgesamt muss man den Herausgebern dankbar sein, dass sie ein solches Werk in Angriff genommen haben, dessen Ausführlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt (es werden sogar Texte verzeichnet, die es vielleicht nie gegeben hat und nur als Karteileichen ihr Unwesen trieben, so bei Peter von Damaskus, 290–292). Kein Forscher, der sich mit den Beziehungen zwischen Christentum und Islam im Frühmittelalter beschäftigt, wird in Zukunft auf den Thomas/Roggema verzichten können.

Erlangen

Michele C. Ferrari/Ulisce Cecini

**Stanislav Petr**, *Soupis rukopisů knihovny při farním kostele svatého Jakuba v Brně* [Die Handschriftensammlung der Pfarrkirche zu St. Jakob in Brünn], Prag, Masarykův ústav a Archiv akademie věd České republiky, 2007, 587 S., 101 Farabb.

Die Abschottung der Länder östlich des Eisernen Vorhangs hat auch die westlichen Forscher dazu verleitet, diese Gebiete in ihren Recherchen zu ignorieren, wie eine politische Geschichte der historischen Forschung nach 1945 zeigen könnte. Die *damnatio memoriae* war doppelt, denn sie betraf nicht nur die Forschungsergebnisse aus den Ostblock-Ländern, die manchem und nicht selten unbegründet als marxistisch infiziert vorkamen, sondern auch die Bestände und Denkmäler selbst, die erst nach 1990 zugänglich waren. Hinzu kamen natürlich die sprachlichen Schwierigkeiten, welche die Forschung auf Tschechisch, Ungarisch oder Russisch vielfach ins Abseits stellte. Zwanzig Jahre nach dem Mauerfall hat sich einiges geändert, u.a. weil die jüngere Generation offener ist und reisen darf, aber es bleibt sehr viel zu tun, bis der Bruch, der mitten in Europa verlief, verschwindet. Es ist deswegen zu begrüßen, wenn auf Bestände hingewiesen wird, die im Westen unbekannt sind. Hierzu gehören an vorderster Stelle die Denkmäler aus dem Mittelalter. Stanislav Petr legt mit diesem Buch den Katalog der mittelalterlichen Handschriften einer grossen mährischen Pfarrei vor, jener von St. Jakob, dessen markante Kirche aus dem 15. Jh. im Brünner Zentrum erhalten ist. Sie ist erstmals 1228 bezeugt und diente vor allem dem zahlenmässig und finanziell bedeutenden deutschen Bevölkerungsteil als Gotteshaus. In einem einleitenden Kapitel (zuerst auf Tschechisch, VII–XXX, und dann auf Deutsch, XXXI–LIX) erläutert Petr die Geschichte der Pfarrei und gibt Hinweise auf die Zusammensetzung der Bibliothek, deren Bestände (insgesamt 127 Nr.) ausführlich beschrieben werden (3–410). Der Band wird durch sehr ausführliche Register (413–530) und nicht weniger als 101 Farabbildungen auf 24 Tafeln abgerundet. Die Beschreibungen sind präzis und zuverlässig, wie Rez. aufgrund eigener Recherchen in Brünn bezeugen kann, sie sind aber auf Tschechisch verfasst, so dass sie sich dem Unkundigen nicht auf Anhieb erschliessen, der auch die Informationen über die Geschichte der Handschriften nur mühsam wird eruieren können. Aber die Inhaltsangaben, nach modernen Standards gehalten, und die Register erlauben die bequeme Benutzung. Petr schreibt in der Einführung, dass es sich bei den Beständen in St. Jakob um eine typische Pfarrbibliothek mit pastoralem Schwerpunkt handelt und gleichzeitig um eine besondere Büchersammlung, weil sie in Tschechien einzigartig ist. In der Tat erreichen auch ausserhalb Tschechiens wenige Pfarrbibliotheken die Anzahl von 127 Codices, aber die Zusammensetzung entspricht weitgehend jener von zeitgenössischen Pfarrbibliotheken im Westen (wobei die Brünner Bibliothek eine erhebliche Anzahl von Manuskripten enthält, die noch im 14. Jh. geschrieben wurden). Die Schwerpunkte sind dieselben: Liturgische Handschriften (die aber ursprünglich wie überall wohl bei den Altären und nicht in der Bibliothek aufbewahrt wurden), Predigtsammlungen, Kanonisches Recht, kaum Hagiographie und Patristik, einige Texte aus dem mittelalterlichen Universitätsbetrieb (in der Regel aus dem Besitz

von Klerikern, die sich in Wien und anderswo akademisch ausbilden liessen) und kaum «Schulhandschriften», obwohl eine Schule bei St. Jakob schon 1298 bezeugt ist. Der Sprach- und Literaturwissenschaftler mag bedauern, dass nur ein paar Zeilen Deutsch und Tschechisch in diesen lateinischen Handschriften auftauchen; der Forscher, der sich für die spätmittelalterliche Kulturgeschichte und Buchgeschichte interessiert, wird aber dieses vorzügliche Buch schätzen, das ein Prachtstück unter den mitteleuropäischen Pfarrbibliotheken erschliesst.

Erlangen

Michele C. Ferrari

**Fabian Rijkers**, *Arbeit – ein Weg zum Heil? Vorstellungen und Bewertungen körperlicher Arbeit in der spätantiken und frühmittelalterlichen lateinischen Exegese der Schöpfungsgeschichte* (=Mediaevistik, Beihefte zur Mediaevistik, Bd. 12), Berlin/Bern/Brüssel/New York/Oxford/Wien, Peter Lang, 2009, 299 S.

«Im Schweiße Deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zurückkehrst zum Ackerboden; von ihm bist du ja genommen.» Der Vers Gn 3,19 verweist auf die besondere Stellung der körperlichen Arbeit in den monotheistischen Religionen. Die mittelalterlichen Interpretationen körperlicher Arbeit in der biblischen Genesis zu ergründen, hat sich der Marburger Mediävist Fabian Rijkers zur Aufgabe gemacht.

In seiner Dissertation spannt Rijkers einen gut 1000 Jahre übergreifenden Bogen von der jüdischen, römischen und griechischen Antike bis zur Karolingerzeit. Dabei unterteilt er sein Werk in vier chronologische Abschnitte, in denen jeweils heidnisch-antike Autoren, die spätantiken Kirchenväter und die frühmittelalterlichen Exegeten behandelt werden: Der erste widmet sich den Vorstellungen von körperlicher Arbeit in der heidnischen griechischen (Homer, Hesiod, Platon, Aristoteles) und römischen Antike (Cato d. Ältere, Varro, Vergil) und im antiken Judentum (Philon von Alexandria). Der zweite Teil befasst sich mit den *sancti doctores* Ambrosius, Hieronimus, Augustinus und Gregor dem Grossen. Der dritte Teil vergleicht die Genesisexegese des Isidor von Sevilla, Eugenius, Julianus und Taio, die Interpretationen im Intexuismus, des Beda Venerabilis und des so genannten «Pseudo-Beda». Der vierte Abschnitt über die Karolingerzeit behandelt Bibelgelehrte des 8. und 9. Jahrhunderts: Wigbold, Alkuin, Claudius von Turin, Hrabanus Maurus, die Bibelinterpretationen in der Pariser Glossa ordinaria, Angelomus von Luxeuil, Heimo von Auxerre sowie Remigius von Auxerre.

Methodisch nähert sich Rijkers dem Thema über eine bislang wenig beachtete Quellengattung, der Exegese. Der mittelalterliche Exeget betrachtete die biblischen Texte als «Träger einer ewigen Wahrheit», deren Botschaft es zu entschlüsseln galt. Keine literarische Gattung wurde stärker rezipiert. Exegeten dienten vor allem als Ratgeber für das alltägliche Leben. Rijkers nutzt vier charakteristische Bibelstellen und ihre Leitgedanken: Als erstes Thema wählt er Gn 1, 28 und damit den Zusammenhang von Herrschaft und Arbeit. Der Mensch wird aufgefordert, sich die Erde untertan zu machen. Als zweites Thema wählt er die Vertreibung aus dem Paradies in Gn 2,15, die weniger als Strafe, sondern gleichermaßen als Schöpfungsauftrag anzusehen ist. Den dritten Aspekt bildet hingegen Arbeit als Mühsal und Leid in Gn 3,17–19 und Gn 3,23. Das vierte Thema ist der Gegensatz von Arbeit und Ruhe in Gn 2,2–3. Schliesslich widmet er sich dem Thema «Gott als Handwerker» im gesamten Sechstagewerk. Die Exegeten werden auf Wortfelder um die Begriffe *opus*, *ars*, und *labor* untersucht und philologisch-hermeneutisch bearbeitet.

Mit dieser strikt systematischen Vorgehensweise will Rijkers *Vorstellungen und Bewertungen* sichtbar machen und explizit nicht die Bedeutung von Arbeit in ihrem jeweiligen historischen Kontext – gleichsam als Diskurs – beschreiben. Vielmehr geht es ihm darum, Konstrukte dieses Topos im historischen Wandel zu vergleichen und den biografischen Einfluss auf die Bewertungen der Autoren zu erläutern.

Rijkers setzt sich vor allem mit den Ergebnissen Jacques Le Goffs auseinander, der an-

hand von ikonographischen, juristischen und literaturwissenschaftlichen Studien nachweist, dass insbesondere in der Karolingerzeit körperliche Arbeit einen herausgehobenen Wert dargestellt habe. Rijkers setzt die Untersuchung bei den theologischen Schriften an, die gleichsam das Ideal der intellektuellen Führungsschicht der Antike und des Mittelalters repräsentieren.

Die Ergebnisse der Studie sind bemerkenswert. Körperlische Arbeit wurde durch alle untersuchten Epochen hindurch bipolar bewertet. Sie galt einerseits als Last und Leid, andererseits enthielt sie positive Bewertungen, deren Gewichtungen und Begründungen sich indessen fundamental ändern konnten. Dabei wird deutlich, dass es keine lineare Entwicklung gegeben hat. Sowohl in der Antike als auch im frühen Mittelalter bewerteten die Kommentatoren körperliche Arbeit stets im Kontext ihrer Zeit. Einzig die bipolare Bewertung körperlicher Arbeit als leid- und gleichermassen freudvolle Tätigkeit wurde bereits in der Antike angelegt. Die Vertreter der römischen Republik, Cato. d. Ä. und Varro, werten nur die körperliche Arbeit in der Landwirtschaft als positiv, die des Handwerkes betrachteten sie als unbedeutend, ja unziemlich und schmutzig. Der spätere Cicero lehnt körperliche Arbeit ebenso als schändlich und zeitraubend ab. Er differenziert dabei zwischen den niederen Dienstleistungen und höheren Künsten. In der landwirtschaftlichen Betätigung sieht er dementsprechend einen hohen Nutzen des verwaltenden Grossgrundbesitzers, keinen Nutzen spricht er dagegen dem Sklaven zu, der den Acker bestellt. Erst die Stoa erkannte in körperlicher Arbeit ein Mittel zur sittlichen Selbsterziehung, als eine Tugendübung und Kräftigung des Willens. Die stoische Willensfreiheit findet sich später beim Kirchenvater Ambrosius wieder.

Ganz im Gegensatz zu den römischen polytheistischen Autoren sieht der Vertreter der jüdischen Antike, Philon von Alexandria, den Menschen geradezu verpflichtet, den Acker zu bestellen und sein Haus zu schützen. Philon sieht die körperliche Arbeit sogar als Voraussetzung für ein tugendhaftes Leben. Mit ihr könne sich der Mensch die Rückkehr des Paradieses verdienen. Seine Auffassung erhielt im frühen Christentum ein bedeutendes Gewicht. Vor allem Augustinus verknüpft körperliche Arbeit mit Tugendhaftigkeit. Neben ihm schreibt Rijkers zuvorderst Ambrosius, Isidor von Sevilla und Beda Venerabilis einen geradezu programmatischen Einfluss auf die Exegese der Genesis im Sinne körperlicher Arbeit zu. Wie Rijkers ausführt, kehren die spätantiken Autoren der römischen Abneigung gegen jedwede körperliche Arbeit zunehmend den Rücken. Der Kirchenvater Ambrosius geht in Anlehnung an die Stoiker von einem freien Willen des Menschen aus, auf den körperliche Arbeit vor allem asketische Wirkung hat. Im Sinne der Kasteiung sei körperliche Arbeit jedoch zuvorderst als Strafe anzusehen. Augustinus modifiziert Ambrosius Haltung und wendet sie ins Positive. Seiner Auffassung nach gebe es nichts Unschuldigeres als körperliche Arbeit, denn während dieser habe der Mensch keine Gelegenheit zu sündigen. Auch biete die körperliche Arbeit durch das Werk an der Natur Gotterkenntnis und sei somit Heils wirksam. Augustinus löst sich vollständig von der antiken Haltung und fordert körperliche Arbeit sogar für Gelehrte. Dies führt zur Verknüpfung von geistiger und körperlicher Arbeit. Augustinus modifiziert die bipolare Sicht auf Arbeit. Er betrachtet sie als Sündenstrafe, aber wichtiger noch als Fortführung des Schöpfungswerkes, durch die sich der Mensch die Rückkehr ins Paradies verdient. Damit sei die eigentliche Strafe die Abberufung von körperlicher Arbeit, nicht ihre Verrichtung. Beherrschend ist die Betonung des Positiven: Körperlische Arbeit kann auch nach der Vertreibung aus dem Paradies noch freudvoll sein. Rijkers führt dabei einen überzeugenden Nachweis, dass Augustinus Gedankengang nicht zufällig in einem noch römisch geprägten Kontext entstanden ist, sondern als entscheidender Umbruch hin zur Parallelisierung, ja zur positiven Würdigung von geistiger und körperlicher Arbeit angesehen werden muss. Papst Gregor trägt die Euphorie Augustinus' nicht fort, sondern sieht das Leben des

Menschen ausschliesslich auf das Jenseitige ausgerichtet und wertet die kontemplative Hinwendung zum Jenseits höher als die profane Existenz im Diesseits. Körperliche Arbeit spielt daher eine untergeordnete Rolle.

Isidor von Sevilla kommentiert die Genesisverse ebenfalls auf das Jenseitige bezogen, greift aber stärker wieder auf die Augustinischen Kommentare zurück. Den Anschluss sucht er bei der Auffassung Augustinus, der Mensch könne sich die Rückkehr ins Paradies durch körperliche Arbeit «verdienen». Er erweitert den Gedanken im Gregor'schen Sinne und sieht körperliche Arbeit als Zugang zum eigentlich relevanten Jenseits. Dabei liegt Isidors Anliegen – im Gegensatz zu seinen Vorgängern – nicht so sehr im Kommentieren der Bibel, sondern vielmehr darin, den Gläubigen den rechten Umgang mit den Schriften zu lehren und theologisches Grundwissen zu vermitteln.

Der spätere Beda Venerabilis betont wiederum die Augustinische Deutung. Sein Anlehnungsgrad kommt beinahe dem Kompilieren gleich. Bei Beda verschwindet sogar jegliche Ambivalenz aus der Wertung. Arbeit habe auch nach dem Sündenfall etwas von ihrer freudvollen Seite behalten. Es sei der freie Wille des Menschen, der ihn zu körperlicher Arbeit bringe, nicht der Zwang der Befriedigung körperlicher Bedürfnisse. Arbeit, so konstatiert Beda, sei zuvorderst Teilhabe am göttlichen Schöpfungswerk und bietet Zugang zum Paradies und damit zur ewigen Ruhe. Eindrucksvoll beschreibt Rijkers im Beda-Kapitel, wie die Lebenswirklichkeit Bedas dessen Auffassung prägte. Beda selbst kannte das Steinhandwerk aus dem Bau eines Klosters. Er beschreibt zudem Mönche, die mangels Arbeitskräften selbst landwirtschaftliche Tätigkeiten verrichteten.

Bedas Exegese wurde schliesslich zum mittelalterlichen Leitkommentar, gleichwohl die Bewertungen der Arbeit wieder an Ambivalenz gewannen. Die karolingischen Autoren zeigen ein heterogenes Bild. Ihr exegetischer Anspruch lag nun nicht mehr in der Niederschrift grundlegender theologischer Überlegungen, vielmehr verfassten sie ihre Kommentare im Auftrag eines Klosters oder eines weltlichen Herrschers. Besonders interessant ist die Interpretation des Wigbod, der körperliche Arbeit sogar für seinen Auftraggeber, den König, für heilsam hält. Diese extreme Augustinusrezeption findet sich bei den anderen karolingischen Autoren nicht wieder. Wigbod bildet eine Ausnahme unter den karolingischen Autoren. Die übrigen sehen körperliche Arbeit aus einem bipolaren Blickwinkel, meistenteils mit Übergewicht auf dem Strafaspunkt. Jacques Le Goffs Feststellung, die karolingische Zeit habe eine Renaissance der körperlichen Arbeit hervorgebracht, kann daher nur mit Einschränkung gelten. Für die Exegeten dieser Zeit hatte körperliche Arbeit – wenn überhaupt – in weiten Teilen eine eher negative Bedeutung.

Der besondere Wert der Dissertation liegt in der Untersuchung der Exegeten als Quellengattung und der philologisch-hermeneutischen Methode. Rijkers gelingt es gut, durch seine vergleichende Darstellungsweise Verklammerungen zwischen den Autoren zu schaffen. Die biografische Unterfütterung der Untersuchung gewährt Einblicke in den sozialgeschichtlichen Kontext und die Lebenswelten der Exegeten. Für die Rezeption sind Rijkers lange lateinische Zitate interessant, die – einer Edition gleich – mit grosser methodischer wie inhaltlicher Sorgfalt übersetzt und interpretiert werden.

Die strikte Systematik wirkt sich indessen nachteilig auf die Lesbarkeit aus. Sie führt obligatorisch zu analytischen Schleifen, in Teilen an die Grenze zur Redundanz. In Passagen über Bibelkommentatoren, die sich nicht mit dem Thema Arbeit beschäftigen, gerät Rijkers auf Basis des biografischen Hintergrundes teilweise ins Spekulieren. Zudem übernimmt er teilweise die etwas betuliche Sprache der lateinischen Textvorlagen.

Dem ungeachtet handelt es sich bei dieser Studie um eine bedeutende Untersuchung, die auf bereichernde Weise einen diachronen Einblick auf die Bewertungen von körperlicher Arbeit liefert und darüber hinaus die Denk- und Lebenswelt der Exegeten veranschaulicht.

Kellinghusen

Ruth Jakobs

**Tomas Hägg (Hg.)**, *Kirche und Ketzer. Wege und Abwege des Christentums*, aus dem Norwegischen übersetzt von Frank Zuber, Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 2010, 298 S., Abb.

Dieses Buch ist die Übersetzung eines praktisch gleichen, das 2008 in Norwegen und auf Norwegisch erschienen ist. Dieses wiederum ist die Frucht eines Forschungsprojekts «Wege und Abwege», das in den Jahren 2004–2006 am damaligen Institut für Klassische Philologie, Russisch und Religionswissenschaft der Universität Bergen stattfand. Die einzelnen Beiträge sind mit kommentierten Literaturhinweisen sowie Hinweisen auf Primärquellen (in Übersetzung) und Sekundärliteratur versehen. Das Schwergewicht liegt mehr auf der Antike als auf dem Mittelalter. – Tomas Hägg, Einleitung (9–14). – Einar Thomassen, Der Ursprung des Ketzerbegriffes und die ersten Ketzer (15–39), verfolgt, wie der Begriff der Häresie, der zunächst wertneutral war und nichts anderes bedeutete als «(philosophische) Schule», «bewusst gewählte Meinung», in der Spätantike eine negative Konnotation bekam und im Kontext einer Kirche, die sich zunehmend als «alleinseligmachend» verstand, die Bedeutung von abweichender, individueller Meinung menschlichen oder gar dämonischen Ursprungs erhielt. In der Folge lässt der Autor all jene «Ketzereien» Revue passieren, die die spätantike christliche Orthodoxie – negativ – entscheidend geprägt haben (Gnosis, Manichäismus, Adoptianismus, Dozentismus, judaisierende Ketzereien). – Ingvild Sælid Gilhus, Bischof Epiphanius von Salamis und der «Medizinschrank gegen Ketzer» (41–55), stellt Bischof Epiphanius von Salamis (geb. ca. 315) und seinen «Medizinschrank gegen Ketzer» (panarion, geschrieben ca. 370) vor. Darin beschreibt der Bischof in Analogie zu den achtzig Konkubinen des Hohelieds ebensoviele Ketzereien und begründet damit das Genre der Ketzlerlehre(n). – Jan Erik Steppa, Ketzerrhetorik und Definitionsmacht: Christologische Konflikte in der Spätantike (300–500) (57–91), schildert die machpolitischen Hintergründe der Auseinandersetzungen zwischen Arianern und Nichtarianern innerhalb der Kirche von Alexandria und des spätromischen Reichs überhaupt und zeigt auf, dass Ketzerei und Orthodoxie in solchen Situationen absolut relative Begriffe sind und dass die Orthodoxie notwendigerweise der Ketzerei bedarf.

Einar Thomassen, Ketzerei im Mittelalter: Die Katharer (93–115), stellt die Katharer als Ketzerei *par excellence* des Mittelalters und die Anfänge der Inquisition dar, allerdings nicht auf der Höhe der heutigen Forschung, obwohl er sich u. a. auf Malcolm Lamberts Geschichte des Katharismus stützt, die dieses Kriterium durchaus erfüllt. Schade, dass die mittelalterlichen Häresien nicht besser vertreten sind. – Jostein Bortnes, Ketzerei und Sodomie (117–148), stellt die Sodomie in den Zusammenhang der Ketzerei und liest Stellen aus dem Prozess gegen die Templer (1307–14) vor dem Hintergrund der päpstlichen Bulle «Vox in Rama» (1233), die er allerdings zusehr nur mit Bernd-Ulrich Hergemöller, Krötenkuss und schwarzer Kater (1996), interpretiert. – Tarald Rasmussen, Luther als Ketzerei (149–168), schildert den Verlauf des Ketzerverfahrens gegen Luther, der mit seiner Ablasskritik nichts anderes als eine innerkirchliche *disputatio* gesucht hatte, und fragt sich, inwieweit der Reformator einen neuen Ketzertypus darstellt und inwieweit die Kirchenspalzung hätte vermieden werden können. – Nils Gilje, Hexen als Ketzerei: Dämonologie und Zauber in der frühen Neuzeit (169–190), beschreibt zutreffend die Entwicklung von der alten Zauberin zur «modernen» Hexe, die sich durch den Pakt mit dem Teufel auszeichnete. Diese Entwicklung vollzog sich im Norden Europas zwischen Ende des 15. und Ende des 16. Jahrhunderts (im Westen allerdings bereits einiges früher). – Gina Dahl, Der Kampf gegen die schädlichen Bücher (1500–1800) (191–209), führt an den Beispielen Dänemark und Norwegen aus, wie die protestantischen Reformatoren das Buch als Mittel zur Verbreitung ihrer Botschaft benutzen, welche Bücher als unerwünscht oder ketzerisch abgestempelt und welche Mittel zur Verhinderung unerwünschter Drucke eingesetzt wurden.

Karstein Hopland, Liberales Christentum in einer neuorthodoxen Zeit: Theologischer Ketzerdiskurs in Norwegen (1920–1957) (211–241), schildert den Streit zwischen libera-

lem und orthodoxem lutheranischen Christentum, der seit Beginn des 20. Jahrhunderts in Norwegen herrschte und der in der sog. Höllendebatte (1953–57) gipfelte. – Dag Oistein Endsjo, Sex, Abendmahl und Menschenrechte: Neue Herausforderungen für die Katholische Kirche (243–259), untersucht, inwieweit die Haltung der katholischen Kirche gegenüber der Homosexualität als Vorstoss gegen die Menschenrechte zu werten sei. – Lisbeth Mikaelsson, Die Gefahren des Regenbogens: Bedrohung durch die New Age-Bewegung (261–281), entlehnt den Titel von Constance Cumbey, The Hidden Dangers of the Rainbow. The New Age Movement and Our Coming Age of Barbarism (1984), um die wichtigsten New Age-kritischen Bücher vorzustellen, die meist aus den Federn von evangelikalen Fundamentalisten stammen und die sich gegen die Beliebigkeit der New Age-Bewegung richten. Ein Autorenverzeichnis sowie ein Namens- und Sachregister beschliessen den reichhaltigen Band.

Freiburg/Schweiz

Kathrin Utz Tremp

**Peter Dinzelbacher**, *Unglaube im «Zeitalter des Glaubens». Atheismus und Skeptizismus im Mittelalter*, Badenweiler, Wissenschaftlicher Verlag Bachmann, 2009, XII + 166 S., Ill.

«...die Existenz eines über allem und allen stehenden transzendentalen Wesens auch ablehnen zu können, erscheint uns gewöhnlich als Errungenschaft der Aufklärung» (IX), so der als Verfasser zahlreicher kultur- und mentalitätsgeschichtlicher Abhandlungen auch ausserhalb eines engeren fachwissenschaftlichen Kreises bekannt gewordene Autor in seinem Vorwort. In der Tat scheint das Mittelalter auf den ersten Blick keine besonders günstige Epoche gewesen zu sein, um die im Zitat skizzierte Position zu vertreten; ja es stellt sich gar die Frage, inwieweit eine atheistische Haltung im Mittelalter überhaupt denkbar war. Eine Antwort darauf versucht der vorliegende schmale Band zu geben, dem ob der Breite des Problemfeldes nicht mehr als ein einführender Charakter zukommen kann. Erste Schwierigkeiten ergeben sich bereits bei der Definition des Untersuchungsgegenstandes, denn was im Mittelalter «infidelitas», um uns auf einen Vertreter einer ganzen semantischen Gruppe zu beschränken, oder – Deutsch – «Unglaube» geheissen wurde, war keineswegs Atheismus in unserem modernen Sinn. Diesen gilt es vom «Unglauben» der «Heiden» ebenso zu unterscheiden wie von demjenigen der unterschiedlichsten heterodoxen Individuen, Gruppen und Bewegungen, deren Vertreter sicherlich keine «Atheisten» waren. Ein weiteres Problem liegt darin, dass die Quellen oft polemischer Natur sind und die derart des «Unglaubens» Bezeichneten nur schwer erfasst werden können – vorausgesetzt, dass es sich bei den Angriffen nicht sowieso um rhetorische Scheingefechte handelte.

Da «echter» Atheismus ungleich schwieriger festzuhalten ist als Glaubenszweifel jeglicher Art und sicherlich auch viel seltener vorkam, wurde die Skepsis bestimmten Glaubenswahrheiten und Dogmen gegenüber in die Betrachtung mit einbezogen. Das Ergebnis ist ein farbiges Aperçu von Beispielen unterschiedlicher örtlicher und zeitlicher Provenienz, die jeweilen kurz beleuchtet werden. Das vom Autor gewählte Ordnungsprinzip richtet sich nach den Verfechtern der entsprechenden Gedanken, seien dies Intellektuelle oder Laien, wobei beide Kategorien thematisch (Intellektuelle) oder sozio-professionell (Laien) noch feiner unterteilt werden. Das Ergebnis lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass «echter» Atheismus im heutigen Sinn kaum verbreitet gewesen sein dürfte, wohl aber ein breites Spektrum an religiösen Zweifeln festzustellen ist, denen sich gerade das Christentum mit seiner komplexen Trinitäts- und Transsubstanziationslehre als Projektionsfläche anbot: «Wenn auch die Existenz einer Gottheit nur von wenigen expressis verbis geleugnet wurde, so doch öfter die einer der göttlichen Personen, in die nach katholischem [!] Glauben der eine Gott aufgespalten sei» (45).

Die vorgestellte Schrift eignet sich als Einstiegslektüre bzw. als Lesebuch, gerade auch für ein nicht-fachwissenschaftliches Publikum, das darin erfährt, dass «das» Mittelalter alles andere als ein monolithischer Block war, sondern eine Zeit, in der sich Menschen auf allen Stufen der sozialen Leiter die unterschiedlichsten Fragen stellten.

Solothurn

Georg Modestin

**Giovanni Fiesoli/Elena Somigli, RICABIM, *Repertorio di inventari e cataloghi di biblioteche medievali dal secolo VI al 1520/Repertory of inventories and catalogues of medieval libraries from the VIth century to 1520*, Florenz, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2009, 342 S.**

Alle Paläographen, Kodikologen und Experten für die Textüberlieferung müssen mit einer gravierenden strukturellen Schwierigkeit ihrer Forschungsgebiete fertig werden, die darin besteht, dass ausgerechnet jenes Land, in dem von der Spätantike bis zum Spätmittelalter die bei weitem grösste Masse an handschriftlichen Erzeugnissen produziert wurde und in jenen Jahrhunderten einen entsprechenden kulturellen Einfluss in ganz Europa ausübte, schlecht erschlossen ist. Die Rede ist von Italien, das für die entsprechenden Studien nach wie vor eine Fundgrube darstellt, die Überraschungen jeglicher Art birgt. Grund dafür ist vor allem die Tatsache, dass kein günstiges Verhältnis zwischen der Quantität der Dokumente und ihrer wissenschaftlichen Verzeichnung existiert. Obwohl Italien eines der Mutterländer der modernen wissenschaftlichen Schriftkunde ist und obwohl Generationen von Forschern sich verdienstvoll um dieses Erbe bemüht haben, ist noch enorm viel zu tun. Mit grossen Erwartungen nimmt man deswegen diesen Band zur Hand. Nach einer ausführlichen Einführung (XI–XL) enthält er nicht weniger als 1733 Einträge zu Bücherlisten bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts, die alphabetisch nach Ort (von Albarese bei Grosseto bis Volterra) geordnet sind. Die Autoren haben dabei nicht nur Inventare und Nachlasslisten, sondern auch Kauf- und Schenkverträge berücksichtigt und sie jeweils peinlich genau kommentiert. Quellen und ggf. Editionen werden dabei aufgelistet. So kann man in diesem Band erfahren, dass die Serviten von Santa Annunziata am 1. August 1407 einen Geldbeitrag überwiesen haben, um vom Abt von Buonsollazzo einen verpfändeten Band zurückzuerwerben (Nr. 1087, 185). Das mag die sicherlich zahlreichen Forscher, die sich mit Buonsollazzo beschäftigen, aufregen. Alle anderen fragen sich: Kümmt uns das? Oder brauchen wir andere Informationen? Dort, wo in der Quelle die Handschriften genau aufgelistet sind, drucken die Autoren aber nur den ersten und den letzten Eintrag ab. Nicht einmal ein Register der gelegentlich erwähnten Texte findet sich in dieser Publikation. Man kann vielleicht tatsächlich von niemandem erwarten, dass er das überbordernde Material vollständig ediert, das die zahlreichen toskanischen Bibliotheken und Archive aufbewahren, aber leider ist es genau das, was die Forschung braucht. Hier hat man aber keine Chance auf Information – es sei denn, man kennt sich in Buonsollazzo aus oder sucht Nachrichten über den Schuster Francesco di Domenico di Giovanni (Nr. 275, 48) und vergleichbare Protagonisten der Weltgeschichte.

Erlangen

Michele C. Ferrari

**René Bornert**, *Avec le concours d'un groupe d'historiens. Les Monastères d'Alsace. Tome I: Les Etapes Historiques (VIe–XXe siècle). Les Monastères Primitifs (VIe–IXe siècle), Tome II/1: Abbayes de Bénédictins. Des origines à la Révolution française. Première Partie, Tome II/2: Abbayes de Bénédictins. Des origines à la Révolution française. Deuxième Partie*, Strassbourg, Editions du Signe, 2009, 616 S.; 542 S.; 681 S.

Diese ersten drei Bände (I, II/1 u. II/2) eröffnen eine umfassende Darstellung des alten und neueren Klosterwesens monastisch-benediktinischer Ausrichtung im Elsass. Nach 25 Jahren intensiver Auswertung eines grossen Quellenmaterials und der vorhandenen Literatur legen der aus dem Elsass stammende Benediktiner des luxemburgischen Klosters Clervaux, P. René Bornert, und einige Mitarbeiter das Resultat ihrer Forschungsarbeit vor:

Der erste Band umfasst – nebst einigen Hinweisen über das Zustandekommen dieses Werkes und einem mehrseitigen Literaturverzeichnis – im ersten Teil einen sehr instruktiven Überblick über die Geschichte des monastischen Klosterwesens vom 6. Jahrhundert bis in unsere Gegenwart («Les Etapes Historiques») unter Einschluss der Wilhelmiten und der Kartäuser, also von den ersten vor-benediktinischen Klöstern altgallischer Prägung bis zu den Gründungen benediktinischer Frauen-Kongregationen im 19. und 20. Jahrhundert im Elsass. Einige Gründungsversuche scheiterten in der neueren Zeit aus politischen Gründen. Die Lage des Elsass zwischen deutscher und französischer Kultur prägte auch die Geschichte der einzelnen Klöster. Das macht ein historische Einblick in die einzelnen klösterlichen Institutionen besonders interessant.

Der zweite Teil des ersten Bandes befasst sich dann ausführlich mit den so genannten «frühen Klöstern» («Monastères primitifs»). Da geht es um die vor-benediktinischen Klöster, die wohl zuerst nach einer monastischen Regel lebten, sich aber schon früh der kanonischen Lebensweise zuwandten und so zu Kanoniker- oder Chorherengemeinschaften wurden. Erwähnt werden hier auch die Gründungen der Iroschotten, die zuerst nach der Regel des heiligen Kolumban lebten und allmählich die Benediktinerregel annahmen. Das sind die späteren grossen Abteien Ebersmünster, Marmoutier/Maursmünster, Münster im St. Gregoriental und Wissembourg/Weissenburg. Diese Klöster werden dann ausführlich in den Bänden II/1 und II/2 behandelt. Zu den frühen Frauenklöstern gehören die Frauen-gemeinschaften auf dem St. Odilienberg und in Neumünster und andere, die später alle zu Kanonissenstiften wurden. Mit einem guten Orts- und separaten Namensregister wird dieser erste Band gut erschlossen, wie übrigens auch der folgende Doppelband.

Der zweite Band in zwei umfangreichen Teilen behandelt die grossen Benediktinerabteien, alphabetisch aufgereiht. Es sind dies Altorf, Ebersmünster, Honcourt/Hugshofen, Marmoutier/Maursmünster, St-Grégoire de Munster/Münster im St. Gregoriental, Murbach, Neuwiller-lès-Saverne, Walbourg/Walburg und Wissembourg/Weissenburg.

Diese Klöster werden alle – soweit dies möglich ist – nach einem einheitlichen Schema dargestellt. Das ist sehr hilfreich, wenn man etwas Bestimmtes bei einem Kloster sucht.

Das Schema, das auch die Fülle des behandelten Stoffes anzeigt, umfasst folgende Stichworte: Historische Namensformen, Politische und kirchliche Topographie, Kloster- und Kirchenpatronate, Historischer Überblick, Ökonomische, politische und soziale Situation, Neugründungen, Abhängige Priorate und Pfarreien, Bibliotheksgeschichte, Architektur und Kunst, Liste der Äbte/Oberen (nur Lebensdaten, aber mit einigen Quellenhinweisen), Bibliographie, unterteilt in Quellen, Chroniken, Urkunden, Hagiographie und Nekrologien, dann Lexikonartikel, Erwähnungen in allgemeinen grösseren Werken, eigentliche Monographien und archäologische Bericht, Archivbestände, Alte Ansichten und Pläne, Münz-, Siegel- und Wappenkunde.

Hier kann nicht auf Einzelheiten eingegangen werden. Doch sei darauf hingewiesen, dass mit viel Sorgfalt die Geschichte der einzelnen Klöster monographisch dargestellt wird. Mit der Aufzählung der oft weit zerstreuten Güter und Besitzungen und der abhängigen Pfarreien kommt eindrücklich zum Vorschein, welchen Einfluss diese Klöster auch

geographisch hatten. Von Interesse ist auch die zahlenmässige Entwicklung der Gemeinschaften durch die Jahrhunderte; soweit dies möglich ist, wird dies graphisch dargestellt. Besonders hingewiesen sei auf die Listen der Mönche bei der Auflösung der Klöster durch die Französische Revolution, deren weiteres Schicksal kurz erwähnt wird. Demgemäß leisteten nur sehr wenige Mönche den Eid auf die Verfassung; dies zeigt, dass in den Klöstern trotz Aufklärung doch ein guter Geist herrschte. Bei der Bibliotheksgeschichte werden auch Handschriften und Frühdrucke erwähnt, sofern sie heute noch vorhanden sind. Der Kunstgeschichte wie der Baugeschichte der Klöster wird viel Gewicht gegeben, weit mehr als oft in den bekannten Kunstmännern angegeben wird.

Diese drei gewichtigen Bände zeichnen ein facettenreiches Bild des klösterlich geprägten Elsass. Der Hauptverfasser und seine fachkompetenten Mitarbeiter verdienen für diese grossartige Leistung Anerkennung und Dank. Das Erscheinen der Bände III – VI ist für das Jahr 2010 vorgesehen.

Mariastein

Lukas Schenker

**Tom Müller**, «*ut rejecto paschali errore veritate insistamus*». *Nikolaus von Kues und seine Konzilsschrift «De reparatione kalendarii»*, Münster, Aschendorff Verlag, 2010, 368 S.

Auf dem Konzil von Basel (1431–1449) sorgte ein junger Theologe und Kanonist Nikolaus Cusanus (1401–1464) für Aufsehen. Er nahm sich eines Problems an, das schon lange unter den Christen für Unruhe gesorgt hatte: Die Frage der Kalenderreform und damit verbunden die genaue Festsetzung des Osterdatums. Das Konzil von Nizäa hatte im Jahre 325 die Ansetzung des Osterfestes für die Christenheit erstmals geregelt. Da sich im Laufe der Zeit Ungenauigkeiten im julianischen Kalender eingeschlichen hatten, schlug Cusanus vor, sieben Tage fallen zu lassen, um die kalendarischen Umstände von 325 wieder herzustellen. Davon handelt seine Konzilsschrift «*De reparatione kalendarii*», die er 1436 am Basler Konzil einbrachte.

Im 15. Jahrhundert waren die Osterfeste, die nach dem 17. April begangen wurden, nicht mehr im Einklang mit dem tatsächlichen Sonnenlauf. Wenn die Christenheit nicht einmal Ostern, das wichtigste ihrer Feste, ohne Fehler bestimmen konnte, dann war das ein besonders wunder Punkt, von dem die Gegner ausgehen konnten, um die Unwahrheit der christlichen Lehren zu unterstellen. Nur durch eine Anpassung des Kalenders an die astronomischen Gegebenheiten und – in Einklang damit – an die christlichen Anforderungen konnte dieses Kalenderproblem beseitigt werden.

Cusanus sah im Kalenderproblem den wohl offensichtlichsten Punkt, der auf die Notwendigkeit einer Kirchenreform hinwies, und in der Kalenderreform einen ersten praktischen Schritt zur Realisierung einer solchen Erneuerung. Im Rahmen der weitreichenden Reformpläne, mit denen Cusanus die katholische Kirche von innen heraus erneuern wollte, besitzt seine Schrift eine wichtige Stellung. Inmitten aller Diskussionspunkte wie Konziliarismus, Reform der Kurie, Macht und Rolle des Papsttums usw., die er in seinen Reformschriften immer wieder anspricht, nahm das Kalenderproblem eine äusserst prominente Stellung ein, das eine Aussenwirkung weit über die Grenzen der Christenheit ausüben könnte.

Cusanus, ursprünglich Anhänger des Konziliarismus, vertrat nach der Spaltung der Konzilsversammlung die Anliegen Eugens IV., weil dieser Papst erfolgreich die Linie der Wiederaussöhnung mit der griechischen Kirche vertrat. Als Legat des Papstes reiste er 1437 nach Konstantinopel, um den dortigen Kaiser und die Patriarchen zur Teilnahme an einem Unionskonzil in Italien zu bewegen. Auf der Rückfahrt im Winter 1437/38 waren

neben dem Kaiser der Griechen und den Patriarchen auch noch 28 Erzbischöfe an Bord, um zunächst in Ferrara und dann anschliessend in Florenz über die Kircheneinheit zu beraten und diese dann tatsächlich zu beschliessen.

Niklaus V. ernannte Cusanus zum Bischof von Brixen. Streitigkeiten mit dem Grafen von Tirol erschwerten jedoch seine Lage, so dass er einem Rufe Enea Silvio Piccolominis, des im August 1458 inthronisierten Papstes Pius II. folgte und nach Rom reiste, wo er zum Generalvikar der Stadt Rom ernannt wurde. Die letzten Jahre seines Lebens oblag er als Kurienkardinal universalkirchlichen Aufgaben.

Erst Papst Gregor XII. (1572–1585) nahm sich – mehr als hundert Jahre später – ernsthaft der Problematik des fehlerhaften Kalenders an. Durch die Papstbulle mit dem Titel «*Inter gravissimas*» vom 24. Februar 1582 wurde der erneuerte Kalender eingeführt. Dieser gregorianische Kalender konnte sich – wenn auch alles andere als zeitgleich – in ganz Europa durchsetzen und ist heute fast weltweit in Gebrauch.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

**Hermann Jakobs/Wolfgang Petke, Papsturkundenforschung und Historie. Aus der Germania Pontificia Halberstadt von Lüttich von Hermann Jakobs und Wolfgang Petke (=Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia, Bd. 9), Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2008, 286 S. mit 19 Abb.**

Im vorliegenden Band werden zwei Untersuchungen publiziert, die längere Zeit auf der Redaktion der Pius-Stiftung liegen geblieben sind und hier nun der Öffentlichkeit vorgelegt werden. Die Arbeit von Hermann Jakobs ist eigentlich eine Nacharbeit, entstanden aus der Auseinandersetzung mit den diplomatischen Studien von Mogens Rathsack und mit der bahnbrechenden von Harald Zimmermann vorgelegten Edition der Papsturkundenforschung 896–1046. Ausgangspunkt war das 1980 ursprünglich in dänischer Sprache erschienene Buch von Mogens Rathsack, Fuldaorfalskninerne (Kopenhagen 1980). Deutsche Ausgabe: Die Fuldaerfälschungen. Eine rechtshistorische Analyse der päpstlichen Privilegien des Klosters Fulda von 751 bis ca. 1158. Übersetzt von P.K. Mogensen, wissenschaftlich betreut von H. Zimmermann (Päpste und Pastum Bd. 24, I u. II, Stuttgart 1989). Hermann Jakobs stellte 1981 fest, dass das Buch von Rathsack in seiner Substanz nicht tragfähig sei, was sich dann in der Folge durch weitere Forschungen bestätigte. Der Autor beschäftigte sich mit der spätottonischen Klosterfreiheit, im konkreten mit den Privilegien «*Creditae speculationis*» Johannes' XIII. und Benedikts VII. für Thankmarsfelde/Nienburg, Alsleben und Arneberg.

Die Untersuchung von Wolfgang Petke beschäftigt sich mit den «Reimser Urkunden- und Siegelfälschungen des 12. und 13. Jahrhunderts für Priorat und Pfarrei Meersen». Meersen war 847 und 851 Schauplatz der Herrschertreffen Kaiser Lothars I., Ludwigs II. von Ostfranken und Karls II. von Westfranken und im Jahr 870 der Ort jenes Vertragsabschlusses, mit dem Karl II. und Ludwig II. das Regnum Lotharingien unter das West- und Ostfrankenreich aufteilten.

Bereits 968 sollen Teile von Meersen – mit Zustimmung Kaiser Ottos I. – an die Abtei Saint Rémi vor Reims geschenkt worden sein. Im 12. Jahrhundert finden sich mehrere Urkunden- und Siegelfälschungen, die eng mit der damaligen kirchenpolitischen Lage zusammenhangen. Es ging um das von Reims abhängige Stift Meersen, dessen Kleriker von festgesetzten Präbenden lebten. Im Zuge der Umwandlung des Stiftes zu einem Priorat sollten die Kleriker nicht vertrieben werden. Vielmehr sollte sich der Wandel allmählich vollziehen, und zwar so, wie der Tod die Klosterpräbenden frei werden liess.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Meersen, ehedem ein Kollegiatstift von St. Rémi, befand sich seit der 1135 angestossenen Reform auf dem Weg zum Priorat. Durch verschiedene Interventionen befand sich das Priorat in einer prekären Situation und versuchte, sie zu bereinigen. Ein reicher Urkunden- und Regestenanhang samt 19 Abbildungen ergänzen diese Arbeit.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

**Jörg Sonntag**, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit* (=Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter, Bd. 35), Berlin et al., LIT-Verlag, 2008, 768 S.

Welche Zeichen-, welche Verweisfunktion wohnt dem reglementierten hochmittelalterlichen, klösterlichen Alltag inne? Seit Gerd Althoff in seinen Studien zur inszenierten Herrschaft definierte Verhaltensregeln für beschriebene Handlungsabläufe postulierte, die Abhängigkeits- und Dienstverhältnisse zum Ausdruck bringen wollten, drängt sich diese Frage auf. Denn Althoff konnte normative Texte solcher Regeln nicht vorlegen, während der klösterliche Alltag mit determinierten und schriftlich festgehaltenen Ritualen durchstrukturiert war. Dass sich Jörg Sonntag mit dem vorliegenden Werk, der redigierten Fassung seiner an der Philosophischen Fakultät der Technischen Universität Dresden vorgelegten Dissertation, dieser Thematik erstmals eingehend widmet, verdient Beachtung. Dabei ist es bemerkenswert, dass umfassende Studien zu «liturgischen» Ordnungen bei Prozessionen und weiteren Gottesdiensten innerhalb der Kirchenmauern, nicht aber zum sonstigen Alltag, vorliegen. Dabei stammt unser heutiger Begriff «Liturgie» mit seiner Scheidung in sakral und profan aus dem 16. Jahrhundert und ist dem benediktinisch geprägten Mittelalter fremd. Der ganze Tagesablauf wurde als Gottesdienst aufgefasst.

Der Autor grenzt seine Studie zeitlich auf das hochmittelalterliche Reformmönchtum ein, beginnend mit den Lothringischen Reformkreisen im 2. Viertel des 10. Jahrhunderts in Gorze über Cluny, Hirsau, das italienische Fruttuaria und die Klöster, die sich von diesen Reformen erfassen liessen, bis zu den Zisterziensern und Prämonstratensern. Die Auswahl ist plausibel, der Bogen aber sehr weit gespannt. Die Differenzen zwischen den einzelnen Reformbewegungen sind gross, und das Quellenmaterial ist reichhaltig und disperat. Die wichtigste Quellengattung für die Analyse des Klosteralltags sind die Consuetudinarien. Sonntag zieht aber auch zahlreiche Traktate und Chroniken bei, die oft den Charakter der Streitliteratur tragen. Im Zentrum stehen Fragen um die authentische Auslegung der Benediktsregel und die Polemik gegen Ausdrucksformen anderer Klosterverbände, welche als Zeichen für ein Abweichen von monastischer Grundanliegen gedeutet werden.

Nach den Prologomena (I., 1–45) gliedert sich das Werk in vier Hauptteile. «Das Kloster als Imaginaire» (II., 46–119), worin das Klosterwesen insgesamt, vom Habit der Mönche bis zur Anordnung der Klosteranlage auf seine Verweisfunktion auf das himmlische Paradies untersucht wird, wobei das Kloster nie nur verweist, sondern selbst auch Paradies zu sein beansprucht. «Symbolisches Handeln nach Innen» (III., 120–526) als umfangreichster Teil widmet sich verschiedenen Riten, eingerahmt von der Mönchwerdung, d.h. den Aufnahmeriten, und dem Sterbe- und Bestattungsritual. Dazwischen werden das Amt des Klostervorstehers mit den Insignien, der Tagesablauf, die Mahlgemeinschaft, die Fusswaschung, das klösterliche Brauchtum, die Streitschlichtung, das Bestrafungsritual und der Krankendienst als zeichenhafte und determinierte Handlungen des Alltags beschrieben. «Symbolisches Handeln nach Aussen» (IV., 527–632) nimmt die Aufnahme der Gäste und die Reiseanleitungen für die Mönche unter die Lupe. Ein abschliessender Teil widmet sich dem Kloster als symbolische Ordnung (V., 633–653).

Es muss anerkennend festgehalten werden, das Spektrum in seiner zeitlichen und thematischen Ausdehnung ist enorm, ebenso das Quellenmaterial, das Jörg Sonntag gesichtet hat. Es stellt sich aber doch die Frage, ob eine stärkere Einschränkung nicht notwendig gewesen wäre. So hätten die historischen Umstände der einzelnen Klöster, denen die Quellen entstammen, mitberücksichtigt werden können. Den grossen Wert des Buches machen die Darstellung und der Vergleich verschiedener Rituale anhand der Consuetudinarien aus. Dabei gelingt es dem Autor, den Aussagegehalt unterschiedlicher Zeichenhandlungen herauszuarbeiten. Zusätzlich unterlegt er diese mit Zitaten von Kirchenvätern und zeitgenössischen Mönchstheologen. Die Darstellungen bekommen damit aber einen aufzählenden Charakter, eine Quellentypologie fehlt ganz. Spätestens hier wird die Frage drängend, ob dem Autor die Quellen nicht über den Kopf gewachsen sind.

Die Mönche haben die Zitate über die Tischlesung, ihre lectio und im officium wiederholt gehört, als Florilegia aufgenommen und in ihr geistliches Leben eingebaut, ohne sich dabei mit dem geistesgeschichtlichen Hintergrund eines Augustinus von Hippo oder eines Dionysius Areopagitta auseinanderzusetzen. Dass dieselben Formeln bei einem spätantiken Autor und einem hochmittelalterlichen Mönchen aber in einem ganz unterschiedlichen Verständnishorizont aufgenommen werden und damit auch einen anderen Inhalt bekommen, ist evident und hätte von Jörg Sonntag irgendwie thematisiert werden müssen. Problematisch ist auch, dass im ganzen Buch immer wieder mit dem Begriff «Symbol» gespielt wird. Sonntag räumt ein, dass das Hochmittelalter über einen weiten Symbolbegriff verfügt. Er lässt aber ausser Acht, dass patristischen, spätantiken Zitaten ein neuplatonisches Symbolverständnis mit dem Weltbild einer gestuften Wirklichkeit von Urbild und Abbild zugrunde liegt. Das Symbol hat dabei keine Verweisfunktion, sondern setzt das Urbild real gegenwärtig, allerdings ohne mit diesem in seinen äusseren Merkmalen übereinstimmen zu müssen. Dieses realsymbolische Denken lag im Hochmittelalter so nicht mehr vor. Es ist möglich, dass der Autor berechtigterweise von anderen Voraussetzungen ausgeht. Dann wären aber klärende Worte nötig gewesen. Im Umgang mit dem Begriff «Symbol» ist grundsätzlich Vorsicht geboten, wenn es um die Rezeption spätantiker Schriften im Mittelalter geht. Zweifellos ging es den Mönchen darum, mit dem Kloster das Paradies auf Erden möglichst authentisch aufzubauen und darin ein engelgleiches Leben zu führen. Die Bauart, Gesten und Handlungen hatten aber eher im Sinne einer Allegorie Verweischarakter und nicht in realsymbolischer Aktualpräsenz.

Es stellt sich auch die Frage, ob Sonntag in der Falsifizierung anderer Thesen die nötige Fairness walten lässt. Ein konkretes Beispiel ist seine Frage nach dem qualitativen Wert der Mönchwerdung, bzw. welches Element ihr dauerhafte Geltung verlieh (155–164). Im Brennpunkt steht die Kritik: *Habitus non facit monachum*. Dabei korrigiert er Peter von Moos, dem gemäss es für die Gültigkeit einer Mönchwerdung erst an der Wende zum 13. Jahrhundert auf «Innerlichkeit, Bewusstheit und Intentionalität» angekommen sei. Dass dies von Moos allen Ernstes vertritt, bzw. dass vorher «materielle, magieverdächtige Formen des Ritualismus» konstitutiv waren, ist mehr als fragwürdig, zumal Sonntag von Moos' These nur umrisshaft darstellt. Sonntag kommt in diesem Kapitel zum Schluss, dass Rituale sich zu einem Zeichenkreis verbunden hätten und ihre Kraft neben den Gesten und den Lokalitäten ebenso aus der inneren «conversatio» herühre. Das ist sicher korrekt, spiritualitätsgeschichtlich aber banal. Es besteht hier die Gefahr, dass unter Verwendung neuer Fachtermini längst Bekanntes wiederholt wird.

Der Befund des Buches bleibt ambivalent. Die Einleitung ist vielversprechend. Der Autor formuliert einen präzisen Forschungsgegenstand, der tatsächlich einer verstärkten Beachtung bedarf. Das Buch zeigt aber erst, wie notwendig es ist, zuerst detailliertere Studien zu einem kleineren Quellenbestand vorzunehmen, was es auch ermöglichen würde, Fragen des kulturellen und geistesgeschichtlichen Hintergrunds der Mönche konsequenter zu berücksichtigen.

Zürich/Rom

Paul Oberholzer

**Nicole Bériou/Jacques Chiffolleau (Hg.),** *Economie et religion. L'expérience des ordres mendians (XIIIe–XVe siècle)* (=Collection d'histoire et d'archéologie médiévales, Bd. 21), Lyon, Presses universitaires, 2009, 809 S.

Nicole Bériou, Introduction (7–22), führt in das Buch ein, das das Werk einer Arbeitsgruppe ist, die sich seit 2001 um die Herausgeber herum gebildet, mehrere Tagungen (Paris und Rom 2002, Lyon 2003 und 2005) bestritten und sich eine eigene Webseite ([www.mendiantes.net](http://www.mendiantes.net)) gegeben hat. – Florent Cybler, Bibliographie raisonnée commentée (23–36). Das Buch ist in vier Teile aufgeteilt: Première partie: Les archives de couvents (37–208); Deuxième partie: L'apport des sources sérielles à l'histoire de l'économie des couvents (209–317); Troisième partie: Pratiques, normes, débats (319–498), und Quatrième partie: La circulation des richesses: objets, échanges, intermédiaires (499–706); die einzelnen Beiträge werden als Kapitel ausgegeben, was angesichts ihrer Unterschiedlichkeit nicht unbedingt einleuchtet.

Gian Paolo Bustreo, Ecrits conventuels, écrits urbains. La documentation des Mendians de Trévise aux XIVe et XVe siècles (39–61), führt aus, dass die Bettelordenskonvente von Treviso erst seit 1320/1330 schriftliche Dokumentationen hervorbrachten, also seit dem Moment, als die Brüder nicht mehr nur einfache Arme waren, sondern Renten entgegennehmen und Güter zu besitzen begannen (42f.). Insbesondere der Konvent der Dominikaner (S. Nicolò) nahm in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts die Dienste einer ganzen Reihe von Notaren in Anspruch (58). – Raffaela Citeroni, Les comptes des couvents des Servites de Marie à Vérone et à Florence (XIIIe–XIVe siècle) (63–99), stellt die Hypothese auf, dass die Rechnungen nicht zufällig in den 1280er Jahren einsetzen, denn damals galt es zu beweisen, dass die Serviten nicht zu den Bettelorden gehörten, die vom Konzil von Lyon 1274 verboten worden waren (65). – Paul Bertrand, Economie conventuelle, gestion de l'écrit et spiritualité des ordres mendians. Autour de l'exemple liégeois (XIIIe–XVe siècle) (101–128), zeigt, wie die Dominikaner von Lüttich zwar im 14. Jahrhundert wohl Besitz entgegennahmen, diesen aber sogleich verpachteten und so weder die Nutzniessung noch das absolute Eigentum hatten (107). Im 13. Jahrhundert übertrugen sie ihren Besitz den «Freunden des Konvents», darunter nicht selten Beginen, die ihnen die daraus fliessenden Einkünfte überliessen. (108f.). Anstelle von Kartularen führten die Bettelorden nicht selten Bullare, in welche sie die päpstlichen Privilegien eintrugen (110f.). Seit dem 15. Jahrhundert erstellten sie dann eine Art Pseudo-Kartulare, in welche nur Dokumente mit wirtschaftlicher Bedeutung eingetragen wurden (114). Diese Instrumente waren rasch überholt und wurden denn auch weggeworfen, vor allem, wenn der Konvent sich im 15. Jahrhundert der Observanz zuwendete (127f.). – Sébastien Barret, A propos des documents d'archives du couvent Saint-Jacques de Paris (XIIIe–XIVe siècle) (129–152), lässt die Archivalien der Pariser Dominikaner, die sich heute – allerdings weit verstreut – in den Archives nationales befinden, Revue passieren. – Bernard Andenmatten, Les frères prêcheurs et les revenus des anniversaires. Le témoignage de l'obituaire du couvent dominicain de Lausanne (153–165), analysiert das Obituar des Dominikanerkonvents von Lausanne, das in den Jahren 1375–1378 wahrscheinlich auf Grund eines älteren Obituars entstanden ist und 530 Notizen enthält. Davon stammen 188 von der Anlagehand, 172 datieren aus der Zeit zwischen 1378 und 1530 und 170 undatierte lassen sich dem 15. und beginnenden 16. Jahrhundert zuweisen (der Konvent wurde 1234 gegründet und 1536 aufgehoben). Die Lausanner Dominikaner begannen erst um 1300, überhaupt Renten anzunehmen, und erst seit den Pestzügen von 1348/49 und 1360, aktiv Geld anzulegen. Dabei haben sie freilich ihre Attraktivität überschätzt, indem sie für jeden Tag eine Seite des Obituars vorsahen: mehr als vierzig Seiten sind völlig leergeblieben, und die grosse Mehrheit der anderen sind nur zu einem Drittel benutzt worden. – Clément Lenoble, Les archives des frères mineurs d'Avignon à la fin du Moyen Âge (167–208), beschreibt das Archiv

der Franziskaner von Avignon, das heute in den Archives Départementales de Vaucluse aufbewahrt wird und das sich insbesondere durch vier Rechnungsbücher mit den täglichen Einnahmen und Ausgaben von 1359–1498 auszeichnet. In der gleichen Zeit nimmt das Archiv beträchtlich zu, während umgekehrt die Einnahmen der Stadt seit dem Schisma stark zurückgingen. Ein «archivarisches Bewusstsein» (*conscience archivistique*) erwachte bei den Franziskanern von Avignon erst während der Diskussionen um die freiwillige Armut im 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Seit den 1260er Jahren waren sie außerdem mit der Inquisition in der Provence betraut. Sie stellten ihre Dokumente indessen nicht selber aus, sondern liessen sie von den ansässigen Notaren ausstellen. Erst in den Jahren 1350–1360 begannen sie ihre Dokumente gerollt in Säcken aus Leder mit Buchstaben von A bis G zu versorgen.

Nach Jens Röhrkasten, *L'économie des couvents mendians de Londres à la fin du Moyen Âge, d'après l'étude des documents d'archives et des testaments* (211–245), scheinen die Bettelorden von London (sechs Konvente) sich bis ca. 1500 an das Armutsgebot gehalten zu haben, also länger als diejenigen auf dem Kontinent. Ein wirtschaftliches Gebaren lässt sich also nur von ungefähr 1500 bis 1538/39 (Aufhebung) beobachten und feststellen, dass die vier wichtigsten Konvente (Dominikaner, Franziskaner, Karmeliter und Augustiner) mehr schlecht als recht von den Einkünften aus Legaten und Messen lebten, die sie allenfalls durch Einnahmen aus Vermietungen von Eigentum ergänzten. – Hans-Joachim Schmidt, *L'économie contrôlée des couvents des Carmes. Le témoignage des rapports de visites dans la province de Germania inferior* (247–269), untersucht aufgrund des reichhaltigen Archivs der Karmeliterprovinz *Germania inferior* (Karte, 250), das heute im Stadtarchiv Frankfurt liegt, für die Jahre 1373–1392 die Wirtschaft der siebzehn Konvente, die in dieser Provinz lagen, und kommt zum Resultat, dass die Brüder in den kleineren Konventen eher besser lebten als diejenige in den grösseren, wie z. B. Köln. Das *studium generale* in Köln und die Provinzkasse wurden gemeinsam von allen siebzehn Konventen getragen, deren Archive im Unterschied zum Provinzialarchiv nur sehr lückenhaft sind. – Bertrand Schnerb, *Les ducs de Bourgogne de la Maison de Valois et les frères mendians: une approche documentaire* (271–317), untersucht zum einen die Dominikaner, die am Hof der Herzöge von Burgund von 1366–1477 als Beichtväter wirkten (Tabelle, 275–277) oder sonst bei verschiedenen Gelegenheiten predigten (Tabelle, 287) und zum andern die Interventionen der Herzöge zugunsten von verschiedenen Bettelordenskonventen. Aufgrund der starken Präsenz der Dominikaner am Hof selber wurden bis ca. 1440 vor allem die Dominikaner begünstigt, später wieder mehr auch die Franziskaner bzw. die observanten Franziskaner. Im Anhang werden neun Dokumente ediert (307–317).

Sylvain Piron, *Un couvent sous influence, Santa Croce autour de 1300* (321–355), kann aufgrund der Register von zwei Notaren, die in den Jahren 1296–1311 und 1318–1322 regelmässig für die Franziskaner von Florenz gearbeitet haben, zeigen, dass der Konvent tatsächlich, wie vom Spiritualen Ubertin de Casale bemängelt, zu einem grossen Teil aus Florentinern bestand, die keine grossen intellektuellen Leistungen erbrachten, wohl aber eigene Bibliotheken besassen, die aktuellen Parteitungen der Stadt in den Konvent trugen und gegenüber den Wucherern viel zu nachgiebig waren. – Damien Ruiz, *La législation provinciale de l'ordre des frères mineurs et la vie économique des couvents en France et en Italie (fin XIII<sup>e</sup>–milieu XIV<sup>e</sup> siècle)* (357–386), sucht in der Gesetzgebung der Franziskanerprovinzen Aquitanien, Frankreich, Provence, Mark Treviso, Umbrien, Rom und Toskana (im Anhang aufgeführt) Aussagen zur Wirtschaft und findet, dass die Almosen tatsächlich eine der Haupteinnahmequellen der Brüder bildeten und dass es Unterschiede zwischen grossen und kleinen Konventen und reichen und armen Brüdern gab. Es kam nicht selten vor, dass kleine Konvente und arme Brüder sich verschuldeten, und deshalb mussten Archive und Buchhaltung sorgfältig geführt und seitens der Kapitel kontrolliert werden. – Martin Morard, *Les testaments des frères: Jacques de Lausanne († 1321), dominicain et propriétaire?* (387–425),

untersucht anhand des kanonischen Rechts, inwieweit Angehörige von Bettelorden überhaupt testieren konnten, und anschliessend das Testament, das Jakob von Lausanne oder von Vuadens 1315 gemacht hat und das heute im Gruyerzer Museum im Bulle liegt (übersetzt und ediert im Anhang). Jakob war wohl vor 1300 bei den Dominikanern in Lausanne in den Orden eingetreten, von 1303 bis 1317 ist er in Paris belegt, wo er die verschiedenen Grade eines dominikanischen Studiums absolvierte, um schliesslich 1317, nachdem er sein Testament gemacht hatte, Vorsteher der französischen Dominikanerprovinz zu werden; er muss 1321 oder 1324 gestorben sein (der Autor ist hier, 406, nicht klar). Wahrscheinlich wurde das Testament gemacht, nachdem Jakobs Vater gestorben war und er als einziger männlicher Nachkomme einigen Besitz geerbt hatte, dessen Nutzniessung er im Einverständnis mit dem Orden seiner Mutter überliess; von Büchern ist darin nicht die Rede. – Andrea Bartocci, *Un opuscule sur la capacité successorale des frères mineurs. Le Contra Bartolum de Bonifacio Ammannati, cardinal et légiste avignonnais (427–473)*, stellt ein bisher unbekanntes «Werklein» von Bonifacio Ammannati vor, der um 1335/40 in Avignon geboren wurde, dort seit 1373 Recht lehrte, 1393 Kardinal wurde und 1399 starb. Mit seiner Schrift wollte dieser beweisen, dass die Tatsache, dass die Franziskaner eigentlich nicht erben konnten (Bulle *Exivi de paradiso*, 1312), nicht automatisch die Testamente ausser Kraft setzte, in denen sie ohne Substituten als Erben eingesetzt waren. Im Anschluss an den Aufsatz wird eine Edition des *Opusculum* gegeben (461–473). – Gian Maria Varnini, *Ordres mendiants, économie et société à Vérone au XVe siècle. Polémiques et débats autour de l'Observance d'après une frottola de 1460 (475–498)*, stellt eine *frottola* vor (d.h. ein Stück gereimter Prosa, die sich nicht an die Regeln hält), die 1460 in Verona verfasst wurde und die die gleichzeitige Errichtung eines grossen Konvents der observanten Franziskaner kritisiert, die sich 1423 in Verona niedergelassen und rasch die Herzen des Patriziats für sich gewonnen hatten. Die italienische *frottola*, die im Anhang ediert und ins Französische übersetzt ist, kritisiert die Hypokrisie der Brüder, die den Klostergebäuden und den Kapellen der Patrizier vor der Kirche den Vorrang geben, und diejenige der Patrizier, die über ihren Legaten an die Franziskaner die öffentliche Fürsorge vernachlässigen, und deckt damit recht eigentlich die der Observanz inhärenten Widersprüche auf.

Joanna Cannon, *Panem petant in signum paupertatis: l'image de la quête des aumônes chez les frères d'Italie centrale (501–533)*, sucht zentralitalienische Bilder, die die Franziskaner und Dominikaner als Bettler darstellen, und findet nur relativ wenig, was möglicherweise darauf zurückzuführen ist, dass dies ein so geläufiger Aspekt der Bettelorden war, dass er nicht mehr dargestellt zu werden brauchte, oder aber, dass die Bettelorden sich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts bereits nicht mehr vom Bettel ernährten. – Christine Gadrat, *Les frères mendiants et leurs livres: l'exemple de la bibliothèque du couvent dominicain de Rodez (535–562)*, rekonstruiert aufgrund von alten Listen, von denen die vollständigste von 1761 datiert, die Bestände der Dominikanerkonvents von Rodez (gegründet 1283/84), die heute dezimiert und zerstreut in Rodez und Rom liegen, alles in allem eine typische Bibliothek für einen mittleren Dominikanerkonvent, der nur zeitweise ein *studium generale* hatte. – Michele Bacci, *Les frères, les legs et l'art: les investissement pour l'augmentation du culte divin (563–590)*, stellt die bedenkenswerte Hypothese auf, dass die Bettelorden die Sterbenden und ihre Testamente so zu steuern vermochten, dass diese möglichst viel Geld an die Kirchenfabrik der Bettelordenskirchen gaben, weil davon keine *portio congrua* an den Weltklerus zu zahlen war. – Rosalba di Meglio, *Ordres mendiants et économie urbaine à Naples entre Moyen Âge et époque moderne. L'exemple de Sant'Agostino (591–636)*, untersucht anhand eines Rechnungsbuches aus dem dritten Viertel des 15. Jahrhunderts Einnahmen und Ausgaben der Augustinereremiten von Sant'Antonio in Neapel, die scheinbar seit ihrer Gründung (in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts) keine Hemmungen hatten, auch Grundbesitz anzunehmen. – Gary M. Radke, *Les nonnes et leurs protecteurs. Le couvent du Corpus Domini à Venise au XVe siècle (637–660)*, schildert auf-

grund von Klosterchroniken (die er gegen den Strich lesen muss!) und weiteren Dokumenten die schwierigen Beziehungen der Dominikanerinnen von *Corpus Domini* in Venedig (gegründet 1366) zu ihren Beschützern und Wohltätern: der erste Wohltäter, Ser Francesco Rabia, wird von den chronikalischen Quellen sehr stiefmütterlich behandelt, weil er sich mit den Nonnen überworfen hatte, während zwei weitere wichtige Wohltäter, die in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts nicht nur eine neue Kirche, sondern auch eine Infirmerie stifteten, beide nach ihrem Tod (1448 bzw. 1458) einrächtig nebeneinander vor dem Hauptaltar der Kirche Santa Lucia (anstelle des heutigen Bahnhofs gleichen Namens) begraben wurden. Zum mindest ein Teil des schönen Dossiers ist zugänglich in Bartolomeo Riccoboni, *Life and Death in a Venetian Convent: The Chronicle and Necrology of Corpus Domini, 1395–1436*, ed. Daniel Bornstein, Chicago und London 2000. – Ludovic Viallet, *Procureurs et «personnes interposées» chez les Franciscains (661–706)*, versucht die Rolle des Prokurator bei den Franziskanern über die Jahrhunderte in den Griff zu bekommen; dabei hat er sich vielleicht etwas zuviel vorgenommen, denn er vergleicht nicht nur Konventionalen und zwei verschiedene Formen von Observanten, sondern auch zwei französischen Kustodien (Vienne und Auvergne) mit zwei schlesischen (Goldberg und Breslau).

Jacques Chiffolleau, *Conclusion (707–754)*, macht die Beobachtung, die sich aufdrängt, dass der Armut der Bettelorden im ersten Jahrhundert ihrer Existenz (1220–1320) die Armut ihrer Archive entspricht (die wiederum in Gegensatz zur Reichhaltigkeit vor allem der dominikanischen Bibliotheken stehen). Das Eigenbewusstsein der Bettelordenskonvente drückt sich eher in ihren damals noch bescheidenen Niederlassungen am Rande der Städte, in ihrer Abhängigkeit von den Notabeln (und ihren Notaren), in den Betteltouren und in ihrem Wanderpredigtum aus. Schwieriger zu erklären ist, warum die Archive der Bettelorden in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts plötzlich zu wachsen und recht beträchtlichen Umfang anzunehmen begannen (diejenigen der Franziskaner etwas später als diejenigen der anderen Bettelorden). Die Konvente legten sich eine Buchhaltung zu, die zwar um einiges «rustikaler» anmutet als die zeitgenössische der Kaufleute oder der römischen Kurie (ganz zu schweigen von der späteren doppelten Buchhaltung), aber doch eine Buchhaltung, die Einnahmen und Ausgaben einander gegenüberstellte (hier und da sogar im gleichen Buch, vorne die Einnahmen und hinten, bei gedrehtem Buch, die Ausgaben). Chiffolleau meint (718), dass es sich auch hier nur darum handelte, regelmässig «den Stand der Armut zu überprüfen» («à vérifier de façon régulière l'état de leur pauvreté»), aber letztlich doch auch um «tatsächliche Veränderungen in der Wirtschaft der Konvente». Man müsse sich indessen davor hüten, den Brüdern Verrat an ihrem ursprünglichen Ideal und Verbürgerlichung vorzuwerfen, und dies umso weniger, als man mangels Quellen nicht genau wisse, wie sie ihr Ideal im 13. Jahrhundert tatsächlich verwirklicht hätten. Nichtsdestoweniger wurden, wie das Beispiel Santa Croce in Florenz (Beitrag von Sylvain Piron) zeigt, die Brüder allmählich sesshaft und bauten sich grosse Klöster und Kirchen, die sie sich eigentlich nicht hätten bauen dürfen... Dafür sind aber auch die Städte verantwortlich zu machen, für die Bettelordenskonvente zur «öffentlichen Nützlichkeit», ja «öffentlichen Notwendigkeit» und zum *bonum commune* gehörten und die stärksten, auch finanziellen Einfluss auf «ihre» Bettelordenskonvente nahmen. Nichtsdestoweniger wird Chiffolleau hier ein bisschen lang und apologetisch (er spricht selber S. 742 von «néo-apologétique»), denn auf diese Entwicklungen hat es ja tatsächlich eine Reaktion gegeben, nämlich die Observanz, von der indessen im vorliegenden Sammelband (ausser in den Beiträgen von G. M. Varanini über Verona und von L. Viallet über die Prokuratoren) noch wenig die Rede ist. Alles in allem ein äusserst reichhaltiger Band, erschlossen insbesondere auch durch ein Orts-, ein Personen- und ein Stichwortregister, der in eine ganz besondere Welt einführt, nämlich in diejenige der mittelalterlichen Bettelorden und ihrem Umgang mit «Dame Armut».

Freiburg/Schweiz

Kathrin Utz Tremp

**Carla Dauven-van Knippenberg/Cornelia Herberichs/Christian Kienig (Hg.),** *Medialität des Heils im späten Mittelalter* (=Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen, Bd. 10), Zürich, Chronos, 2009, 357 S., Abb.

Der vorliegende Band geht auf die gleichnamige interdisziplinäre Tagung zurück, die in Zusammenhang mit der Ausstellung «Medien des Heils im Mittelalter» vom 8. bis 10. September 2008 auf der Burg Zug in Zug stattfand. Christian Kienig, Einleitung (7–20), führt in den reichhaltigen Band ein. – Bernd Hamm, Die Medialität der nahen Gnade im späten Mittelalter (21–59), entwickelt anhand von Einblattdrucken, die in guter Qualität beigegeben sind, eine Typologie der Gnaden- und Heilsmedialität, die drei Stufen aufweist: die Gnaden- und Heilsmedialität des Erlösers, eine Partizipations- sowie eine Erleichterungs- und Hilfsmedialität; die Einblattdrucke gehören zur dritten Kategorie, die insbesondere durch die Reformation verworfen wurde. – Heike Schlie, Vera Ikon im Medienverbund. Die Wirksamkeit der Sakramente und die Wirkung der Bilder (61–82), unterscheidet zwischen Medien des Heils, die «das Heil in wirksamer Weise ohne weitere Vermittlung erzeugen oder bezeugen können» (Sakramente, Heilige Schrift, Blutzeugnisse der Märtyrer, Reliquien, Wunder, Ablass, Visionen, Liturgie) und Medien des Heilsdiskurses (Bilder, Architektur, Schriften, Musik, geistliche Spiele bzw. alle Formen der Paraliturgie), und stellt für das Spätmittelalter Formen von Intermedialität bzw. Transmedialität fest, so einerseits «eine tendenzielle Heiligung der Bilder bzw. der Bildersubstanz durch wirkliche Heilmittel» (Vera Ikon) und andererseits «eine visuelle bzw. wahrnehmungstechnische Aufladung der tatsächlichen Heilmittel durch Bildstrategien».

David Ganz, Gemalte Geheimnisse. Die Stigmatisierung Katharinas von Siena und ihre (Rück-)Übertragung ins Bild (83–110), schildert die Schwierigkeiten, die Stigmatisierung Katharinas von Siena, die nur an ihrem inneren Körper erfolgte, bildlich darzustellen. – Marius Rimmele, (Ver-)Führung durch Scharniere. Zur Instrumentalisierung kleinformativer Klappbilder in der Passionsmeditation (111–130), zeigt anhand eines Elfenbein-Diptychons mit Szenen der Passion und des Marienlebens (Paris 1360–1380) und eines mittlerheinischen Keltertreter-Altartriptychons (1500–1510), wie zwischen Passion und Marienleben bzw. zwischen Aussen- und Innenseite vielfältige Bezüge geschaffen werden können. – Laut Britta Dümpelmann, *Non est hic, surrexit*. Das Grablinnen als Medium inszenierter Abwesenheit in Osterfeier und -bild (131–164), setzt die Tendenz, die Leere des Grabes zusätzlich durch ein markant akzentuiertes Tuch zu betonen, sowohl beim Osterbild als auch bei der Osterfeier im ausgehenden 10. Jahrhundert ein. Seit dem ersten Viertel des 12. Jahrhunderts wird das Graptuch auch im Osterbild aus der Grablege herausgeholt und szensisch wesentlich stärker in die Bildhandlung eingebunden. Dabei ist das klassische Rollenschema im Osterbild offensichtlich stärker festgelegt als in der Feier: im Bild bleibt das Tuch in den Händen des Engels, während es in der Feier auch von den Marien gehalten wird. Seit dem 12. Jahrhundert wagten die Künstler erstmals, die Auferstehung als Vorgang darzustellen: das «alte» Auferstehungsbild bekam Konkurrenz durch ein neues, unmittelbareres. Es kam auch vor, dass beide nebeneinander zu stehen kamen, der Auferstehungschristus sogar vor dem Besuch der Frauen am Grab, so dass der Betrachter gewissermassen in die Rolle des allwissenden Erzählers gerückt wird; dabei geht die absenzinszenierende Funktion des Grablinnens weitgehend verloren, und dieses wird zur abgestreiften Hülle des zurückgelassenen menschlichen Körpers. Im Osterspiel wird das Tuch zur Reliquie. – Barbara Dietrich, Das Konstanzer Heilige Grab. Inszenierte Absenz (165–188), meint dass in dem von ihr beschriebenen Heiligen Grab von Karfreitag bis Ostern lediglich eine Hostie beigesetzt wurde. Nichtsdestoweniger ist in einem Ceremoniale von 1502 ein Bildwerk belegt, das auf einer Bahre mitgeführt wurde, möglicherweise ein hölzerner Grabchristus, und wird heute noch ein zerlegbarer Holzsarkophag temporär im Heiligen Grab aufgestellt. Sollte man zu Ende des 15./Anfang des 16. Jahrhunderts die eucharistische Botschaft des 13. Jahrhunderts nicht mehr verstanden haben?

Henrike Lähnemann, Die Erscheinungen Christi nach Ostern in Medinger Handschriften (189–202), kommt zum Schluss, dass das Heil in den Oktavhandschriften, die zwischen 1479 und der Einführung der Reformation in Lüneburg im norddeutschen Zisterzienserinnenkloster Medingen entstanden, «fast agressiv und definitiv multimedial» vermittelt werde. – Ulrike Hascher-Burger, Zwischen *iubilus* und *canticum*. Lieder in Meditationen bei Johannes Mauburnus und in Gebetbüchern aus dem Kloster Medingen (203–215), vergleicht die gleichen Gebetbücher aus dem Frauenkloster Medingen mit den Liedern in den Meditationen des Johannes Mauburnus, Regularkanoniker im Windesheimer Kloster Agnetenberg bei Zwolle und Freund von Thomas a Kempis. In der *Devotio moderna* diente Musik als «Katalysator für die Verstärkung von Emotionen, mit Hilfe derer die Frömmigkeit während der Meditation entflammt werden konnte». – Tanja Mattern, Liturgie im Text. Vermittlungsstrategien der Wienhäuser Messallegorie (217–239), beobachtet, wie die Liturgie der Messe in einer Messallegorese einem «in Liturgie und Allegorese durchaus geschulten, wenn auch nicht notwendig im engeren Sinn ‹gelehrten› Publikum» erklärt wurde. Diese Publikum bildeten die Nonnen des Zisterzienserinnenkloster Wienhausen (ebenso wie Medingen auch eines von sechs Lüneburger Frauenklöstern), wo die Messallegorese, die in der Tradition der *expositiones missae* steht, kurz nach 1300 in mittelniederdeutscher Sprache geschrieben wurde.

Johanna Thali, Strategien der Heilsvermittlung in der spätmittelalterlichen Gebetskultur (241–278), stellt Gebete aus der spätmittelalterlichen Bibliothek der Benediktinerinnen von Sarnen vor, die erst 1615 von Engelberg nach Sarnen verlegt wurden (Stiftsbibliothek Engelberg, Cod. 62, 125, 140, 155 [das sog. Engelberger Gebetbuch], 339). Die volkssprachlichen Gebete versuchen offensichtlich an das liturgische Geschehen und das monastische Stundengebet anzuknüpfen. Letztlich aber standen die normativen Texte, wie sie auch im Engelberger Gebetsbuch überliefert sind, dem «quantifizierenden» Beten durchaus kritisch gegenüber: «Nicht viele Worte machen». Das vollkommenste Gebet ist dasjenige, das ohne Medien und medialität auskommt. – René Wetzel, Mystischer Weg und Heilserfahrung. Präsenzkonzepte und -effekte der Engelberger Lesepredigten (2. Hälfte des 14. Jahrhunderts) (279–295), macht anhand der Engelberger Lesepredigten ganz ähnliche Beobachtungen wie Johanna Thali anhand der Engelberger Gebete. – Sabine Griese, «Regularien». Wahrnehmungslenkung im sogenannten *Leben Jesu der Schwester Regula* (297–315), stellt anhand des erwähnten Textes fest, wie die Präsenz Christi u. a. durch eine Beschreibung seines Aussehens hergestellt wird (wobei betont wird, dass er nie gelacht, wohl aber häufig geweint habe). Bei dem *Leben Jesu der Schwester Regula* handelt es sich um eine Übersetzung der lateinischen Vita Christi des Augustinereremiten Michael de Massa aus dem 14. Jahrhundert, der von der Schreibmeisterin Regula aus dem Zisterzienserkloster Lichtenthal am Stadtrand von Baden-Baden nicht übersetzt, sondern nur abgeschrieben worden ist. – Carla Dauven-van Knippenberg und Elisabeth Meyer, *also sye geschen sein*. Evangelienharmonie und Heil (317–330), untersuchen, wie Evangelienharmonien (das Corpus ist S. 320 aufgelistet) mittels von ausführlichen vor- oder nachgestellten Perikopenverzeichnissen nur mühsam auf die Gottesdienste des Kirchenjahres angepasst wurden. – Angela Schiffhauer, Wunderbare Glasfenster. Zur Frage der Wahrnehmung gläserner Bilder in mittelalterlichen Heiligenvitien (331–350), stellt Blindenwunder vor aus der zweiten Vita des hl. Liudger (gest. 809), des ersten Bischofs von Münster und Gründers der Abtei Werden, aus der Vita des seligen Ansfried von Löwen (gest. 1010), einst Graf und später Bischof von Utrecht, sowie aus einer umfangreichen Mirakelsammlung, die im Rahmen des Kanonisationsprozesses des hl. Thomas Cantilupe (Bischof von Hereford 1272–1282, heiliggesprochen 1320) angefertigt wurde, und kommt zum Schluss, «dass Bildfenstern ein spezifisches Potenzial zugeschrieben wurde, im Kontext von Blindenmirakeln Transformationsprozesse für körperliches und seelisches Heil anzuzueignen oder gar einzuleiten».

Freiburg/Schweiz

Kathrin Utz Tremp

**Peter Kamber**, *Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522–1525)*, Zürich, Chronos, 2010, 504 S., 89 Abb.

Der Entstehungsprozess von Peter Kambers Dissertation gestaltete sich weniger langwierig als die Publikation. Gewonnen wurden die Erkenntnisse über die Reformation auf der Zürcher Landschaft in der Mitte der 1980er Jahre im Rahmen des Nationalfondsprojekts «Bäuerliche Reformation», anschliessend verarbeitet und 1991 an der Universität Bern akzeptiert. Danach gab der Autor zeitgeschichtlichen Buchprojekten mit alternden Zeitzeugen den Vorrang, nahm aber verschiedentlich Anlauf zur Veröffentlichung, was erst in diesem Jahr gelang. Deshalb wurde die seit dem Abschluss erschienene Forschungsliteratur lediglich in den Anmerkungen und in der Bibliographie nachgetragen. Eine Passage über Brandanschläge auf die bilderstürmerischen Gemeinden fand ebenfalls nachträglich Eingang in das Werk. Ganz bewusst zitiert Kamber ausführlich aus den frühneuzeitlichen Quellen und macht sie dadurch leicht zugänglich. Die zahlreichen, vielfach farbigen Abbildungen aus chronikalischen Quellen illustrieren die teils gewalttätigen Vorgänge. Es gelingt ihm mit Auszügen aus Predigten, Schriften und Wirtshausgesprächen – die er «Transmissionsriemen der Reformation» nenn – die Vorgänge in der frühen Phase der Zürcher Reformation auf der Zürcher Landschaft greifbar zu machen. Beispielhaft eine Schilderung aus dem Bildersturm um den Jahreswechsel 1523/24 in Weinigen an der Grenze zur eidgenössisch regierten vormaligen Grafschaft Baden: «[...] Do das die Unrüewigen vernommen, haben sie in der nach die Kammer ufbrochen und zerschlagen, dieselb Tafel in das Wirtshus tragen und die Bild Sant Johannsen und Sant Katherinen uss der Tafel genommen, uf den Tisch Sant Katherinen gelegt und Sant Johannsen ob uf si, uf Meinung, dass si sollten Junge machen; demnach einer uss inen geredt, ich han Sant Katherinen an die Fud wellen gryfen, da konnd ich vor dem Oberrock nit darzu kon [kommen] [...].» (166) Anhand solcher Zitate erarbeitet der Autor eine Phänomenologie symbolischen Handelns.

Die Ausgangslage für die ansatzweise revolutionären reformatorischen Geschehnisse auf der Zürcher Landschaft bildeten die spätmittelalterliche Aufstandstradition der Bauern und deren verstärkter Wunsch nach verbesserter Seelsorge, weshalb häufig ein dorfeigener Pfarrer gefordert wurde. Örtliche gegenreformatorische Kräfte stellten sich nicht selten dagegen. Die Unruhen im Zuge der Reformation dürfen deshalb nicht mit rein materiellen Kategorien im Sinne einer Abkehr von der Kirche gedeutet werden. Vielmehr scheint – Jahrhunderte überbrückend – eine Art moderne Befreiungstheologie lateinamerikanischer Prägung die bäuerlichen Produzenten erfasst zu haben. «Die bäuerliche Reformation war eine gewaltige gesellschaftliche Erweckungsbewegung. Gesellschafts- und Religionspolitik verschmolzen auf ihrem Höhepunkt in einer einzigen evangelischen Praxis. Im Licht der neu verstandenen und neu interpretierten Heiligen Schrift erschienen das bestehende Recht und die bestehende gesellschaftliche Grundordnung als fundamental überholungsbedürftig.» (445)

Die Bewohnerinnen und Bewohner der Zürcher Landschaft nahmen die Umwälzungen zum Anlass, für mehr Gemeindeautonomie einzustehen. Dabei zeigt sich ein wachsender Gegensatz zwischen der Stadt Zürich und den ihr untertanen Gebieten. Deshalb nahmen die reformatorischen Umtriebe an den Rändern der Zürcher Herrschaft, wo die städtische Ordnungsmacht weniger rasch und weniger heftig zugreifen konnte, besonders rasch revolutionären Charakter an. Denn die Landschaft bildete anfänglich die treibende Kraft in der Zürcher Reformation. Die bäuerliche Mehrheit des Standes Zürich griff früher zu radikalen Mitteln wie Bilder- oder Klostersturm, als dies innerhalb der Stadtmauern der Fall war. Die Eindämmung bäuerlicher – wie später täuferischer – Umtriebe erfolgte erst, als die städtische Obrigkeit die kirchliche Ökonomie und damit die öffentliche Ordnung in Gefahr sah. Sie wurde auch mit den Vorwürfen und Pressionsversuchen der Eidgenossen-

schaft konfrontiert, die den Religionsfrieden und damit das Bündnis als solches für bedroht hielt. Mit der Verweigerung der Zehntabgaben, der Abschaffung von Jahrzeitstiftungen und anderen Opfergaben stellten die Bauern die alte Ordnung derart in Frage, dass sie sich als losgelöst vom alten Opferkultus betrachteten. Dadurch fiel aus bäuerlicher Perspektive gleichzeitig die Legitimation der (kirchlichen) Grundherrschaft dahin, verbunden mit der drückenden Leibeigenschaft. Die Bauern zeigten, dass der springende Punkt in der Reformation bei der Bruchstelle zwischen Religion und Recht lag. Indem sie sich auf den freien Willen und das Schriftprinzip der Reformation beriefen, legitimierten sie ihre Zerstörung von Urkunden und Herrschaftstiteln aus den grundherrlichen Kanzleien. Die freiheitlichen Vorstellungen und Denkmuster bezogen die bäuerlichen Produzenten meist von Ortspfarrern, die ihre reformatorischen Ansichten in den Predigten und in öffentlichen Aufrufen darlegten. Hierin zeigt sich die personale Komponente der theologischen Abhängigkeit der Landschaft von der gelehrtene städtischen Theologie. Deren Nähe zur städtischen Herrschaft brachte es mit sich, dass man den revolutionären bäuerlichen und täuferischen Bewegungen letztlich Einhalt zu bieten verstand.

Birmenstorf

Patrick Zehnder

**Jean-Pierre Renard (Hg.), Thomas Henrici (1597–1660). Bd.1: *Le journal «raisonné» d'un vicaire général du diocèse de Bâle dans la première moitié du XVIIe siècle – Das Amtstagebuch eines Generalvikars des Bistums Basel in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.* Bd. 2: *Directorium pro vicariatu generali in episcopatu Basiliensi*, Freiburg, Academic Press Fribourg, 2007, 496 S.**

Das 17. Jahrhundert ist seit Jahren in der historischen Forschung nicht «en vogue». Zwischen dem heroischen 16. Jahrhundert der Reformation und dem lichten 18. Jahrhundert der Aufklärung fristet es als finsternes Jahrhundert der protestantischen Orthodoxie, der Gegenreformation und der kleinen Eiszeit ein Mauerblümchendasein. Zwar sind in der «Profangeschichte» einige Studien, etwa zur Schweiz am Westfälischen Frieden von 1648 (1999) oder zur Ausbildung der Souveränität der Eidgenossenschaft erschienen. Auch in der Kirchengeschichte sind einige Historiker mit Arbeiten etwa zur Luzerner Nuntiatur (1997), zur Geschichte der Diözese Basel in der Frühen Neuzeit (2003) oder zum Basler Domkapitel (2004) hervorgetreten, nicht zu reden von Nachschlagewerken wie der glücklich abgeschlossenen *Helvetia Sacra* oder den Bischofslexika von Erwin Gatz. Düsterer sieht es im Bereich der Quelleneditionen für das 17. Jahrhundert aus, wo in den letzten Jahren kaum neue Publikationen zu verzeichnen sind. Daher sind die beiden hier anzugebenden Bände mit dem Amtstagebuch des Basler Generalvikars und Weihbischofs Thomas Henrici aus den Jahren 1634 bis 1642 besonders verdienstvoll. Zwar behandelt die Edition mit nur gerade acht Jahren eine relativ kurze Zeit, aber diese Jahre sind turbulent: Dreissigjähriger Krieg, katholische Reform, Gegenreformation, Konflikte mit den katholischen und protestantischen Landesherren sind nur einige der Stichwörter, welche die Verantwortlichen der Diözese Basel vor grosse Herausforderungen stellten. Zudem handelt es sich beim Akteur Thomas Henrici um einen in der schweizerischen Kirchengeschichte ausserordentlichen Seelsorger, Theologen und Politiker, der bis anhin noch zu wenig beachtet wurde und hier eine erste umfassende Würdigung, wenigstens für seine seelsorgerliche Tätigkeit als Generalvikar, erfährt.

Thomas Henrici wurde 1597 als Sohn lothringischer Eltern – der Vater war Soldat in der spanischen Armee – bei Gent geboren. Nach philosophischen und theologischen Studien in Trier, Mainz und Pont-à-Mousson wurde er 1621 in Metz zum Priester geweiht und bereits 1623 Professor der Kontroverstheologie an der Universität Freiburg i. Br. Gefördert vom Basler Domherrn Johann Heinrich von Ostein wurde er nach dessen Wahl

zum Fürstbischof von Basel (1628) Nachfolger im Domkapitel (1630), das seit der Reformation in Basel in der vorderösterreichischen, in der Diözese Konstanz gelegenen Stadt Freiburg i. Br. residierte. Im Herbst 1632 floh er vor den heranrückenden Schweden nach Pruntrut zu seinem fürstbischöflichen Gönner, der ihn 1634 zum Generalvikar ernannte. 1643 wurde Henrici Domdekan und apostolischer Missionar und 1648 schliesslich Weihbischof des Bistums Basel. Nach dem Tod von Fürstbischof von Ostein im Jahre 1646 war der Bischofssitz bis zum Tode Henricis 1660 nur während rund 4 Jahren besetzt; in den übrigen zehn Jahren musste Henrici neben den spirituellen, auch zahlreiche weltliche Aufgaben der Bistumsleitung alleine schultern. Seine politische Rolle ist schlecht erforscht: Sicher war er an den Verhandlungen über den Einschluss des Fürstbistums Basel ins eidgenössische Defensionale (1652) und an der Erneuerung des Bündnisses des Hochstifts mit den VII katholischen Orten (1655) massgeblich beteiligt. Ebenfalls schlecht erforscht ist sein wissenschaftliches Werk. Neben zahlreichen Manuskripten hinterliess er mehrere gedruckte Werke, unter anderen eine «*Anatomia Confessionis Augustanae*» (1631) und das christlich-pazifistische Traktat gegen den Krieg «*Bellum e sacrarum litterarum verbis et exemplis descriptum*» (1639). Sein berühmtestes Werk ist aber zweifellos das 1659 auf Deutsch erschienene «*Irenicum catholicum oder Allgemeiner Religion-Frid*», in dem er als Ökumeniker «avant la lettre» für eine friedliche Wiedervereinigung der Christen eintrat. Dieses Werk durfte ich (im noch jugendlichen Alter) in dieser Zeitschrift vorstellen (ZSKG 71, 1978, 74–106).

Das hier besprochene Amtstagebuch hat Thomas Henrici gleich nach seiner Ernennung zum Generalvikar angelegt. Es befindet sich heute in der Bibliothèque cantonale du Jura in Pruntrut und nicht, wie man eigentlich erwarten würde, in den Archives de l'ancien Evêché de Bâle in Pruntrut. Das lateinische Original wird integral im zweiten Band abgedruckt und ausführlich kommentiert. Im ersten Band bringt der Herausgeber die gleiche Quelle, aber hier vollständig auf deutsch und französisch übersetzt. Die französische Übersetzung besorgte der Herausgeber selber, die deutsche der frühere Redaktor der *Helvetia Sacra*, Patrick Braun. Deutsch sind die diejenigen Texte, welche deutschsprachige Gebiete der Diözese Basel betreffen, also Teile des Kantons Solothurn, das vorderösterreichische Fricktal und die deutschen Ämter des Fürstbistums Basel (Laufental, Birseck). Dieser für eine Quellenausgabe ausserordentliche Aufwand, basierend auf einer lobenswerten sprachpolitischen Sensibilität, ermöglicht es nun allen Interessierten – auch denjenigen, die des Lateins nicht kundig sind –, diese Quelle zu nutzen.

Im ersten Teil seines «*Directoriums*» stellt Henrici die zentralen Dokumente, welche den Rahmen seiner Tätigkeit absteckten, an den Anfang: die «*Konkordate*» des Basler Bischofs mit Erzherzog Leopold von Österreich von 1626 für die vorderösterreichischen Gebiete im Elsass und mit dem Kanton Solothurn (1621, 1633), dann die Berichte der Ad Limina-Besuche von 1633 und 1639, in denen die dramatische Lage der Diözese geschildert wird, und die Liste der Pfarreien und Pfarrer aus dem Jahre 1634/35. Schliesslich folgen die detaillierten Berichte seiner Pastoralbesuche in den Pfarreien und an den Jahresversammlungen einiger Landdekanate.

Der zweite Teil, den Henrici einen Rechenschaftsbericht seiner Tätigkeit als Generalvikar nennt, besteht aus dem eigentlichen Amtstagebuch, in dem er mit zahlreichen Unterbrüchen seine täglichen Geschäfte schildert: die Beziehungen zu den weltlichen Behörden Solothurns und Vorderösterreichs, zum Nuntius in Luzern, zu Klöstern und Chorherrenstiften in seiner Diözese, Examina und Zulassungen von Priester- und Pfarramtskandidaten. Das Tagebuch wird immer wieder unterbrochen durch Berichte über Visitations. Es fällt auf, dass Henrici vor allem über den südlichen Teil der damaligen Diözese Basel berichtet, also über die Gebiete, die heute die Nordwestschweiz bilden. Der oberelsässische Sprengel kommt vergleichsmässig selten zur Sprache, wohl weil Henrici wegen des Krie-

ges im Elsass keine ordentliche Amtstätigkeit ausüben konnte. Erst 1642 unternimmt er eine Pastoralreise in die verwüsteten Gebiete. Der letzte Eintrag datiert vom 3. September 1642 aus dem elsässischen Gebwiler; dann bricht das Directorium abrupt ab.

Aus den Aufzeichnungen tritt ein Seelsorger hervor, der sich mit allen seinen psychischen und physischen Kräften in den Dienst seiner Diözese und insbesondere der Umsetzung der tridentinischen Reform stellte. Vor allem die Hebung der Qualität des Klerus, aber auch die Katechese von alten und jungen Gläubigen lagen ihm besonders am Herzen. Entschieden trat er den Einmischungen von weltlichen und geistlichen Instanzen in die Kompetenzen des Basler Ordinariats entgegen. Vor allem die systematisch aufgebauten Pastoralberichte geben eine tiefen Einblick in das religiöse und weltliche Leben jeder von ihm besuchten Pfarrei und folgen immer dem gleichen Muster: Patron der Pfarrei, Lebenslauf (vor allem Bildungsgang) des Pfarrers und der anderen Priester, deren Qualität und Einsatz, Zustand der Gebäude und Einkünfte, Anzahl Kommunikanten, Schule, Urteile des Pfarrers über seine Pfarreiangehörige und Mitbrüder, Urteile der Pfarrangehörige über ihren Pfarrer.

Das von Henrici gezeichnete Bild seiner Diözese ist durchzogen. Er traf auf gebildete und eifrige Priester in gut funktionierenden Pfarreien, aber auch auf schwierige und für ihn inakzeptable Zustände: trunk- und streitsüchtige, ja auch «schlagfertige» Priester, auf Pfarrer, die sich lieber anderen Tätigkeiten wie Landwirtschaft und Jagd widmeten als der Seelsorge und wirtschaftlich schlecht haushalteten, auf vernachlässigte Kirchengebäude, auf ungenügende Einkünfte, auf Kriegsschäden (vor allem im Fricktal und im Elsass). Es fällt auf, dass fast hundert Jahre nach dem Konzil von Trient der Zölibat noch nicht überall durchgesetzt war. In einzelnen Pfarrhäusern traf er Pfarrer mit eigener Familie oder mit eigenen Kindern im Pfarrhaus, so etwa in Wangen, wo der Pfarrer mit seiner Tochter, dem Schwiegersohn, der auch noch Siegrist war, und den Enkeln zusammen lebte (I, 73). Einige Priester verkehrten mit Frauen und hatten illegitime Kinder. Ein besonderes Augenmerk legte Henrici auf die konfessionelle Situation, besonders in den Grenzgebieten zu protestantischen Gegenden. Der spätere Autor des «Irenicum Catholicum» ging energisch gegen die Aufweichung der konfessionellen Grenzen vor: Er verlangte, dass reformierte Dienstboten und Niedergelassene ausgewiesen werden sollten, die katholischen Kinder nicht in reformierte Schulen geschickt werden und Mischehen verhindert werden sollten. Auf der anderen Seite scheute Henrici den direkten Kontakt mit Andersgläubigen nicht, so wenn er auf der Landstrasse bei Welschenrohr zufällig auf eine Gruppe durchreisender Basler stiess, unter denen sich auch der ihm offenkundig bekannte reformierte Schaffner des Domkapitels befand, mit denen er dann zum gemeinsamen Trunk zusammensass.

Dem sorgfältig edierten und gründlich kommentierten Amtstagebuch folgen weitere, Henrici betreffende Quellen verschiedener Provenienz: so die von Henrici verfassten Statuten des Landkapitels Buchsgau von 1641, Akten zu seiner Tätigkeit als apostolischer Administrator sowie zum Informativsprozess von 1646/47 und schliesslich das Testament von 1654. Der Herausgeber rundet die Quellenedition ab mit der bis heute umfassendsten Biographie Henricis, einer Prosopographie des Klerus, und einer (ersten) Übersicht und Wertung des theologischen und pastoralen Werks von Thomas Henrici.

Mit dieser sorgfältigen und gründlich kommentierten Quellenedition haben der Herausgeber und der Verlag in verdankenswerter Weise einen wertvollen Beitrag zur Erforschung des 17. Jahrhunderts im Allgemeinen und der Diözese Basel im Besonderen geleistet. Wir können nur hoffen, dass die Historiker diesen reichen Schatz, der uns da dargeboten wird, zur Kenntnis nehmen und für ihre Forschungen nutzen.

Bern

Marco Jorio

**Susanne Rau/Birgit Studt (Hg.),** *Geschichte schreiben. Ein Quellen- und Studienbuch zur Historiographie (ca. 1350–1750)*, Berlin, Akademie Verlag, 2010, 594 S.

Dieser in seinem Zuschnitt absolut neuartige Band ist aus einem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Netzwerk hervorgegangen – und ein schönes Beispiel dafür, dass dieses Förderinstrument dazu angetan ist, auch einmal ungewöhnliche Früchte für den sonst so homogenen Speisentisch der wissenschaftlichen Literaturproduktion zu produzieren. Eine mehrnational besetzte Gruppe von etablierten und Nachwuchswissenschaftlern hat sich hier zusammengefunden, um der nur auf den ersten Blick einfachen Frage «Wie schreibt man Geschichte?» nachzugehen. Dass dabei nicht ein weiterer unter vielen Aufsatzsammelbänden, sondern dieses Quellenbuch herausgekommen ist, ist nachdrücklich zu begrüßen.

In drei grossen Sektionen (Orte – Prozesse – Erzählungen) gegliedert, versammeln sich gut vier Dutzend Beiträge mit ganz unterschiedlichen Ansprüchen und Ansätzen, deren Gesamtheit hier selbstredend nicht besprochen werden kann. So finden wir unter «Orten» der Geschichtsschreibung solche des Glaubens, der Macht oder des Rechts, aber auch der Exklusivität und der Fremdheit; als einschlägige «Prozesse» des Geschichteschreibens (für mein Dafürhalten die spannendste Sektion dieses Bandes) werden das Sammeln und Ordnen, das Rezipieren und Tradieren, aber auch das Spannungsfeld von Bewahren und Zerstören thematisiert. Die dritte Sektion schliesslich befasst sich mit der Konstitution durch «Erzählung», nämlich derjenigen von Zeit und Epoche, von Personen und Gruppen, aber auch Raum und Ereignissen. Ein in gewisser Weise besonderes Unterkapitel dieser Sektion sind die Beiträge zum Thema «Rhetorik als Wissensordnung für Historie», die sozusagen die Metaebene des Strukturfeldes «Erzählung» ausleuchten.

Als Klammern um die Einzelbeiträge dienen jeweils kurze Einführungen nicht nur zu den drei Sektionen selbst, sondern auch zu den häufig gebildeten Unterkapiteln, die jeweils zwei oder drei Beiträge zueinander bündeln. Durch diese geschickte Strukturierung bleibt trotz der vielen Perspektiven und Beispiele der Handbuchcharakter gewahrt und zerfasert das Projekt nicht in einen Strauss von Einzelbetrachtungen. Das Spektrum der behandelten Quellenstücke reicht vom frühen 14. bis zum späten 18. Jahrhundert und deckt weite Teile Europas mit ab. Die Anordnung folgt, auch in den einzelnen Sektionen, keinen chronologischen, sondern immer nur sachthematischen Hinsichten. So eignet sich der Band weniger für die lineare als vielmehr für die gezielte Lektüre einzelner Kapitel.

Was aber jenseits der organisatorischen Anlage besonderes Lob verdient, sind die Beiträge selbst: fast alle Beiträgerinnen und Beiträger haben sich bemüht, weniger bekannte, teils sogar bislang ungedruckte Quellen heranzuziehen, die dennoch in ihrer Exemplarität für den jeweiligen Sachverhalt eingehend gewürdigt werden; gedruckte Editionen werden z.T. noch einmal geprüft und ggf. korrigiert, sämtliche fremdsprachliche Texte sind von deutschen (bzw. in einem Fall – etwas unelegant, aber pragmatisch – einer bereits vorliegenden englischen) Übersetzungen begeleitet. All das ist für die Zielsetzung eines Quellen- und Studienhandbuchs, das ja nicht zuletzt dem akademischen Unterricht zugute kommen soll, vorbildlich und hätte nur im Einzelfall etwas konsequenter durchgehalten werden müssen. So wird bspw. die niederländische «Beschreyving der Stadt Amsterdam» (1663) ins Deutsche übertragen, werden aber ausgerechnet die eingesprengelten lateinischen Kurzzitate ausgelassen (453–457). Alles in allem aber sind das Kleinigkeiten und werden Studierende hier vorbildliche Quelleninterpretationen und wird auch der gestandene Fachwissenschaftler noch manche neue und für ihn interessante Quelle finden. Nicht zuletzt darf auch die Syntheseleistung der Einleitenden nicht übersehen werden, die sich stets auf aktuellem Forschungsstand bewegen. Wer immer sich für historiographiegeschichtliche Fragestellungen interessiert, sollte an diesem Buch nicht vorbeigehen.

Bielefeld

Hiram Küpper

**Jean-Pierre Renard**, *Le clergé paroissial dans les arrondissements de Delémont et de Porrentruy avant et après la réorganisation concordataire de 1802–1804. Cantons d'Audincourt, Delémont, Laufon, Montbéliard, Moutier, Porrentruy, Saignelégier et Saint-Ursanne, Saignelégier*, Editions Le Franc-Montagnard, 2009, VIII + 583 S., Ill. und Karten, inkl. CD-ROM.

Jean-Pierre Renard, ehemaliger Redaktor der *Helvetia Sacra* und von 1990 bis 2003 Mitarbeiter des Seelsorgeteams des Bezirks Freiberge, Kanton Jura, hat in den letzten Jahren verschiedene Beiträge zur Geschichte des Bistums Basel veröffentlicht, unter anderem die 2007 erschienene Edition des Amtstagebuchs des Basler Generalvikars Thomas Henrici (1597–1660). Seine neue Untersuchung geht die historische Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert im ehemaligen Fürstbistum Basel prosopographisch an. Sie geht aus von einer ungewöhnlich reichhaltigen Quelle des Archivs des Erzbistums Strassburg, den von den Pfarrern der Arrondissements Delsberg und Pruntrut verfassten Antworten auf eine Enquête des Jahres XII (1804).

Das Buch vergegenwärtigt in seinem ersten Teil (1–105) die Zeitumstände dieser aussergewöhnlichen Quelle. Der nördliche Teil des Fürstbistums Basel wurde, nachdem man die kurzlebige Raurachische Republik (1792–1793) ausgerufen hatte, am 23. März 1793 als Departement Mont-Terrible der Französischen Republik einverleibt. Einige Jahre später schlug der Erste Konsul, Napoleon Bonaparte, mit Dekret vom 17. Februar 1800 das Bistum Basel – zusammen mit der Grafschaft Montbéliard (Mömpelgard) – dem Departement Haut-Rhin und dem Bistum Strassburg zu. Um eine geordnete Seelsorge aufzubauen zu können, veranlasste der frisch ernannte Bischof von Strassburg, Jean-Pierre Saurine, im Jahr XII der Französischen Republik (1804) eine allgemeine Befragung über den materiellen und religiösen Zustand seines neuen Bistums. Die von den Geistlichen der Arrondissements Delsberg und Pruntrut eingesandten Antwortschreiben vermittelten Bischof Saurine eine gründliche Beschreibung der lokalen Verhältnisse in den Pfarreien der Bezirke Delsberg, Moutier, Pruntrut, Saignelégier, Saint-Ursanne, Laufen, Audincourt und Montbéliard. Eine beträchtliche Zahl der Priester dieser Pfarreien waren solche, die ihren Dienst im Ancien Régime begonnen und die turbulenten Jahre der Französischen Revolution durchgemacht hatten. Nun wollten sie die im Gefolge des Konkordats von 1802 unternommene Reorganisation der Seelsorge mittragen. Jean-Pierre Renard legt eine ungekürzte Transkription dieser Befragung vor und erläutert deren Ergebnisse, wobei er seine Erläuterungen auf weitere Quellenangaben einer ganzen Reihe von kirchlichen und staatlichen Archiven der behandelten Region abstützt.

In ihrem zweiten, gewichtigeren Teil (107–562) umfasst die Untersuchung die bisher unveröffentlichten Kurzbiographien des jurassischen Klerus in jenem nördlichen Teil des Fürstbistums Basel, der 1793 als Departement Mont-Terrible an Frankreich gelangte und der von 1800 bis 1815 zum Departement Haut-Rhin und zum Bistum Strassburg gehörte. In mehr als 400 Kurzbiografien werden die Geistlichen des genannten Gebietes innerhalb der Zeitspanne von 1779 bis 1828 erfasst. Die Fülle dieser Angaben vermittelt eine detaillierte Kenntnis der klerikalen Lebenswelt im nördlichen Teil des Juras. Besonders ansprechend ist der eingefügte Bildteil, die 18 meist ganzseitigen Farbporträts der herausragendsten Vertreter des Klerus, darunter ein bisher wenig bekanntes Porträt des letzten Basler Fürstbischofs Franz Xaver von Neveu (1749–1828). Zwei Karten ergänzen das von den Editions Le Franc-Montagnard in Saignelégier schön gestaltete Buch.

Die verdienstvolle, historischer Grundlagenforschung verpflichtete Arbeit enthält ein Register der Pfarreien mit den Namen und den Amtsdaten ihrer Geistlichen (125–148) und wird durch ein Personenregister (563–571) abgerundet. Die beiliegende CD-ROM gibt den ganzen Buchtext wieder, was weitere Möglichkeiten zur Erschliessung der Namen (Pfarreien, Orte, Personen usw.) erlaubt. Sie beinhaltet ausserdem den lateinischen

und den deutschen Text des Originals der Befragung von 1804, die eingegangenen Antworten der Priester der Arrondissements Delsberg und Pruntrut sowie die damals gezeichneten Karten der einzelnen Bezirke.

Basel

Patrick Braun

**Hans. G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad (Hg.),** *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 854 S.

Es gibt keine grossen Erzählungen mehr – dieses Lied ist in der historischen Forschung zur Zeit verklungen. Die hier anzuseigende «Europäische Religionsgeschichte», hervorgegangen aus Tagungen des in Erfurt angesiedelten Max-Weber-Kollegs und als Lehr- und Studienbuch für entsprechende Studiengänge konzipiert, ist ein Beweis für das Mühen um grosse, übergreifende Zusammenhänge, die auch Elemente des Ganzen wiederum in neuem Licht erscheinen lassen können. Durch die Lektüre der insgesamt 28 Beiträge, aufgeteilt auf zwei Teilbände und versammelt unter den Grossabschnitten «Das Problem einer Europäischen Religionsgeschichte», «Entwicklungspfade des Pluralismus», «Religion und Gesellschaft: Transfers zwischen kulturellen Systemen» und «Religiöse Kommunikation: Repräsentations- und Vermittlungsformen» erhält der Leser einen beeindruckenden Überblick, der ebenso zahlreiche Anregungen gibt wie entschieden zum Weiterdenken und Nachfragen herausfordert.

Die hier eingenommene Perspektive auf die europäische Religionsgeschichte ist eine dezidiert religionswissenschaftliche. Sie sowie das Konzept einer Religionsgeschichte bieten mindestens eine Teilantwort auf die Frage, warum das Unterfangen einer europäischen Religionsgeschichte im Vergleich zur historischen Europaforschung insgesamt «spät» (3) kommt. Denn obwohl Religion als historisches Phänomen von Historikern mittlerweile von den Anfängen bis heute – freilich immer noch mit abnehmender Tendenz für das 20. Jahrhundert und die Zeitgeschichte – ernst genommen wird, sind religionswissenschaftliche Fragestellungen Historikern trotz sporadischer Neigung zum Max-Weber-Zitat eher fremd. Die im vorliegenden Band von Historikern verfassten Beiträge sind die Ausnahme von der Regel. Eine mehr oder minder religionswissenschaftliche Perspektive einzunehmen ist dagegen zumindest manchen durch Neigung oder Profession konfessionell gebundenen Historikern möglich, wohingegen das Konzept Religionsgeschichte eher mit Zurückhaltung behandelt wird, da das Christentum zum historischen Phänomen unter anderen, jedenfalls seiner Besonderheit entkleidet wird. Fremdheit und Zurückhaltung mögen Grund für die Verspätung sein.

Eine europäische Religionsgeschichte ist ein Konstrukt. Sie ist es schon allein deshalb, weil Europa selbst nicht als eine territoriale Einheit mit fixen Grenzen betrachtet werden kann. Dennoch wird, wer aus welcher Perspektive auch immer Europa zum Gegenstand historischer Forschung macht, ohne einen geographischen Europabegriff nicht auskommen. In seiner «Europäischen Geschichte» hat der britische Historiker Norman Davies als überzeugenden Ausweg aus diesem Dilemma vorgeschlagen, von einem «tidal Europe» auszugehen, d.h. Europa als flexible Einheit zu betrachten, deren Umfang im Zeitverlauf zu- und abnimmt und deren Kontakte und Austauschprozesse ebenso veränderlich sind. Von der Sache her folgt die «Europäische Religionsgeschichte» diesem Ansatz. Sie setzt zeitlich in der Antike an und bezieht sich zunächst auf den «Binnenraum des Imperium Romanum» (12), da dieser die materiellen und symbolischen Voraussetzungen für eine bestimmte Form von Religion geschaffen habe. In den Beiträgen wird der geographische Bezugsraum je nach Notwendigkeit variiert, es werden etwa religiöse Entwicklungen in den USA wie in Indien thematisiert. Gleichermaßen und ebenso völlig zu Recht haben pagane Kulte, Judentum und Islam in einer «Europäischen Religionsgeschichte» ihren

Platz. Dennoch steht insgesamt das Christentum im Mittelpunkt, denn eine «Präponderanz christlicher Kirchen und Praktiken im geographischen Raum Europa [ist] ... nicht in Frage [zu] stellen.» (10)

Die «Europäische Religionsgeschichte» strebt keine umfassende oder gar um Vollständigkeit bemühte Darstellung an. Sie stellt vielmehr den Versuch dar, die Kennzeichen der Entwicklungen integrativ zu erfassen. Einem pluralistischen Interpretationsmodell verpflichtet, wird dem Leser zwar eine Vielfalt an Ansätzen und Perspektiven geboten. Dies geschieht jedoch auch dort, wo es sich eher um Fallstudien handelt, in systematischer und an grösseren Zusammenhängen orientierter Absicht. Wie für die historische Europafor-schung insgesamt gilt dabei auch hier: Die Herausforderung europäische Geschichte in all ihren Dimensionen und möglichen Bedeutungen zu schreiben kann in einer Vielzahl von Möglichkeiten bestehen. Es kann jedoch das Verdienst des hier anzugebenden Bandes sein, deutliche Hinweise dafür zu geben, in welche Richtungen sich die Beschäftigung mit religiösen Entwicklungen in Europa im Rahmen historischer Forschungen entwickelt hat und vor allem in welche Richtungen sie sich zukünftig entwickeln könnte und sollte.

Mainz

Thomas Schulte-Umberg

**Benjamin Ziemann**, *Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (=Historische Einführungen, Bd. 6), Frankfurt am Main/New York, Campus Verlag, 2009, 189 S.

Benjamin Ziemanns «Sozialgeschichte der Religion» begründet sich gewissermassen selbst: Dass, wie der Autor gleich zu Beginn festhält, Religion auch in den historischen Disziplinen wieder «en vogue» sei, verdeutlicht nicht zuletzt das Erscheinen der vorliegenden einschlägigen Einführung. Eine derartige, unterschiedliche methodische Ansätze und Forschungserträge ordnende und gleichsam neue Perspektiven eröffnende Synthese war angesichts des seit drei Jahrzehnten ungebrochenen historiographischen «religious turn» (A. Steinhoff) längst überfällig.

Ziemann gliedert das Buch in drei Hauptkapitel, die theoretische Bausteine einer Sozialgeschichte der Religion erarbeiten und deren Arbeitsfelder erschliessen. Zwei kürzere, die Grenzen sozialhistorischer Religionsgeschichte absteckende Abschnitte runden den Band ab. Das Buch gründet insgesamt auf drei Grundpfeiler, die diese Gliederung durchbrechen: Ein konfessionsübergreifender, auch das Judentum inkludierender Blick durchzieht den ganzen Band, die Argumentation orientiert sich weitgehend an (religions-)soziologischen Erkenntnissen und verfolgt dabei konsequent eine transnationale Perspektive, die Forschungsergebnisse und –Traditionen aus dem angelsächsischen Raum, Frankreich und Deutschland miteinander in Beziehung setzt. Trotz dieser gründlichen Syntheseleistung bleibt es bedauerlich, dass die reiche italienische Forschungstradition, die seit den ausgehenden 1950er Jahren im Zeichen einer «*storia sociale e religiosa*» steht, nicht besprochen wird.

Ziemann entwickelt das Postulat einer Sozialgeschichte der Religion zunächst negativ in Abgrenzung zu einer heilsgeschichtlich orientierten, ihren konfessionellen Tellerrand kaum überschreitenden und methodisch konservativen konfessionellen Geschichtsschreibung. Eine Sozialgeschichte der Religion positioniere sich dagegen jenseits der Bipolarität zwischen Kultur- und Sozialgeschichte, sie will vielmehr die Fragestellungen beider Ansätze für das Verständnis vergangener religiöser Kulturen nutzbar machen. Methodisch sieht Ziemann diesen Anspruch in begriffs- und diskursgeschichtlichen sowie einem systemtheoretischen Ansatz, der «Religion» als soziales, sprich kommunikatives Phänomen versteht, realisierbar.

Wie der Autor zu Recht insistiert, kommt eine theoretisch anspruchsvolle Religionsgeschichte nicht ohne einen präzisen Religionsbegriff aus: Ziemann verwirft eine substantialistische, nah an religiösen Akteuren gearbeitete und auf deren Selbstbeschreibungen basierende Definition, die nur eine inadäquate Erfassung religiöser Prozesse erlaube. Die weitere Begriffsbestimmung bleibt offen, Ziemann warnt jedoch vor der definitorischen Gratwanderung zwischen zu engen und zu weit konzipierten Begriffen, die empirisch kaum einlösbar sind. Eine generelle Ablehnung religiöser Selbstbeschreibungen als Annäherungsmöglichkeit an vergangene Religion erscheint indes als übereilt, zumal Ziemann in den folgenden Kapiteln wiederholt auf dieses Instrument zurückgreifen muss.

Das zweite Kapitel ist drei elementaren religiösen Prozessbegriffen gewidmet. Entgegen dem klassischen Säkularisierungsbegriff, der auf einer einseitigen Rezeption Max Webers basiere und einen religiösen Niedergang postuliere, plädiert Ziemann für ein flexibleres Verständnis dieses Prozesses, das der funktionalen Differenzierung der westlichen Gesellschaften Rechnung trägt und Säkularisierung vielmehr als Formenwandel des Religiösen fasst.

Als zweiten religiösen (christlichen) Prozessbegriff behandelt Ziemann «Konfessionalisierung». Anhand anschaulicher Quellenbeispiele diskutiert der Abschnitt die interpretativen Ambivalenzen des Prozesses, wobei Ziemann betont, dass eine etatistische Dimension sich kaum mit einem mikrohistorischen Gegennarrativ ausspielen lasse. Vielmehr müsse die Beschreibung der von «oben» implementierten Religionsreform ihr Quellenspektrum über staatliche oder kirchliche Quellengattungen hinaus erweitern und verstärkt, so weit vorhanden, Ego-Dokumente berücksichtigen.

Erhellend ist der dritte Prozessbegriff, die religiöse Organisationsbildung. Ausgehend von der von Max Weber formulierten Differenz zwischen Kirche und Sekte, zeigt Ziemann wie gewinnbringend die neuere soziologische Terminologie der «Organisation» und «Interaktion» zur Analyse von Religion angewendet werden kann. So lasse sich der Prozess der Konfessionalisierung auch als «Ausbildung einer flächendeckenden Anstaltskirche» (80) begreifen, pietistische Konventikel etwa als institutionalisierte Interaktionsform. Aber auch Säkularisierung ist in der Optik religiöser Organisationen beobachtbar: So zeige etwa die Pastoral in den grossen und rasch wachsenden Metropolen des 19. Jahrhunderts die Schwierigkeiten religiöser Organisationen, administrative und pastorale Standards aufrecht zu erhalten.

Der dritte zentrale Abschnitt fragt nach religiösen Vergemeinschaftungsformen der Moderne: Die erste vorgestellte Dimension, die Differenzierung zwischen religiösen Leistungs- und Publikumsrollen, erlaubt eine schärfere Fokussierung sich wandelnder Priesterbilder und des sich zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert ständig erweiternden Anforderungskatalog an die Geistlichkeit aller Konfessionen.

Daran anschliessend lässt sich religiöse Vergesellschaftung anhand geschlechtlicher Kategorien beschreiben, die Aufschluss über religiös normierte Handlungsspielräume bzw. geschlechtlich codierte Zuschreibungen geben. Ziemann demonstriert dies an der sogenannten «Feminisierung der Religion», die im 19. Jahrhundert «Religiosität» als genuin weibliche Eigenschaft erscheinen liess, andererseits Frauen gerade durch das Medium «Religion» neue Standorte in der männlich gefärbten bürgerlichen Öffentlichkeit ermöglichte. Eine geschlechtergeschichtlich interessierte Religionsgeschichte schliesst auch Männerbilder ein: Als anregende Untersuchungsgegenstände nennt Ziemann das im Laufe der Reformation sich ändernde Bild und Selbstverständnis des nunmehr verheirateten Pastors oder etwa die in den USA und Grossbritannien als «muscular christianity» bezeichnete und im 19. Jahrhundert entstandene Bewegung, die physisch trainierte Männlichkeit mit religiöser Glaubensstärke verband.

Als dritten Vergesellschaftungsmodus diskutiert Ziemann die Medialität religiöser Kommunikation. Im Sinne Luhmanns wird dabei mit «Verbreitungsmedien» ein Medienbegriff verwendet, der die Wahrscheinlichkeit bzw. den Erfolg religiöser Kommunikation

massgeblich bedingt. Mit Blick auf die Reformation eröffnen sich damit zahlreiche Forschungsfelder. So verdeutlichen etwa Holzschnitte die Transmedialität reformatorischer Kommunikation, die trotz des neuartigen Mediums des Drucks ohne mündliche Interaktion und Visualisierungen nicht auskam. Erhebliche Forschungsdesiderate bestehen indes für das 20. Jahrhundert, in dem das Verhältnis zwischen Religion und neuen Massenmedien als nahezu unexploriert gelten muss.

Diese wenigen angeführten Beispiele, die viele weitere skizzierte Forschungsfelder unberücksichtigt lassen müssen, deuten zunächst die auf 164 Textseiten komprimierte, beeindruckende Themenvielfalt einer Sozialgeschichte der Religion an. Ziemann gelingt es, in einer präzisen wie gut lesbaren, ihre Begriffe stets historisierenden Sprache zentrale Fragestellungen einer sozialhistorischen Religionsforschung soziologisch informiert zu formulieren. Der Band ist somit als transdisziplinäre Brücke zu verstehen, die nicht nur für Sozialhistoriker der Religion beschreibenswert ist.

Das konsistent angeordnete Buch ist durch zahlreiche Querverweise und Verbindungen strukturiert: Ziemann zeigt etwa, dass Säkularisierung und Konfessionalisierung sich nicht ausschlossen, sondern sich gegenseitig bedingten. Die überkonfessionelle Perspektive verdeutlicht, wie sehr eine Religionsgeschichte der Moderne eine konfessionell geteilte Geschichte ist: Die meisten beschriebenen Prozesse finden sich, freilich mit unterschiedlichen Nuancierungen, innerhalb der diversen Konfessionen wieder.

Die wenigen Fehler, etwa die Datierung des I. Vatikanums (1869/70) mit 1870/71 (11), trüben dieses positive Bild angesichts der Fülle an angeführten Informationen kaum. Andererseits reiht sich an diese indiskutablen Verdienste die Frage, ob diese Einführung ihr eigentliches Publikum nicht überfordert: Zwar sind mit einer einschlägige Nachschlagewerke und Handbücher eigens ausweisenden Auswahlbibliographie, in kurzen Exkursen hervorgehobenen Begriffserläuterungen sowie vereinzelten Quellenbeispielen für diejenigen, die an das Fach herangeführt werden sollen, unverzichtbare Hilfestellungen geleistet. Es bleibt allerdings fraglich, ob diese Hilfsmittel allen Lesenden ausreichen, um den zuweilen auf sehr abstraktem und hohem Niveau angesiedelten Argumentationen Ziemanns zu folgen. Als betont anspruchsvoller Einstieg in das Fach, aber auch als prägnante Synthese für mit der Materie Vertraute sowie als solider Brückenschlag zwischen (Religions-)Soziologie und Sozialgeschichte bleibt das Buch dennoch überaus empfehlenswert.

Innsbruck

Florian Huber

**Detlef Pollack, *Rückkehr des Religiösen?*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 367 S.**

Die Säkularisationsthese gehört zum Kernbestand soziologischer Theorieentwürfe und geht in ihren wesentlichen Aussagen bis auf die Klassiker der Soziologie zurück. Angesichts der unübersehbaren bleibenden Relevanz des Religiösen auch unter den Bedingungen der Moderne mehren sich die Stimmen, die der bislang weithin als gültig anerkannten Säkularierungsthese kritisch entgegentreten und den oft behaupteten Zusammenhang zwischen Modernisierung und Säkularisierung bestreiten. Sie glauben, eindeutige Signale einer Rückkehr des Religiösen in den letzten Jahren beobachten zu können. Dabei stellt sich allerdings die Frage, ob dem unbestreitbaren Aufmerksamkeitsgewinn religiöser Themen in der Öffentlichkeit und der gestiegenen Nachfrage nach Spiritualität ein Relevanzgewinn des Religiösen in der individuellen Lebensführung entspricht.

Nach Pollack spricht die empirische Evidenz nicht für eine Wiederverzauberung durch Religion. Die Prozesse der Modernisierung – so Pollacks Kernaussage zur Säkularisierung – haben einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen und vermindern die Bedeutung der Religion für die Lebensführung der Menschen. Die Stärke der Säkularisie-

rungstheorie erkennt Pollack darin, dass sie die komplexen Kontextbedingungen, unter denen Religion in der Gegenwart wirkt, ins Blickfeld rückt und eine Vielzahl von religiösen und kirchlichen Veränderungsprozessen besser als andere Theoriemodelle wie z. B. das ökonomische Markmodell oder die Individualisierungsthese zu beschreiben vermag. Religion und Moderne verhalten sich nicht inkompatibel zueinander. Sie stehen zueinander in einem grundsätzlichen Spannungsverhältnis.

Es ist nach Pollack nicht richtig, dass die Säkularisierungstheorie nur Prozesse der Signifikanzabschwächung von Religion zu deuten vermag. Prozesse der Modernisierung können mit Prozessen religiöser Vitalisierung auch Hand in Hand gehen. In Abkehr von einem expansiven Leistungs-, Steigerungs- und Forschrittsdenken wenden sich Bevölkerungsgruppen vor allem der jüngeren Generation zunehmend den sanften Techniken der Selbstfindung und esoterischer Spiritualität zu.

Im Zeitverlauf ist von einer Zunahme der Akzeptanz von ausserkirchlichen alternativen Formen der Religion auszugehen. Sie markieren einen Gestaltwandel der Religion von institutionalisierter, traditional und sozial abgestützten Vorstellungen und Ritualen hin zu mehr individualisierten, diffusen, erlebnisorientierten, wenig verbindlichen, synkretistischen Ideen und Praktiken. Der Rückgang traditioneller Religiosität, ausgedrückt in Konfessionszugehörigkeit, Kirchgang und Gottesglaube, wird aber nicht durch den Aufschwung ausserkirchlicher Religiosität ausgeglichen. Religion bleibt nicht für das Individuum in gleicher Masse bedeutsam und sie verändert nicht nur ihre Gestalt. Die Positionsverluste der institutionalisierten und traditionellen Sozialformen von Religion, insbesondere des Christentums, können die zweifellos an Bedeutung gewinnenden ausserkirchlichen Religiositätsformen nicht kompensieren. Empirische Studien belegen, dass in der Verschiebung von traditioneller zu nichttraditionellen Inhalten des Religiösen zugleich eine Abnahme in der individuellen Relevanz einhergeht. Sofern man darauf schaut, was die Menschen von sich sagen und was sie glauben, was sie tun und wie sie ihr Denken, Fühlen und Handeln interpretieren, insofern man also die individuelle Ebene in den Blick nimmt, lässt sich nach Pollack ein genereller Bedeutungsaufschwung von Religion nicht feststellen. Der in der Presse immer wieder zu lesende Satz: «Die Kirchen leeren sich, aber Religion boomt» stimmt nicht.

In der vorliegenden Publikation führt Pollack theoretisch und empirisch die religionssoziologische Diskussion um das Säkularisierungstheorem im Buch *«Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland»* (2003) fort. Erneut fragt er danach, was die Säkularisierungsthese besagt und was sie nicht besagt, beschreibt die religiösen Wandlungsprozesse in West- und Osteuropa und erläutert, welchen Religionsbegriff er seinen empirischen Analysen zugrunde legt. Neu fragt er nach alternativen Modellen zur Erklärung religiöser Wandlungsprozesse und beschäftigt sich empirisch mit dem Phänomen ausserkirchlicher alternativer Religiosität. Weitere bedeutsame Aspekte der gegenwärtigen religiösen Lage werden thematisiert in den Überlegungen zum gesellschaftlichen Ort der Kirchen in der westlichen Moderne, zu den Grenzen der religiösen Pluralisierung und in den Analysen der individuellen Bindung an die Kirchen, von Kirchenaustritten und -eintritten, am Beispiel der evangelischen Kirchen in Deutschland. Darüber hinaus behandelt Pollack die Umorientierungsprozesse im deutschen Protestantismus unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg ebenso wie die religiösen Umbrüche im westdeutschen Protestantismus der 60er und 70er Jahre und den dramatischen Zusammenbruch kirchlicher Bindungen in der früheren DDR. Den Abschluss bilden Studien zum Wandel des evangelischen Abendmahlverständnisses seit der Reformation und zur Entwicklung des Kontingenzbegriffs im Mittelalter und in der Neuzeit. In einem abschliessenden Exkurs präsentiert Pollack Überlegungen zum Begriff und Phänomen der Konversion aus religionssoziologischer Perspektive. Die vorliegende Publikation ist eine Sammlung von mehr oder weniger überarbeiteten, bereits publizierten Aufsätzen des Autors.

Engelburg/St. Gallen

Alfred Dubach

**Boris Krause in Verbindung mit Karl Gabriel, Reinhard Feitner, Klaus Müller, Religiosität und Kirchlichkeit im Spiegel soziologischer Theorie und Empirie. Studie im Auftrag der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz** (=Forum Religion & Sozialkultur, Abt. A: Religions- und Kirchensoziologische Texte, Bd. 18), Berlin et al., LIT-Verlag, 2009, 176 S.

**Wilhelm Gräß/Lars Charbonnier (Hg.), Secularization Theories, Religious Identity and Practical Theology. Developing International Practical Theology for the 21th Century** (=International Practical Theology, Bd. 7), Berlin et al., LIT-Verlag, 2009, 424 S.

Die Säkularisierungstheorie ist tot – es lebe die Säkularisierungstheorie! Aber, muss man einschränken, sie hat, nachdem ihr kongenialer Partner, die Moderne, durch die Attribuierung «Post-» an Schlagkraft eingebüßt hat, ebenfalls an Strahlkraft verloren. Der Lack ist ab. Die Säkularisierung ist, nach ihrem Triumphzug durch mehr als ein Jahrhundert, scheinbar selbst entzaubert worden.

Während Historiker und Soziologen daher zunehmend ihren Gebrauch meiden, haben ausgerechnet die Kirchen, die als Leitende ihres prognostizierten Siegeszuges galten, der Säkularisierung Asyl gewährt. Das geschah freilich nicht ohne uneigennützige Hintergedanken und nicht ohne, dass der unheilvolle Bruder der Säkularisierung, der Säkularismus, isoliert wurde. Fest steht, dass viele Theologen und Kirchenführer frühzeitig erkannt haben, dass Säkularisierung mitnichten nur ein externes Bedrohungsszenario darstellt, sondern auch einen notwendigen Prozess religiöser und damit kirchlicher Verweltlichung beschreibt, der ein grosses Innovationspotential birgt. So haben sich innerhalb kirchlicher Standortbestimmungen längst fruchtbare und äusserst differenzierte Säkularisierungsdiskurse entwickelt, die historiographisch noch aufgearbeitet werden müssen.

Im LIT-Verlag sind 2009 zwei Studien erschienen, die versuchen der Säkularisierungstheorie zukünftigen Nutzen für die pastorale Arbeit der Kirchen abzugehn.

Die Studie «Religiosität und Kirchlichkeit im Spiegel soziologischer Theorie und Empirie», verfasst von Boris Krause in Verbindung mit Karl Gabriel, Reinhard Feitner und Klaus Müller, entstand im Auftrag der «Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz». Unterschiedliche kirchen- und religionssoziologische Untersuchungen sollten gesichtet, ausgewertet und für eine Reform der pastoralen Systematik fruchtbar gemacht werden.

Zu diesem Zweck ist der Ergebnisband in drei unterschiedlich zu gewichtende Teile gegliedert. Der erste Teil gibt einen «Überblick über die zurzeit dominanten Gesellschaftstheorien und ihr[en] Bezug zur Religion». In kurzen einführenden Abschnitten werden die religionstheoretischen Konzepte der Wissenssoziologen Thomas Luckmann und Peter L. Berger, des Hermeneutikers Ulrich Oevermann, des Kultursoziologen Pierre Bourdieu, des Systemtheoretikers Niklas Luhmann und, was etwas überrascht, des Philosophen Michel Foucaults in groben Linien vorgestellt. Dabei ist es wohl der gebotenen Verknappung geschuldet, dass, wie man am Beispiel von Bergers aktuellem Konzept einer De-Säkularisierung sehen kann, die Darstellungen nicht immer auf den aktuellen Stand gebracht sind.

Der zweite Teil widmet sich vier religionssoziologischen Positionen: 1. Der Diffusionsthese Franz-Xaver Kaufmanns, welcher einen Abschied von dem Konzept der «Religion» als analytischem Begriff einfordert; 2. dem Befund einer Entprivatisierung der Religion, welchen der spanisch-amerikanische Religionssoziologe José Casanova vorgetragen hat (der seine Thesen allerdings mittlerweile als revisionsbedürftig empfindet); 3. dem Apostolat einer postsäkularen Gesellschaft, das Jürgen Habermas 2001 in seiner Friedenspreisrede verkündet hat; 4. schliesslich die vorläufige Abkehr von dem Religionsparadigma und dem Säkularisierungstheorem und die Hinwendung zu einer konkreten Werte-

und Glaubensvermittlung, in welcher Menschenrechte und der Menschenwürde als «kon sensfähige ›Religion‹ einer modernen, individualisierten Welt» (61) gelten können, wie es der Soziologe Hans Joas in seinen jüngsten Publikationen vorgeschlagen hat.

Der dritte Teil, der den Schwerpunkt der Studie ausmacht, präsentiert das Forschungs design und die Befunde von zehn religions- und kirchensoziologischen Umfrageprojekten (u.a. die vier EKD-Erhebungen, die Sinus-Milieu-Studie, den Trendmonitor ›Religiöse Kommunikation‹, die grosse Internet-Umfrage ›Perspektive Deutschlands‹ und den ›Religions monitor 2008‹ der von der Bertelsmann-Stiftung in Auftrag gegeben wurde).

In diesem Abschnitt liegt der eigentliche Gewinn der Münsteraner Studie. Erstmals werden die wichtigsten empirischen Erhebungen des deutschsprachigen Raumes nebeneinander gestellt und ihre Methodik und Ergebnisse kritisch reflektiert. Dabei entfaltet sich dem Leser das breite Panorama an Fragestellungen und Themenfeldern, die mal mit quantitativen, mal mit qualitativen Umfragen bereits untersucht worden sind. Signifikant ist bei der getroffenen Auswahl, dass jeglicher Bezug zu der grossen ›Umfrage zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland‹, die 1972 von Gerhard Schmidtchen vorgelegt wurde, fehlt! Stattdessen dienen die EKD-Erhebungen als Vorbild für eine ausgewogene und beständig überarbeitete Umfragepraxis.

Neben der einführenden Lektüre zur empirischen Erforschung der Religion bzw. Religiosität in Deutschland (teils auch Österreich und Europa), gibt die Studie auch über den eingangs geschilderten kirchlichen Säkularisierungsdiskurs Aufschluss. Insbesondere im dritten Teil kommentieren die Verfasser die verwendeten Definitionen von «Säkularisierung», «Religion» und «Religiosität», die den jeweiligen Erhebungen als Grundannahmen dienen, äusserst kritisch. So wird etwa bei der dimap-Umfrage ›Religion – Politik – Gesellschaft‹ »Skepsis an der Fruchtbareit der gewonnenen Daten für religionstheoretische Fragestellungen« (108), mangels eines ausreichend differenzierten Säkularisierungsbegriffs moniert, gleiches gilt für ›Perspektive Deutschland‹.

Die Gesamtauswertung der Studie konstatiert schliesslich eine «Dialektik von Religion und Religiosität» (148), in der sich erstere als sichtbare, institutionalisierte Form von Religiosität, letztere als persönlich gelebter Glauben zeige. Dass die Kirchen von der vielfach attestierten «Wiederkehr der Religion» bzw. der «Götter» nur bedingt profitieren – und sich dadurch zumindest eine Variante des Säkularisierungstheorems (im Sinne einer Privatisierung der Religiosität) bestätigt – scheint durch die «Entmonopolisierung der Kirchen auf dem Gebiet gelebter Religion besiegt» (149). Die Kirchen, so die Verfasser, stünden auf der «Schwelle zu einem ›nach-volkskirchlichen‹ Zeitalter» (150).

Die Münsteraner Studie kann nicht nur, wie beabsichtigt, kirchlichen Entscheidungsträgern, sondern auch Studienanfängern der Religionswissenschaften als Einstieg in eine komplexe Thematik empfohlen werden.

Dies gilt weniger für den Sammelband ›Secularization Theories, Religious Identities and Practical Theology‹, der von den Berliner Theologen Wilhelm Gräß und Lars Charbonnier herausgegeben wurde. Es handelt sich hierbei um einen Tagungsband der ›International Academy of Practical Theology‹, die sich vorgenommen hat, Ideen für eine Praktische Theologie des 21. Jahrhunderts zu entwerfen.

Ein kurzes Vorwort, drei Grussworte, drei Einführungsvorträge und sage und schreibe einundvierzig weitere Beiträge behandeln mal mehr und mal weniger das Verhältnis von Säkularisierung und Praktischer Theologie. Das Themenfeld reicht vom Religionsunterricht, über die pastorale Betreuung von HIV-Infizierten, Kindesmissbrauch, Genderproblematiken, bis hin zum christlichen Engagement für den Frieden u.v.m. Hier fehlt, und daher entsteht ein etwas disparater Eindruck, eine gliedernde Einleitung, die dem Leser den Lektüreeinstieg ermöglicht und die Texte zusammenhält. Dazu kommt, dass einige Beiträge eher den Charakter von ausformulierten Thesenpapieren haben, und nicht alle eine Reflexion des Säkularisierungstheorems betreiben.

Dennoch bietet auch dieser Band interessante Beiträge. Das gilt vor allem für die drei Einführungstexte. Der Soziologe Hans Joas stellt die Frage ‹Does modernisation lead to secularisation?› und gibt in seinem Aufsatz einen kurzen Überblick über grundsätzliche Positionen in der Säkularisierungsdebatte. Die englische Soziologin Grace Davie greift in ihrem Aufsatz ‹Why is Europe the most secularized continent?› die These vom Sonderweg Europas auf und stellt ihren schlüssigen Erklärungsansatz einer «vicarious religion» vor. In der Tat ist in zahlreichen Ländern Europas das Phänomen einer stellvertretenden Religiosität zu beobachten: Eine distanzierte Mehrheit lässt sich im Alltag von einer frommen Minderheit vertreten und findet nur noch zu bestimmten Ereignissen und aus eher egoistischen Motiven den Weg in die Kirchen. Im Vordergrund stehe, so Davie, nicht mehr der Glaube, sondern das Erlebnis. Ähnlich wie Joas sieht aber auch Davie den Trend einer stärkeren Pluralisierung des religiösen Angebotes in Europa und damit eine Neubelebung der religiösen Landschaft.

Einen bemerkenswerten Artikel trägt schliesslich der südafrikanische Theologe Jaco S. Dreyer bei. Sein Blickwinkel ist in zweierlei Hinsicht kontrastierend und daher besonders lesenswert. ‹Do we live in a secular world? An African perspective› geht nicht nur dem obligatorischen Disput USA vs. Europa aus dem Weg, er referiert zugleich in groben Zügen die Entwicklungsgeschichte Afrikas und liefert eine konzise Genese der Säkularisierungstheorie. Dreyer stellt überdies den Ansatz einer «constitutional theory» vor, welcher einer konkretisierten Säkularisierungstheorie grundsätzlich positive Aspekte abgewinnt. Der Kern einer säkularen Verfassung, sei die garantierte Religionsfreiheit. Sie gelte als wichtiges Kennzeichen einer säkularen, d.h. funktional differenzierten Gesellschaft. Zugleich bietet der Verfassungsansatz die Möglichkeit, das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Religion in unterschiedlichen Ländern und Kulturen zu vergleichen.

Das am Beginn dieser Rezension stehende Postulat des Todes der Säkularisierungstheorie beschreibt ein Dilemma. Die Vielzahl an Umschreibungen und Bedeutungsverschiebungen machen das «ideenpolitische» Konzept (H. Lübbe) als historische und soziologische Analysekategorie zunehmend problematisch. Allzumal weil auch der Begriff der «Religion» zunehmend hinterfragt wird.

Die beiden vorgestellten Bände zur «Säkularisierung» der Theologie aber zeigen das vielfältige Potential, welches das Konzept für Standortbestimmungen in kirchlichen Erneuerungsdiskursen nach wie vor bereithält. Zugleich wird aber auch, wie man vor allem am zweiten Band sehen kann, bei einer allzu grossen Ausweitung des Anwendungsbereites einer modifizierten Säkularisierungstheorie, die Gefahr einer gewissen Beliebigkeit erkennbar.

Bochum

Sven-Daniel Gettys

**Urs Altermatt**, *Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frauenfeld/Stuttgart/Wien, Verlag Huber, 2009, 442 Seiten.

20 Jahre nach seinem längst zum Standardwerk avancierten Buch «Katholizismus und Moderne» leistet Urs Altermatt unter dem Betrachtungswinkel der neueren Politikgeschichte erneut einen wertvollen Beitrag zur Katholizismusforschung. Mit einem transnationalen Fokus untersucht Urs Altermatt die Triade «Religion, Staat, Nation» auf ihre Veränderungen und Kontinuitäten im 19. und 20. Jahrhundert hin und breitet die Ergebnisse seiner langjährigen Studien in einem facettenreichen Panorama vor den Lesenden aus. Ältere, teilweise überarbeitete Artikel und neue Forschungsresultate fügen sich zu einem abgerundeten Ganzen zusammen.

In der Einleitung stellt Urs Altermatt die Entwicklung der Schweizer Katholiken von den «Bürgern zweiter Klasse», den «unzuverlässigen Patrioten», als die sie im Kulturmampf von der protestantischen und national-liberalen Mehrheit betrachtet wurden, zu den «Gralshütern der Konkordanz» dar. Dabei betont der Historiker die doppelte Rolle des Ultramontanismus, der zugleich transnational und national ausgerichtet war und die damit zusammenhängenden Identifikationsdiskurse und Debatten um die Deutungshoheit der Gesellschaft. Urs Altermatt zeigt überzeugend, wie der Rückzug der Katholiken in eine Sondergesellschaft die Anpassung an die national-liberale «Leitkultur» der politischen Elite erschwerte. Mit der erfolgreichen Integration in den Bundesstaat erodierten die vormals blühenden katholischen Verbände, Vereine, Institutionen sowie die Presse, die das Milieu gefestigt hatten. Der politische Katholizismus verlor in gewisser Weise seine «*Raison d'être*» (26).

Das zweite Kapitel eröffnet eine europäische Betrachtung auf das Verhältnis von Religion und Nation im 19. und 20. Jahrhundert. Wie die Nation bildet auch die Religion eine Kommunikationsgemeinschaft. Beide fungierten, so Urs Altermatt, als Identifikationsformel, als eigentliches Deutungssystem, welches Sinnangebote in Form von Ideen, Symbolen und Codes – beispielsweise in Bezug auf Inklusion und Exklusion – zur Verfügung stellte und die Lebenswelt prägte. Besonders zentral war die Religion für die Herausbildung nationaler Identitäten dort, wo sie als integraler Bestandteil der Nation betrachtet wurde. Mit Blick auf den religiösen Fundamentalismus oder Ethnonationalismus der Gegenwart zeigt sich, dass die Instrumentalisierung der Religion durch die Politik nichts von ihrer Brisanz verloren hat. Urs Altermatt systematisiert das komplexe Verhältnis von Katholizismus, Staat und Nation anhand eines Interpretationsmodells und skizziert Länderspezifika und regionale Unterschiede. Hierbei widmet er dem Kanton Tessin eine eingehende Analyse und wird dabei nicht nur dem helvetischen Föderalismus gerecht sondern zeichnet auch eine paradigmatische Entwicklung für die Integration anderssprachiger Minderheiten in einem multikulturellen Nationalstaat nach.

Das dritte, als historischer Abriss vom Sonderbundskrieg bis Mitte des 20. Jahrhunderts konzipierte Kapitel widmet Urs Altermatt dem Kulturmampfparadigma. Er zeigt den Weg der Katholiken ins «Ghetto», die Nutzung moderner Mittel für den antimodernistischen Kampf sowie ihre letztendlich gelingende Integration in den Bundesstaat auf. Der Kampf der Katholisch-Konservativen gegen den Kommunismus, der dem nationalen Konsens entsprach, stellte einen wichtigen letzten Schritt zu dieser Integration dar. Bei den Bundesfeierlichkeiten 1948 zelebrierten die ehemaligen «Sonderbündler» ihre Verbundenheit mit der modernen Schweiz und betonten ihre Verdienste für das Land in der Vergangenheit. Symbolisch abgeschlossen wurde der Integrationsprozess 1973, als der Jesuiten- und Klosterartikel aus der Bundesverfassung gestrichen wurde. In der Folge verloren die Katholiken nicht nur ein gängiges Kulturmampf-Argument, es löste sich auch die ideologische Klammer der katholischen Kommunikationsgesellschaft.

Die katholische Phalanx zeigte sich vermutlich das letzte Mal geschlossen im Protest gegen Rolf Hochhuths Stück «der Stellvertreter», mit welchem dieser 1963 Pius XII. seines Schweigens zum Holocaust anklagte. Dies zeigt Urs Altermatt im vierten Kapitel «Geschichte, Gedächtnis und Kulte», in welchem er sich mit der Erinnerungs- und Geschichtskultur befasst. Er widmet Bruder Klaus, der Bundesfeier von 1891 und den Netzwerken der ultramontanen Eliten je ein Kapitel, um am Ende aufzuzeigen, wie der Papstkult hinterfragt wurde und teilweise in antirömische Affekte umschlug (beispielsweise in der «Haas-Affäre» oder in der jüngsten Diskussion um die Piusbruderschaft). Interessant ist, wie sich zentrale helvetische «Erinnerungsorte» wie sie Niklaus von Flüe oder die Alte Eidgenossenschaft darstellen, in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts zugleich konfessionalisieren und nationalisieren konnten. Die «Mtamorphose» des Bruder Klaus' von einer gesamtschweizerischen zur katholischen Identifikationsfigur,

seine Instrumentalisierung in Zeiten der Bedrohung und die erneute Umdeutung in der Zeit der Globalisierung kann als Exempel für die Pluralisierung von Erinnerung und Gedächtnis betrachtet werden.

In einem abschliessenden Kapitel «vom Konfessionalismus zur universalen Religion» kommt Urs Altermatt auf die parallel vonstatten gehenden Erosionen von Konfession und Nation im ausgehenden 20. Jahrhundert zu sprechen. Erneut bettet der Autor die schweizerische Entwicklung in einen europäischen Rahmen und skizziert an ihr die langsame Zerfallsprozesse der einst monolithischen Referenzgrössen. Auf institutioneller Ebene leistete das Zweite Vatikanische Konzil einen wesentlichen Beitrag zur Transformation, zu einer Öffnung und zum Dialog. Auf der gesellschaftlichen Ebene nennt der Autor die sozialen Veränderungen in den «langen sechziger Jahren» und mit ihr die zunehmende Individualisierung als Folge der Konsumgesellschaft als Grund dafür, dass die vormals identitätsstiftende Isolation des Milieukatholizismus endgültig aufbrach. Die ehemals «komplementäre und symbiotische Einheit» (310) von Gedächtnis, Geschichte und Nation löste sich auf. Diesen Wandel könne man, je nach Betrachtungsweise, als Bruch, als Verfallsgeschichte der Sondergesellschaft oder als Neubeginn im Sinne der Pluralisierung des Religiösen betrachten. In zehn konzisen Thesen fasst der Historiker seine Interpretation dieser religiös-kirchlichen Transformation seit den 1960er Jahren nochmals zusammen, bevor er sein umfassendes Werk mit einem Plädoyer für eine universale Erinnerungskultur, begründet am Beispiel der Shoah, beschliesst.

Das vorliegende Buch bietet einen interessanten transnationalen Einblick in die vielschichtigen Verhältnisse von Religion, Staat und Nation in Westeuropa, die anhand verschiedener Fallbeispiele exemplifiziert werden. Die Geschichte des Schweizer Katholizismus' in all seinen Facetten dient dabei als überzeugende Konkretisierung. An mehreren Stellen des Buches stellt Urs Altermatt zudem Bezüge zu aktuellen Debatten und Fragen her, die zu weiterführenden Recherchen und Reflexionen Anlass geben können. Hilfreich ist dabei auch das fundierte Quellenverzeichnis.

Bern

Nadine Ritzer

**Franziska Metzger**, *Religion, Geschichte, Nation. Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – Kommunikationstheoretische Perspektiven* (=Reihe Religionsformum, Bd. 6), Stuttgart, Kohlhammer, 2010, 419 S.

Franziska Metzger (\* 1974) ist eine junge, talentierte Schweizer Historikerin. Sie ist Lektorin am Seminar für Zeitgeschichte der Universität Fribourg und ist seit 2003 Redaktionssekretärin der «Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte». Sie hat in etwa 10 Jahren eine Vielzahl gediegener Beiträge und Sammelbände über die Geschichte des Katholizismus, vor allem in der Schweiz, publiziert – darunter mit Urs Altermatt den bedeutenden Band *Religion und Nation*, 2007. Mit *Religion, Geschichte, Nation* legt sie jetzt ihre Dissertation in Buchform vor.

Es ist ein sehr theoretisches Buch geworden und keine einfache Lektüre. Deshalb ist es wichtig sich die Ausgangsfrage von Franziska Metzger, die sich schon seit längerem mit theoretischen Fragen der Geschichtswissenschaft auseinandersetzt, vor Augen zu führen. Sie lautet: Mit welchem theoretischen Gerüst soll man heute die Geschichte des Katholizismus – und Geschichte überhaupt – schreiben? Es kann nicht mehr als engagierter Katholik geschehen, der Geschichtsschreibung in einem katholischen Koordinatensystem betrieb, wie vor 1960. Es kann auch nicht mehr als Modernisierungshistoriker sein, der in Religion und insbesondere im Katholizismus eine antimodernische Defensive gegen die Moderne sah. Die sozialhistorische Analyse des Katholizismus als Milieu und Subgesellschaft – das Anliegen ihres Lehrmeisters Altermatt – bietet zwar Anknüpfungspunkte,

aber auch diese Kategorien sollen hinterfragt werden und die unterstellte Homogenität dieser Milieus kritisiert werden. Beeinflusst vom sogenannten *cultural turn* in der Geschichtswissenschaft, findet Franziska Metzger einen alternativen Bezugsrahmen mit einer konstruktivistischen und kommunikationstheoretischen Perspektive. Die Perspektive wird ausgearbeitet und anhand der katholischen Historiographie des 19. und 20. Jahrhundert in der Schweiz demonstriert, insbesondere in Bezug auf die Frage, wie diese Historiographie das Verhältnis von (katholischer) Religion, Geschichte und (Schweizer) Nation konzeptualisiert hat. Dass die ständige Hinterfragung aller Begriffe und theoretischen Perspektiven heute im Zeitalter des «Endes der grossen Erzählungen» (Stichwort «Postmodernismus») auf reges Interesse stösst, wird sicher auch mitgespielt haben in der Entscheidung von Franziska Metzger, die geschichtstheoretischen und historiographischen Grundlagenfragen zum Zentralthema zu machen.

Metzger will keine einfache chronologische Geschichte der Geschichtsschreibung des Katholizismus in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert schreiben. Es geht ihr um den begrifflichen und theoretischen Rahmen, die methodologischen Ausgangspunkte und die Präsuppositionen, die hinter der Geschichtsschreibung und hinter den Reflektionen darüber verborgen liegen. Das ganze Buch ist deshalb der Konstruktion eines grundlegenden Rahmens gewidmet, der imstande sein soll, die theoretischen, heute als problematisch erfahrenen Annahmen der katholischen Geschichtsschreibung und Historiographie zu Tage zu bringen. Sie findet diese Grundlage, wie gesagt, in einer aus den Sozialwissenschaften stammenden, vor allem auf Niklas Luhmann aufbauenden kommunikationstheoretischen, konstruktivistischen Perspektive. Geschichtsschreibung, so Metzger, ist eine Konstruktion von Diskursen, ist also Kommunikation. Genauer gesagt sind es Diskurse über Diskurse (Historiker benutzen ja die Diskurse der Zeitzeugen als Quellen). In der Sprache Luhmanns ist Geschichtsschreibung also eine Beobachtung zweiter Ordnung. Diese Idee bildet den Grundstein, auf den Metzger dann weiter baut. Kommunikation und Diskurse der Historiker finden statt in Wissens- und Kommunikationsgemeinschaften – und für katholische Historiker bildete die katholische Kommunikations- und Wissensgemeinschaft selbstverständlich die bedeutendste Referenzgruppe. Immer gab es aber mehrere Referenzgruppen (für katholische Historiker zum Beispiel auch die zeitgenössische Historikerzunft) und dazu auch Brüche innerhalb einer Gemeinschaft. Amalgamierungen und Überlagerungen von Diskursen – so von Religion und Nation und von katholischen und historiographischen (der Historismus!) Hintergrundannahmen – sind denn auch üblich. Metzger wendet sich auch der Diskursanalyse als solcher zu und unterscheidet mehrere diskursive Makrostrategien (wie Homogenisierung, Inklusion/Exklusion, Konfessionalisierung, Hierarchisierung von Wahrheitsebenen) und diskursive Mechanismen (wie Sakralisierung und Teleologisierung der Geschichte der Kirche und des Katholizismus), mit denen katholische Historiker und Geschichtstheoretiker versuchten ihre Diskurse zu plausibilisieren. So entfaltet sie in Teil II («Kultur als Kommunikation», 57–95) und in Teil III («Mechanismen der Kommunikation von Geschichte: Grundlagen für ein Analyseraster», 97–216) ein komplexes Analyseraster, mit dem sie dann in Teil IV die «Selbstbeschreibung der katholischen Geschichtsschreibung» (217–279) und in Teil V die «konkurrierende Amalgamierung religiöser und nationaler Diskurse» (281–326) erhellt. Wie die Zahl der Seiten zeigt, hat der Aufbau der theoretischen Perspektive und des Analyserasters aber Vorrang.

Das Buch *Religion, Geschichte, Nation* ist ein sehr ambitioniertes Buch. Franziska Metzger nimmt sich sehr viel vor. Sie erarbeitet eine neue, komplexe, sozialwissenschaftlich und philosophisch informierte Geschichtstheorie und nutzt sie für die Analyse der katholischen Geschichtsschreibung in der Schweiz. Sie behandelt eine Vielzahl historischer, sozialwissenschaftlicher und philosophischer Perspektiven. Über all diese Bereiche ist sie hervorragend informiert und bietet intelligente Überblicksdarstellungen, immer belegt mit Unmengen von Literatur (die Bibliographie der Sekundärliteratur zählt 55 Seiten).

Sie baut ihre Perspektive systematisch auf (obwohl Teil I mir im nachhinein überflüssig erscheint). Insgesamt finde ich die vorgetragene theoretische Perspektive und ihre Anwendung auf die katholische Historiographie und Geschichtsschreibung überzeugend – man kann nicht mehr hinter den Konstruktivismus zurück. Es bleiben aber auch einige Fragen. Erstens, der hochabstrakte und komplexe Argumentationsstil verlangt vom Leser viel (es erinnerte mich zuweilen an Luhmann's Diktum eines «Fluges über den Wolken» in *Soziale Systeme*, 1984, 13). Zweitens sind der Vorschlag einer konstruktivistischen Perspektive und die Anlehnung an die (Luhmannsche) Kommunikationstheorie an sich nicht mehr neu zu nennen. Doch die weitere Ausarbeitung dieser Perspektive – der Blick auf sich überschneidende Diskursfelder, diskursive Makrostrategien und Mechanismen – und ihre Anwendung auf die katholische Geschichtsschreibung waren es für mich. Drittens: Die Aufgabe, die die Autorin sich in diesem Buch stellt und die nachfolgenden Aufgaben die sich daraus ergeben, werden aufschlussreich erhellt durch Abbildung 1 auf Seite 413. Franziska Metzger unterscheidet hier drei Reflexionsebenen. Die Quellen bilden als Zeugnisse vergangener Gesellschaften die erste Reflexionsebene. Die Geschichtsschreibung als Konstruktion vergangener Vorgänge und Gesellschaften bildet die zweite Ebene, die Historiographiegeschichte, die die Geschichtsschreibung beschreibt, die dritte Ebene. Man könnte sagen, dass Metzger – wie ihr soziologisches Vorbild Niklas Luhmann – sich noch höher wagt, nämlich auf eine vierte Ebene, die Ebene der Grundlagen der Geschichte und der Historiographiegeschichte. Es ist nicht leicht wieder von diesem Berg herunterzukommen. Das vorliegende Buch fragt also nach einem zweiten Buch, das nicht nur die Grundlagen der katholischen Historiographiegeschichte beleuchtet, sondern auch und vor allem die wechselhafte Geschichte – und die internen Differenzen, Spannungen und Kompromissstrategien – dieser katholischen Geschichtsschreibung konkret beschreibt. Und, noch wichtiger, nach einem dritten Buch, das die Folgen zieht und die Geschichte des Katholizismus neu schreibt. Man kann nur hoffen, dass Franziska Metzger sich dieser langwierigen Talfahrt widmen wird.

Tilburg

Staf Hellmans

**Albert Gasser**, *Kleine Kirchengeschichten. Essays*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2008, 199 S.

Albert Gasser, von 1969 bis 1993 Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Hochschule Chur, anschliessend bis 2003 Gemeindepfarrer in Chur, legt mit diesem Band kirchengeschichtliche Essays vor, die Themen aus dem grossen Zeitraum vom Konzil von Konstanz im 15. Jahrhundert über das Jesuitenverbot in der Schweiz im 19. Jahrhundert bis zu den Päpsten des 19. und 20. Jahrhunderts zur Darstellung bringen. Der Autor kommt auch auf das Schisma von Ecône, die Pius-Bruderschaft und deren Gründer, den französischen Erzbischof Marcel Lefebvre, zu sprechen. Zu Beginn der 1970er Jahre erhofften sich der Freiburger Bischof François Charrière und insbesondere der Walliser Bischof Nestor Adam von der traditionellen Weltanschauung der Lefebvristen positive Impulse in der aufgewühlten Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, denn ihre Priesterseminarien begannen sich zu leeren. Allerdings überwarf sich Lefebvre später mit den westschweizerischen Bischöfen wegen seiner Eigenmächtigkeiten und seiner antikonziliären Kritik. Das Trauerspiel mit Ecône begann, so dass es zum Bruch mit der römischen Kirche und dem Papst kam. «Mittlerweile ist Ecône längst aus den Schlagzeilen geraten», schreibt Gasser 2008 und fährt später fort: «Eigentlich wäre Benedikt XVI. ein Papst nach ihrem Geschmack.» Er konnte noch nicht wissen, wie prophetisch seine Worte wurden. Im Frühjahr 2009 überschlugen sich die Schlagzeilen.

Das Buch von Albert Gasser umfasst Essays, die der Schweizer Kirchenhistoriker mit persönlichem Kolorit versieht, und er scheut sich nicht, biografische Notizen einzustreuen. Wer Albert Gasser kennt, wird diese gerne lesen. Auf das Schlusskapitel über die Literatur hätte er ohne Verlust verzichten können, denn dort wird Jean-Rudolf von Salis' Motta-Biografie erwähnt, die von der neueren Forschung inzwischen überholt wurde. Albert Gassers Essays sind die Früchte eines langen Gelehrtenlebens, die in einem äusserst lesbaren Stil und für ein breites Publikum verfasst sind.

Freiburg/Schweiz

Urs Altermatt

**Béatrice Acklin Zimmermann/Ulrich Siegrist/Hanspeter Uster (Hg.),** *Ist mit Religion ein Staat zu machen? Zu den Wechselbeziehungen von Religion und Politik*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2009, 103 S.

Von den sieben Beiträgen, die der schmale Band versammelt, widmen sich die letzten vier sehr spezifischen und hoch aktuellen Themenkreisen in Rahmen der Wechselwirkung zwischen Politik und Religion im schweizerischen Umfeld: Frank Mathwig nimmt die «Biopolitik» in der Humanmedizin unter die Lupe und macht darauf aufmerksam, wie selbst der Bundesrat jüngst in einem ersten Anlauf das Konzept der Menschenwürde in eine Güterabwägung einbrachte und somit vorstaatliche Grundlagen gefährdete. Adrian Loretan macht sich mit dem islamischen Kopftuch und dem Minarett religiöse öffentliche Symbole zum juridischen Thema und plädiert am Ende seines Beitrags dafür, dass Religionsgemeinschaften als Dienst am Gesamt der pluralistischen Gesellschaft ihre eigenen himmelschreienden Probleme lösen sollten (84). Werner Kramer fokussiert in der Behandlung der sans-papiers (über 240.000, 91 – divergierend davon später die Angabe bei Bruhin mit 100.000 auf 102) als qualifizierter Arbeitskräfte auf einem verdrängten Arbeitsmarkt im Rahmen der Subsistenzwirtschaft den Themenbereich Arbeit und Migration; wohingegen der Jesuit Joseph Bruhin im Kontext eigener Erfahrungen auf «Kirche und Sozialpolitik» blickt. Dabei rezipiert er den Zürcher Finanzrat Vollenwyder wohlwollend: Die Aufgabe der Religionsgemeinschaften in der Schweiz sei v.a. auch eine der vertikalen Kommunikation, denn: «In den Kreisen, die nicht so viel verdienen, spreche man über Vielverdiener. Umgekehrt entwickeln die Reichen Vorstellungen, wie die Sozialleistungen zu gestalten wären.» (98)

So interessant diese vier Beiträge auch sind, für den Kontext dieser Zeitschrift sind die ersten drei womöglich von weitreichender Bedeutung bzw. grösserem Interesse, denn Thomas Maissen bietet erstens einen historisch konzisen Überblick zur gestellten Thematik, der jedem/r Studenten/in der Geschichte oder Theologie in der Schweiz als Einstiegslektüre empfohlen werden kann. Wenn die Thematik der Religion bei Maissen auch zu stark auf die unbestritten wichtige Erwählungskategorie bezogen wird – Maissen lässt den «schweizerischen Erwählungstopos» (z.B. in der Form der Schlachtgedenken) auch bis in das Jetzt in säkularisierter politischer Form weiter wirken –, so wird hier zurecht die These vertreten, «dass seit den Anfängen der Eidgenossenschaft die Beziehung zu Gott, Glauben und Kirche in historiographischer wie politischer Hinsicht eine besondere Rolle spielte, die mit ihrer politischen Struktur und deren Wandel zu tun hatte.» (13) Entscheidend für Religion in der Politik im schweizerischen Kontext ist in historischer Hinsicht bestimmt auch das Faktum, dass es zumindest auf Bundesebene nie eine Staatskirche bzw. Staatsreligion gegeben hat: «Schweizerische Nationalgeschichte ist daher in einer auffälligen Form als säkulare Erfolgsgeschichte jenseits der Glaubensbekenntnisse geschrieben worden.» (26)

Hermann Lübbe blickt zweitens vor allem über den Atlantik, wenn der Blick auch zurück nach Europa fällt: Es ist bekannt, dass die Vereinigten Staaten trotz Modernisierung «säkularisierungsresistenter» sind, was sich auch im geopolitischen Sensorium für religiöse Momente v.a. im Krisenfall, bemerkbar macht. Hier geht Lübbe an zentraler Stelle auf den Balkankonflikt in Ex-Jugoslawien ein, in dem die USA «grössere Kompetenz nicht allein auf der Verfügung über ausreichende militärische Mittel» (33) besass – was nicht zuletzt eine Frage von Religion in der Politik (und im Krieg) war und wurde.

Peter Voll legt drittens einen wohlzuend «theoretischen» Beitrag vor, der den Untertitel des Bandes verstärkt ausleuchtet: Die Wechselwirkungen zwischen Religion und Politik sind vielfältig und niemals eindirektional, so z.B. in Fragen der juridischen Anerkennung als «Religion» bzw. «religiös», was Rückwirkungen auf das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften hat (48) oder etwa wenn andererseits Religionsgemeinschaften in politische Auseinandersetzungen involviert sind (53) – durch Konflikte werden solche tendentiell gestärkt. Das zeig(t)en so manche Kultukämpfe in einer ersten Phase.

Die Titelfrage des Bandes ist freilich rhetorischer Natur – denn wer wollte nachaufklärerisch wohl mit Religion Staat machen? Bestimmt wollen dies nicht die HerausgeberInnen, die dem Konzept einer offenen, liberalen Gesellschaft anhangen (12, Vorwort); und die, die es wollen, sind wohl in einer Position, in der sie diese Frage in der Schweiz – hoffentlich – nie positiv beantworten können. Damit ist für Staat und Gesellschaft freilich nur *eine* Vorbedingung realisiert.

Freiburg/Schweiz

David Neuhold

**Hartmut Lehmann**, *Religiöse Erweckung in gottferner Zeit. Studien zur Pietismusforschung* (=Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, Bd. 12), Göttingen, Wallstein Verlag, 2010, 158 S.

Der Historiker Hartmut Lehmann leistet mit diesem Band einen weiteren Beitrag zur Geschichte des Pietismus, deren Erforschung er in den letzten Jahrzehnten massgeblich mitgeprägt hat. Der Band, der in der vom Autor herausgegebenen Reihe «Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung» erschienen ist, stellt eine Sammlung von elf Vorträgen dar, der eine längere Einleitung vorangestellt ist. Vier Beiträge sind in diesem Buch erstmals veröffentlicht, die restlichen sieben wurden in den Jahren 2008 bis 2010 bereits publiziert. Der Band umfasst deutsch- und englischsprachige mehrheitlich essayistisch gehaltene Texte, ist kompakt gestaltet und bietet einen sehr aktuellen Einblick in die Pietismusforschung. Es geht meines Erachtens Hartmut Lehmann darum, mit Blick auf die vierbändige «Geschichte des Pietismus» (1993 bis 2004), die den Forschungsfokus im Vergleich zu früheren Standardwerken sowohl zeitlich wie geographisch deutlich ausweitete, Konzepte weiterzudenken und aufzuzeigen, dass der Pietismus noch verstärkt inter- und transnational sowie interdisziplinär zu beleuchten ist. Dies zeigt sich nicht zuletzt in den vom Autor im Buch wiederholt formulierten Forschungsdesiderata (siehe z.B. 9–10, 98–100, 153).

Die elf Kapitel des Buches beleuchten verschiedene Aspekte des Pietismus vom 18. bis ins 20. Jahrhunderts vor dem Hintergrund der in der Einleitung skizzierten und postulierten neuen Forschungsansätze. Die Kapitel des Bandes folgen hierbei keiner bestimmten thematischen Untergliederung. Nimmt man eine Gruppierung vor, so lassen sich drei Schwerpunkte ausmachen. Eine Gruppe von Texten (Kapitel 1 und Kapitel 8 bis 11) inklusive der Einleitung befasst sich mit konzeptionellen, theoretischen und historiographischen Fragen der Pietismusforschung. Ein zweiter Fokus wird auf pietistische Organisationsformen und innerpietistische Beziehungen (Kapitel 2 und Kapitel 6 bis 7) und ein

weiterer auf Konsequenzen der unterschiedlichen religiösen Voraussetzungen in Europa und Nordamerika gelegt (Kapitel 3 bis 5). Inhaltliche Redundanzen weist das Buch hierbei kaum auf, worin sich die gute Redaktion zeigt.

Die konzeptionelle Richtung gibt Hartmut Lehmann bereits in der Einleitung vor. Er spricht sich dafür aus, und darin ist ihm beizupflichten, einen flexiblen Pietismus-Begriff zu verwenden, der sich auf typologische Merkmale bezieht und der deswegen auf Vorstellungen, die in den Begriffen «*revival*», «*awakening*» und «Erweckungsbewegung» zum Ausdruck kommen, Bezug nimmt (S. 13). Dies führt unweigerlich dazu, dass der Untersuchungsgegenstand der Pietismusforschung chronologisch und geographisch ausgedehnt werden muss. Die Fokussierung auf den deutschsprachigen Raum und die klassische Datierung auf die Zeit von 1670 bis 1780 ist nicht mehr zu halten. Diese Öffnung der Pietismus-Konzeption betont Hartmut Lehmann ebenfalls im 1. Kapitel, in welchem er den Pietismus im Kontext der transatlantischen religiösen *revivals* thematisiert. Der Pietismus wird darin als Teil einer Reihe religiöser *revivals* in Zentraleuropa gesehen, die wiederum nur im Zusammenhang mit *revivals* in anderen Ländern Europas und der Atlantischen Welt zu verstehen sind. Der Untersuchungszeitraum erstreckt sich in diesem Fall vom 17. bis ins 20. Jahrhundert. In Kapitel 11 fordert der Autor zusammen mit dem Überschreiten konfessioneller Grenzen, indem ähnliche Entwicklungen im Katholizismus und im Judentum mit in die Forschungen einbezogen werden sollten, eine chronologische Ausdehnung auf das 16. und eventuell sogar auf das 15. Jahrhundert (151). In Kapitel 10 fragt Hartmut Lehmann unter anderem nach der Haltung des Pietismus gegenüber den Regierungen und dem Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert und diskutiert Zusammenhänge mit dem Freikirchentum. Historiographischen und begriffsgeschichtlichen Fragestellungen gehen die Kapitel 8 und 9 nach. Der Autor zeichnet hier einerseits die Entstehungsgeschichte der zwischen 1880 und 1886 erschienenen dreibändigen Geschichte des Pietismus Albrecht Ritschls nach, die als Standardwerk das Bild des Pietismus über fast ein Jahrhundert prägte. Vor allem anhand der Darstellungen seines Sohnes, Otto Ritschl, präsentiert Hartmut Lehmann die theologischen und kirchenpolitischen Überzeugungen, die Ritschls Forschungen prägten und die beispielsweise dazu führten, dass er den Pietismus als grosse Gefahr für das «genuine Luthertum» sah. Andererseits zeigt der renommierte Historiker am Beispiel der historiographischen Charakterisierung des Predigers Ludwig Hofacker auf, dass der Begriff «Erweckungsbewegung» kein Konzept des frühen 19. Jahrhunderts war, sondern erst später von Kirchenhistorikern und evangelikalen Christen auf diese Zeit angewandt wurde.

Die aufschlussreichen Darstellungen über die pietistischen Organisationsformen verdeutlichen die innerpietistischen Transformationen vom 17. bis ins 19. Jahrhundert. Die «Sammlung der Frommen» in Konventikeln im vom Staatskirchentum geprägten Deutschland des späten 17. und 18. Jahrhunderts war potentiell konflikträchtig, insbesondere dann, wenn damit separatistische Tendenzen verbunden waren (Kapitel 2). Entsprechend sahen sich diese Pietisten Anfeindungen von Seiten der staatlichen und kirchlichen Obrigkeit ausgesetzt. Wichtige Triebfeder für diese Vergemeinschaftungen waren endzeitliche Erwartungen. Die Vorstellung eines manichäischen Kampfes zwischen «Gottes wahren Kindern» und «teuflischen Kräften», die vor allem durch die Französische Revolution und die Revolutionen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine vermeintliche Bestätigung fanden, führte zu einer Mobilisierung «der Frommen» in Vereinen und Einrichtungen der äusseren und inneren Mission. Hartmut Lehmann veranschaulicht diesen Prozess an der Christentumsgesellschaft in Basel, jener Stadt, die neben London zum Zentrum pietistisch motivierter Missionsbestrebungen wurde (Kapitel 7). Die missionarischen Tätigkeiten hatten gemäss der Eschatologie der Pietisten zum Ziel, der Errichtung des «Reichs Gottes» auf Erden vorzuarbeiten. Einen innerpietistischen Gesichtspunkt beleuchtet ebenfalls

das 6. Kapitel. Der Autor beschreibt darin Magnus Friedrich Roos als Brückenbauer zwischen dem württembergischen Pietismus und der Basler Christentumsgesellschaft sowie der Herrnhuter Brüdergemeinde.

Mit der kirchlichen und rechtlichen Ausgrenzung insbesondere des «radikalen Pietismus» in Deutschland befassen sich die Kapitel 3 bis 5 des Sammelbands. Hartmut Lehmann zeigt diese am Beispiel Württembergs auf und diskutiert sie vor dem Hintergrund des sich in diesem Herzogtum etablierenden «aufgeklärten Absolutismus» (Kapitel 5). Der Gegensatz zwischen einem System des religiösen Pluralismus wie es in den USA spätestens ab dem 19. Jahrhundert existierte und den immer noch staatskirchlich geprägten Zuständen in Deutschland ist mit unterschiedlichen Akzentuierungen Thema des 3. und 4. Kapitels. Die religiösen Restriktionen auf dem Territorium Deutschlands führten zur Emigration nonkonformistischer Gruppen nicht zuletzt in die USA. Hierbei geht Hartmut Lehmann der These nach, ob dieser Exodus die Herausbildung eines religiösen Pluralismus in den deutschen Staaten behindert habe.

Das Buch «Religiöse Erweckung in gottferner Zeit» von Hartmut Lehmann ist ein konsequentes Plädoyer für die Einbettung des Pietismus in das breitere Phänomen der Erweckungsbewegungen beziehungsweise der religiösen *revivals* und *awakenings*. In seinen konzeptionellen Überlegungen zeigt der Autor auf, wie wichtig der internationale Blickwinkel und die Betrachtung des Phänomens über den Zeitraum hinweg, der in den traditionellen und deutschlandzentrischen Forschungsansätzen gemeinhin als Periode des klassischen Pietismus bezeichnet wurde, sind. Verflechtungs- und transgeschichtliche Herangehensweisen bieten sich meiner Meinung nach besonders für künftige Forschungen in diesem Bereich an.

Freiburg/Schweiz

Thomas Metzger

**Urs Altermatt**, *Die Universität Freiburg auf der Suche nach Identität. Essays zur Kultur- und Sozialgeschichte der Universität Freiburg im 19. und 20. Jahrhundert* (=Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz, Bd. 50), Freiburg, Academic Press Fribourg, 2009, 508 S., Abb.

Rund 20 Jahre nach dem Erscheinen des dreibändigen Jubiläumswerkes zum 100-jährigen Bestehen der Universität Freiburg/Fribourg legt Urs Altermatt ein reichhaltiges Buch zu ihrer Geschichte vor. Mit dem Kapitel «Die «Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte» als Forum der katholischen Geschichtsschreibung in der Schweiz» beschreibt er Entstehung und Entwicklung dieser Zeitschrift.

Hier den Autor noch vorstellen zu wollen, hiesse nun wirklich «Eulen nach Athen tragen»; nein, das ist definitiv nicht nötig. Es ist aber mehr als erfreulich, dass er sich kurz vor Ende seiner über dreissigjährigen sehr erfolgreichen Lehrtätigkeit (seine Freiburger Dozentenzeit umfasst einen Gastlehrauftrag 1973, die Lehrstuhlstellvertretung 1978–1979 und schliesslich die ordentliche Professur seit 1980) dazu entschloss, die Früchte langjähriger Forschungsarbeit und seine Erfahrung als Rektor der Universität von 2003 bis 2007 aufzubereiten. Wie intensiv sich Urs Altermatt schon mit dem Gegenstand beschäftigt hat, zeigen die eindrücklichen Listen seiner Publikationen zur Universitäts- und Studentengeschichte und derjenigen in Zusammenhang mit dem Rektorat im Anhang.

Als Leithematik wählte der Autor, wie er im Vorwort sagt, «die wechselnden Beziehungen der Universität zum Katholizismus und zur katholischen Kirche». Das erste, bis in die Gegenwart reichende Kapitel «Wie katholisch ist die Universität Freiburg wirklich? – Eine historische Annäherung 1889–2007» fasst die über 100-jährige Universitätsgeschichte zusammen und gibt den Rahmen für die nachfolgenden Beiträge. Der Verfasser zeigt auf, dass die Universität Freiburg keine «katholische Universität» nach kanonischem

Recht war, auch keine «freie katholische Universität» nach französischem Vorbild, sondern nach der Absicht von Staatsrat Python eine «katholische Staatsuniversität», die aber immerhin von Papst Leo XIII. 1889 mit einem Breve eine «Art Akkreditierungsurkunde» und 1896 eine goldene Rektoratskette als Geschenk erhielt und die dann 1920–1950 zur «Universität der Schweizer Katholiken» wurde. Die Anzahl Schweizer Studierender stieg nun kontinuierlich; die Universität Freiburg wurde das intellektuelle Zentrum des Schweizer Katholizismus. Dabei wird auch die interessante Geschichte der Universitätskollekte in den katholischen Kirchen, welche 1934 erstmals durchgeführt wurde, kurz skizziert. 1954 deckte sie fast einen Drittelpart der Gesamtausgaben und erreichte 1967 mit über 1,25 Millionen Franken ihren Höchststand. Ihr Anteil am Gesamtbudget veränderte sich ab 1966, als alle Schweizer Universitäten Bundessubventionen erhielten, dramatisch. Nach der Entkonfessionalisierung und Säkularisierung, von der Urs Altermatt treffend sagt, dass diese «nicht Religionszerfall, sondern Transformation der Religiosität» bedeute (54), wurde Freiburg/Fribourg eine Universität mit «katholischer Tradition». Dass die Frage der Katholizität der Universität noch bis in die neueste Zeit nicht unbestritten ist, zeigen etwa die Irritationen 2005/2006 rund um die Einweihung oder Segnung des Meditationsraumes im neuen Universitätskomplex Pérrolles. Neueste Umfragen zeigen, dass die katholische Tradition bei den Studierenden für die Wahl des Studienortes Freiburg eine bedeutend kleinere Rolle spielt als die Zweisprachigkeit und die überblickbare Grösse.

Im umfangreichen zweiten Kapitel stellt der Verfasser die spannende Gründungs geschichte dar, die überragende Rolle von Staatsrat Python, den Gegensatz zu Bischof Gaspar Mermillod, die «Professorenreise» von Caspar Decurtins, den schwierigen Beginn mit prekären Räumlichkeiten und mit mehr Professoren als Studenten, die in ganz Europa beachtete Kollektivdemission von acht deutschen Professoren Ende 1897, die Skepsis der freisinnigen und protestantischen Schweiz und die zu Beginn geringe Sympathie in den sogenannten katholischen Stammländern, obwohl die Gründung eine «hochschulpolitische Antwort auf das katholische Bildungsdefizit in der Schweiz» war. Beachtenswert und auf den ersten Blick überraschend ist, dass die Universität 1889 nicht mit einer Theologischen Fakultät, sondern mit der Philosophischen und Juristischen gegründet wurde; die Theologische, deren Leitung dem internationalen Dominikanerorden übertragen wurde, folgte 1890. Nachgezeichnet wird aber auch die Phase der Konsolidierung bis 1914 mit der Neu ausrichtung in den internationalen Beziehungen und dem Neubau der Bibliothek. Als Markenzeichen der jungen Hochschule macht der Autor aus: «katholisch, zweisprachig und international». Die Zweisprachigkeit bedeutete zunächst eigentlich «sprachlichen Parallelismus» mit doppelter Besetzung wichtiger Lehrstühle. Dass dabei auch gelegentlich Spannungen auftraten, wird nicht verschwiegen. Eindrücklich sind die statistischen Zahlen zur Internationalität der Professoren- und Studentenschaft von 1894 bis 1914 mit mehr als 50% Ausländeranteil, bei den Professoren bedeutend höher.

Danach zeigt Urs Altermatt im dritten Kapitel an einzelnen Beispielen «Kontinuität und Wandel» des universitären Profils auf, nämlich an der aufschlussreichen Studierendenstatistik, der imposanten Baugeschichte und an den besonderen Beziehungen zu Polen während des Zweiten Weltkrieges mit dem Hochschullager der polnischen Internierten. Der damalige polnische Präsident Kwaśniewski würdigte 2004 bei seinem Besuch die besondere Rolle der Universität Freiburg für Polen. Die Statistik zeigt nicht nur das starke Wachstum, die Aufteilung nach Fakultäten (die Tabelle im Anhang zu den pro Studiengang von 2000 bis 2004 verliehenen Diplomen spricht für sich), den überdurchschnittlichen Frauenanteil und die besonderen Beziehungen zum Fürstentum Liechtenstein auf, sondern auch die neueren und neuesten Tendenzen mit mehr Bernern, weniger Innerschweizern und Wallisern, mit partieller Freiburgisierung und rascher Entkonfessionalisierung.

Ende der 1960er-Jahre ging der Einfluss der katholischen Kirche kontinuierlich zurück. Die Säkularisierung der Gesellschaft griff auch auf die katholischen Bevölkerungsschichten über, was sich nicht zuletzt in einem deutlichen Rückgang der Studierenden der Theologischen Fakultät niederschlug. Mit den Bundessubventionen ab 1966 nahm – wie schon gesagt – die Bedeutung der Kirchenkollekte ab, mit ihr aber auch der Einfluss der katholischen Kirche. Die Universität wurde finanziell unabhängiger; sie musste sich jedoch neu positionieren: Die katholische Identität rückte in den Hintergrund. Die Rektorate betonten mehr die multikulturelle Brückenfunktion der Hochschule sowie die Zweisprachigkeit als herausragende Merkmale. Mit dieser beschäftigt sich Urs Altermatt zusammen mit Christina Späti im eigenen, ebenfalls hier zu besprechenden Band. Die Universität der Schweizer Katholiken wurde mehr und mehr zur Universität mit katholischer Tradition.

Das vierte Kapitel ist dem Blick von unten und den Veränderungen in der Zusammensetzung der Studentenschaft gewidmet. Höchst aufschlussreich ist das Kapitel zum «Studentenleben um die Jahrhundertwende von 1900», das u.a. auch die Anfänge des Frauenstudiums aufzeigt. Die Perspektive der Studierenden und die Rolle als Kaderschmiede der Katholisch-Konservativen bzw. Christlichdemokraten kommen am Beispiel des früher de facto katholischen Schweizerischen Studentenvereins, dessen Zentralpräsident der Autor in den stürmischen Jahren 1967–1968 war, zur Darstellung. Die ausführliche Schilderung von Aufstieg und Niedergang der Studenten-Internationale «Pax Romana» von 1921 bis 1981 belegt die Bedeutung und den Bedeutungsverlust der Universität Freiburg im Orbis catholicus.

Den Abschluss des Bandes bilden Beiträge zur Geschichtsschreibung und -lehre an der Universität Freiburg. Dabei wird der traditionsreiche – deutschsprachige – Lehrstuhl für Schweizer Geschichte und die nur drei Inhaber vor Urs Altermatt selbst vorgestellt: Albert Büchi (von 1989 bis 1930), Oskar Vasella (von 1931 bis 1966) und Gottfried Bösch (von 1967 bis 1980). Klar, dass der Verfasser die Geschichte seines dreissigjährigen Wirkens nicht selber schreiben möchte; dass mit ihm aber eine eigentliche Freiburger Schule entstanden ist, belegt nicht nur die zu seinem 60. Geburtstag erschienene Festschrift «Nation und Nationalismus in Europa», sondern auch die Liste der Autoren und Titel in der von ihm 1987 gegründeten Reihe «Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz» (Verlag Academic Press Fribourg) und in der 2001 gegründeten Reihe «Studien zur Zeitgeschichte» (Verlag Huber) im Anhang.

Für uns hier von zentralem Interesse ist das letzte Kapitel, welches der Geschichte dieser Zeitschrift, der zweisprachigen «Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte»/«Revue d’Histoire Ecclésiastique Suisse» bzw. seit 2004 der «Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte»/«Revue suisse d’histoire religieuse et culturelle» gewidmet ist. Urs Altermatt beschreibt die Vorgeschichte der Zeitschrift und ihren Platz im Rahmen des wissenschaftlichen und konfessionspolitischen Umfeldes. Ihre thematischen Schwerpunkte werden ebenso dargestellt wie der Anteil von Geistlichen und Laien und die eklatante Marginalisierung der katholischen Historiker während der Dominanz der national-liberalen Geschichtsschreibung. Mit der bereits genannten Namensänderung wurde ein langer Transformations- und Modernisierungsprozess im Selbstverständnis katholischer Geschichtsschreibung abgeschlossen. Im Anhang sind alle Redaktoren und Redaktionskommissionen aufgeführt, ebenso die Präsidenten des Trägervereins, der «Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte»/«Association d’histoire ecclésiastique suisse». Das 2007 geschaffene Internationale Editorial Board unterstreicht die bedeutende internationale Stellung, welche diese Zeitschrift einnehmen will und einnimmt.

Der Autor hält sein Versprechen aus dem Vorwort voll und ganz (9 f.): «Wie in einem Kaleidoskop stossen die Leserin und der Leser aus verschiedenen Blickwinkeln auf die Thematik der katholischen Tradition der Universität Freiburg. In Variationen zeige ich die

langsame Transformation von der «katholischen Universität» über die «Universität der Schweizer Katholiken» zu einer Hochschule «mit katholischer Tradition» auf.» Mit der wissenschaftlichen Ehrlichkeit des Zeithistorikers, der die Problematik des Übergangs von persönlich Erlebtem zu zeitgeschichtlicher Erkenntnis bestens kennt, weist Urs Altermatt jedoch darauf hin, dass diese Wandlungen noch nicht zum Abschluss gekommen sind, «so dass sich künftige Historiker mit den Jahrzehnten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 1962–1965 erneut befassen werden.» Seine Ausführungen zu den Jahren um 2000 könnten, sagt der Verfasser, «als Zeugnis eines Zeitgenossen und ‹teilnehmenden Beobachters› gelesen werden».

Zusammenfassend sei gesagt, dass Urs Altermatt einen wichtigen Beitrag zur Universitätsgeschichte der Schweiz, wenn nicht Europas leistet. Was macht die Stärke des Buches aus? Es ist für weitere Fragestellungen und Themen offen und regt sie an: schweizerische, ja internationale Vergleiche sowie ähnliche Studien für andere Universitäten. Alle Titel und Untertitel sind sprechend, sie führen den Leser und geben ihm ein dichtes Gerüst mit den wichtigsten Einsichten und Thesen. Das Buch ist leicht zu lesen, der Stil angenehm und locker; die essayistische Grundstruktur des Werkes vermittelt Frische und Unmittelbarkeit. Viele Abbildungen bereichern das Buch und unterstützen die Aussagen, ebenso zahlreiche Grafiken und Tabellen. Die Anmerkungen und Literaturangaben sind ausgesprochen reichhaltig; sie verorten das Werk präzise in der universitätsgeschichtlichen Forschungslandschaft. Hervorzuheben ist die Widmung an alle AssistentInnen und MitarbeiterInnen des «Seminars für Zeitgeschichte», mit denen er in der dreissigjährigen Lehrtätigkeit als Geschichtsprofessor an der Universität Freiburg «zusammenarbeiten durfte».

Fazit: Wer sich an der Universität Fribourg/Freiburg wohl fühlt/fühlte, liest das Buch mit Genuss und sieht sich bestätigt; ein aussenstehender Leser kann verstehen, warum das so ist.

Steffisburg

Josef Inauen

**Urs Altermatt/Christina Späti, *Die zweisprachige Universität Freiburg. Geschichte, Konzepte und Umsetzung der Zweisprachigkeit 1889–2006* (=Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz, Bd. 51), Freiburg, Academic Press Fribourg, 2009, 266 S., Abb.**

Im Wissenschaftsmagazin «UNIVERSITAS», März 2010, Seite 49, antwortete Urs Altermatt auf die Frage, welches Merkmal der Universität Freiburg er persönlich als herausragendes Kennzeichen in Erinnerung behalten werde: «Ich kam ja von der Uni Bern her nach Freiburg. Was mir besonders aufgefallen ist – und dies noch immer tut – ist die Multikulturalität der Universität Freiburg. Hier lernt zum Beispiel der Deutschschweizer Student, sich in einer anderssprachigen Stadt- und zum Teil Universitätskultur zu bewegen. Dieses multikulturelle Flair hat mir immer gefallen.» Wie schon in seinem ebenfalls hier besprochenen Buch zur Suche der Universität Freiburg nach Identität deutlich wird, ist die Zweisprachigkeit stets ein besonderes Merkmal der Alma Mater Friburgensis gewesen, wenn auch in verschiedenen Ausformungen und mit unterschiedlichem Gewicht. Es ist daher sehr zu begrüßen, dass er und Christina Späti ihr ein eigenes Buch widmen.

Der Autor Urs Altermatt, seit 1986 Schriftleiter dieser Zeitschrift, hat sich als Historiker oft mit Sprachen und Sprachpolitik befasst und verstärkte als Rektor von 2003 bis 2007 das Mehrsprachigkeitsprofil der Universität. Aber auch die Mitautorin, Dr. Christina Späti, ist an unserer Universität bekannt; sie war seine Schülerin und beschäftigt sich schon seit Langem mit Zwei- und Mehrsprachigkeit, hat an entsprechenden Projekten

mitgearbeitet und ist seit 2006 Co-Leiterin des SNF-Forschungsprojektes «Sprache und Identitätspolitik». Sie wirkt als Lektorin für Zeitgeschichte am Departement für Historische Wissenschaften an der Universität Freiburg.

Wie Autorin und Autor im Vorwort präzisieren, konnte die Universität Freiburg im Unterschied zu anderen Universitäten – Löwen oder Prag – «ihre Zweisprachigkeit seit ihrer Gründung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts erhalten und sogar ausbauen. Im europäischen Vergleich bildet diese lange Kontinuität einen Spezialfall.» Sie zeigen aber auf, dass es zwischen den verglichenen Universitäten in der konkreten Umsetzung der Mehrsprachigkeit erhebliche Unterschiede gibt. Dieser internationale Blickwinkel macht eine wichtige und ins Auge fallende Stärke des Buches aus, in welchem sie die Zweisprachigkeit der Universität Freiburg über mehr als hundert Jahre hinweg beschreiben. Sie füllen damit eine Lücke; denn die Universitätsgeschichte von 1991 und der Band zur Suche der Universität Freiburg nach Identität behandeln die Zweisprachigkeit nur relativ kurz.

Wie sie in der Einführung präzisieren, gehen die Autoren von der Mehrdimensionalität der Sprache – Element der individuellen und kollektiven Identität einerseits und Kommunikationsmittel andererseits – aus. Da Sprache und Sprachkenntnisse heute zunehmend als «wichtige ökonomische Ressource» angesehen werden, gewinnt die individuelle Zwei- und Mehrsprachigkeit und damit das entsprechende Angebot der Universität Freiburg an Bedeutung. Dass sich dieser Wandel vor dem Hintergrund der schweizerischen Sprachpolitik und jener der Europäischen Union vollzog und vollzieht, zeigen die Verfasser klar auf. Lange Zeit galt die Schweiz als ein Modell für das friedliche Zusammenleben verschiedener Sprachgruppen, in den letzten 30/40 Jahren entwickelten sich aber auch hier den Sprachgrenzen entlang Diskussionen und Konflikte, was auf Bundes- und zum Teil Kantonsebene eine dichtere verfassungs- und gesetzmässige Fixierung zur Folge hatte. Sie geben einen Überblick über die Bedeutung der Mehrsprachigkeit für die Universität Freiburg, wobei die Mehrsprachigkeit nicht eigentlicher Gründungszweck, sondern «nur» die Voraussetzung dafür war, als erste und einzige katholische Universität der Schweiz Studierende aus allen Sprachregionen anzusprechen. Natürlich ist das Besondere auch, dass die Universität auf der Sprachgrenze liegt, allerdings verstand sich Freiburg zur Zeit der Universitätsgründung vorab als Kanton der Romandie; Deutschfreiburg musste noch lange um Einfluss und Gleichberechtigung kämpfen. Dass das starke Gewicht der deutschen Sprache an der Universität dabei unterstützend wirkte, war Chance und Konfliktstoff zugleich.

Allerdings stand zu Beginn und noch über Jahrzehnte nicht die individuelle Zweisprachigkeit im Vordergrund, sondern die institutionelle, also die Möglichkeit, ein Studium in deutscher oder französischer Sprache zu absolvieren. Dies bedingte eine parallele Führung der wichtigen Lehrstühle. Zweisprachigkeit war also «ein mehr oder weniger gleichberechtigtes Nebeneinander zweier einsprachiger Entitäten [...]», eine Art von «paralleler Einsprachigkeit» (13). Die individuelle Zweisprachigkeit wurde erst ab den 1980er-Jahren, als der katholische Charakter schon stark an Bedeutung verloren hatte, ein wichtiges Identitätsmerkmal der Universität; nun propagierte man das Studium in beiden Sprachen propagiert, mit entsprechenden Vermerken in den Diplomen. Allerdings, so stellen die Autoren fest, zieht auch jetzt noch eine Mehrheit der Studierenden das einsprachige Studium vor.

Die Diskurse über Mehrsprachigkeit und ihre Veränderungen im Laufe der letzten hundert Jahre werden im zweiten Kapitel behandelt, während einige zwei- und mehrsprachige Universitäten im dritten Kapitel miteinander verglichen werden. Die Autoren unterscheiden fünf Typen: (1) Nationbuilding und Herrschaftswandel: Prag und Czernowitz; (2) Universitäten in mehrsprachigen Nationalstaaten: Freiburg, Helsinki; (3) Zusammen-

hang mit der Sprachpolitik des Staates: Ottawa; (4) Auswirkungen von ethnisch-kulturellen Autonomiebewegungen: Spanien; (5) Zugpferde der europäischen Integrationsbewegung: Universität Viadrina in Frankfurt/Oder, Cluj.

Im vierten Kapitel befassen sich die Autoren mit den wichtigsten Aspekten des Zusammenlebens der Sprachgruppen und der Entwicklung der schweizerischen Sprachpolitik und weisen auf die unterschiedlichen Auffassungen über Zweisprachigkeit in der Deutschschweiz mit den Dialekten als Umgangssprache und der französischen Schweiz hin, wobei sie uns die Ernüchterung, dass der Sprachfriede lange Zeit mehr auf Indifferenz und auf einem Neben- statt Miteinander beruhte, nicht ersparen können. Ganz ähnlich wie auf Bundesebene wurden an der Universität Freiburg Regeln, die sich mit der Zeit eingebürgert hatten, nicht schriftlich fixiert; erst die Statuten von 1986 und das Gesetz von 1997 taten dies.

Die historische Entwicklung der Zweisprachigkeit der Universität Freiburg zwischen 1889 und 2006 stellen die Verfasser im fünften Kapitel, dem Hauptteil des Buches, dar und teilen sie in vier Phasen ein: (1) die Jahre von der Gründung 1889 bis 1920: internationale Prägung, Sprachparallelismus, aber Sprachargument als Werbung für die neue Universität, Konflikte wie etwa die 1895 erfolgte Trennung der ersten Sektion des Schweizerischen Studentenvereins, Romania, die Kollektivdemission deutscher Professoren Ende 1897 und die sprachlichen Spannungen im Ersten Weltkrieg; (2) 1920 bis 1970: Betonung des Zusammenhangs zwischen sprachlicher und kultureller Zugehörigkeit, Bedeutung der Zweisprachigkeit der Universität als Ausdruck für eine Verbindung der Sprachgruppen, als «Brücke der Kulturen», im Ganzen aber relativ wenig Aufmerksamkeit für die Zweisprachigkeit, Katholizität als wichtigstes Merkmal; (3) ab 1970: Neuinterpretation der Zweisprachigkeit als eines Mittels für die Positionierung der Universität, Katholizität als identitätsstiftendes Merkmal der Universität verliert an Bedeutung, rasanter Anstieg der Studentenzahl, Zunahme des Anteils der Studierenden aus dem Kanton Freiburg («Freiburgisierung»), Abnahme des Anteils ausländischer Studierender; (4) ab den 1990er-Jahren: systematische Entwicklung der Zweisprachigkeit zum neuen Identitätsmerkmal, Kommission für Zweisprachigkeit, Aufbau von zweisprachigen Studiengängen, Förderung der individuellen Zweisprachigkeit. Die zunehmend grössere Rolle der englischen Sprache führt zu einer wachsenden Bedeutung der Mehr- oder mindestens Dreisprachigkeit (zwei Landessprachen und Englisch: «2+»).

Das – umfangreiche – Fazit der Autoren steht unter dem Titel «Von der institutionellen zur individuellen Zweisprachigkeit» und betont damit einen der wesentlichsten Aspekte des Wandels; es würdigt zusammenfassend den unterschiedlichen Stellenwert, den die drei Identitäten der Universität Freiburg – Katholizität, Internationalismus, Zweisprachigkeit – zu verschiedenen Zeiten eingenommen haben.

Was zeichnet dieses Buch aus? Besonders interessieren der wechselnde Stellenwert, den die Zwei- bzw. Mehrsprachigkeit als Identitätsmerkmal erhielt, der jeweilige Zusammenhang der universitären Sprachpolitik mit der schweizerischen Sprachsituation und -politik sowie die Herausforderungen für die Hochschulen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Die Entwicklung der sprachlichen Situation an der Universität wird umfassend dargestellt und mit zahlreichen Tabellen und Grafiken unterlegt. Wegen der ausführlichen internationalen Vergleiche zwei- und mehrsprachiger Universitäten ist es für die Kenntnis der schweizerischen Sprach- und Universitätsgeschichte und der europäischen wichtig und unverzichtbar. Das Buch regt schweizerische und internationale Vergleiche sowie ähnliche Studien für andere Universitäten an und ist für neue Fragestellungen zum Stellenwert des Latein als Universitätssprache neben den Landessprachen etwa oder zum sprachpolitischen Verhältnis zwischen den autochthonen (Landes-)sprachen und den allochthonen Sprachen der Schweiz offen.

Auch für diesen Band gilt, dass die Titel sprechend sind, er leicht zu lesen ist und dass die Anmerkungen und Literaturangaben die Studie präzise und umfassend in der universitätsgeschichtlichen und sprachpolitischen Forschungslandschaft verorten. Das Buch leuchtet zwar die Geschichte aus, ist aber trotzdem hochaktuell; denn wir stehen mitten in einem laufenden Prozess; von der Schweiz, von Europa, ja vom globalen Markt und von der globalen Gesellschaft her werden weitere Anforderungen an die Sprachpolitik auf die Universität Freiburg/Fribourg zukommen.

Steffisburg

Josef Inauen

**Franz Näscher**, *Beiträge zur Kirchengeschichte Liechtensteins*, Bd. 1: *Seelsorger in den Pfarreien*, Bd. 2: *Berufungen aus den Gemeinde*, Bd. 3: *Ordensleute in Schule und Pflege*, Vaduz, Verlag des Historischen Vereins für das Fürstentum Liechtenstein, 2009, 488 S.; 492 S.; 486 S.

Alt-Dekan und Pfarrer im Ruhestand Franz Näscher hat mit seinen drei Bänden ein impulsantes Werk vorgelegt, das nicht nur für die Fachhistoriker schon jetzt ein Standardwerk darstellt, sondern auch alle Interessierten zum Blättern und Schmöckern einlädt. Es zeigt die Kirchengeschichte Liechtensteins anhand von rund 1500 Einzelbiographien von Seelsorgern und Ordensleuten in und aus Liechtenstein – ein Aspekt der Geschichte des Fürstentums, der bis jetzt noch nicht beleuchtet wurde.

Mit Akribie hat der Autor während über 30 Jahren recherchiert und diese umfangreiche Sammlung zusammengetragen. Der erste Band beschäftigt sich mit Seelsorgern in den Liechtensteiner Pfarreien und enthält kurze Überblicke zur früheren kirchlichen Aufteilung Liechtensteins. Die Aufzeichnungen beginnen in der Zeit der Reformation und enden mit dem Erlöschen des Dekanats bzw. der gleichzeitigen Errichtung des Erzbistums 1997, als eine neue Epoche in der Kirchengeschichte des Fürstentums Liechtenstein begonnen hat. Es spricht für Franz Näschers ökumenische Offenheit, dass er auch die Pfarrer der evangelischen Kirchen aufgenommen hat. Ebenso mit aufgenommen wurden die Laien, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Seelsorge tätig waren. Mit den Seelsorgern hängt die Geschichte der einzelnen Pfarreien eng zusammen. Darum wird in den tabellarischen Lebensläufen verschiedens erwähnt, was während der Zeit ihres seelsorgerlichen Dienstes geschehen ist. In den tabellarischen Porträts, meist mit einem Foto versehen, begegnet man vielen bekannten Gesichtern. Die Vielfalt an Lebensformen und Biographien, die im Raum der Kirche möglich waren, ist erstaunlich. Die Lebensläufe sind mitunter ganz unkonventionell und voller Überraschungen. Gerade in dieser Brüchigkeit haben all diese Menschen zur Verkündigung des Evangeliums und zur Lebendigkeit der Kirche über die Jahrhunderte beigetragen. Als ein Beispiel sei etwa Jakob Joseph Jauch erwähnt. Geboren und aufgewachsen in Russland, studierte er dann in Basel. Später wurde er Feldprediger in Neapel beim ersten Schweizer Regiment in sizilianischen Diensten. Er gilt als der Verfasser der Liechtensteinischen Landeshymne.

Die Dokumentation zeigt eindrücklich, dass viele Priester und Laien im Lauf der Jahrhunderte zu einem religiösen Leben im Land massgebend beigetragen und sicher auch die eine oder andere kirchliche Berufung geweckt haben. Um diese Berufungen geht es im zweiten Band. Dieser ist den Personen gewidmet, die dem Ruf Gottes gefolgt sind, in einen besonderen Dienst zu treten und den Menschen zu dienen. Es sind Berufungen zum Dienst in der Seelsorge, zum Leben in einer klösterlichen Gemeinschaft und zu einem kirchlichen Dienst als Laientheologe. Dieser Band ist eine Anerkennung für das, was die vorgestellten Personen für die Sache Gottes (und der Menschen) geleistet haben. Als Beispiele seien hier etwa die Zamser Schwestern erwähnt, oder die Maristen-Schulbrüder, die in Unterricht und Pflege über Jahrzehnte tätig waren. Eindrücklich zeigt die umfangreiche

Dokumentation auf, wie die Kirchengeschichte Liechtensteins noch vor wenigen Jahrzehnten eng mit dem Bildungswesen und vielen sozialen Einrichtungen des Landes verknüpft war.

Der dritte Band ist den Ordensleuten in Bildung, Schule und Pflege gewidmet – Bereiche die der Kirche von Anfang an ein grosses Anliegen waren. In der Neuzeit übernahmen Orden und Kongregationen von Schwestern und Brüdern diese diakonischen Dienste. Im Fürstentum Liechtenstein wären die Entstehung und der Erhalt schulischer und sozialer Einrichtungen von der Mitte des 19. bis weit über die Mitte des 20. Jahrhunderts ohne den Einsatz zahlreicher Ordensschwestern, Schulbrüder und Patres nur schwer möglich gewesen. Sie haben den Weg bereitet, dass sich aus den so genannten Armenhäusern die Wohnheime und aus dem Collegium Marianum das Liechtensteinische Gymnasium entwickeln konnten. Im Schulwesen, in der Alten- und Krankenpflege, im Heim- und Anstaltswesen für Arme und Waisen haben Schwestern dem Staat Wege bereitet, im sozialen Bereich aktiv zu werden. Sie leisteten als Lehrerinnen, als Krankenschwestern, als Heimbetreuerinnen Einsätze, die weder Mindestlohn noch Sozialversicherung kannten.

Mit seinem Werk dokumentiert Franz Näscher nicht nur das Leben und Wirken von Einzelpersonen, sondern sorgt auch dafür, dass dieses nicht vergessen geht. Aufgrund der geographischen Nähe ergeben sich auch zahlreiche Bezüge und Ergänzungen zur schweizerischen, österreichischen und deutschen Kirchen- und Heimatforschung.

St. Gallen

Martin Meier

**Adrian Loretan-Saladin**, *Religionen im Kontext der Menschenrechte* (=Religionsrechtliche Studien, Bd. 1), Zürich, TVZ Verlag, 2010, 300 S.

Eine grundsätzliche Streitfrage in der Interpretation der Menschenrechte ist das Verhältnis von Individualrechten und Gruppenrechten. Bricht individuelles Menschenrecht kollektive Menschenrechte? Ist beides gleichrangig oder muss hier bei den einzelnen Menschenrechten differenziert werden?

Auch der vorliegende Band von Adrian Loretan-Saladin wirft diese Frage anhand einiger konkreter Beispiele auf (14f):

- Wie ist das Verhältnis des modernen Rechtsstaats, welcher die Freiheit über die Grundrechte gewährt, zu den Religionsgemeinschaften, die ihre Glaubenswahrheit bzw. – bekenntnis (confessio) jenseits des individuellen Glaubens (fides) hinweg bezeugen?

- Wie kann der zu religiöser Neutralität verpflichtete Rechtsstaat konfessionellen Unterricht sowie theologische Fakultäten ermöglichen?

- Wie löst man die Widersprüche von kollektiver Religionsfreiheit zu anderen Grundrechten auf – etwa beim Gleichstellungsgebot und in der Frage der Wissenschaftsfreiheit?

Loretans Arbeit gliedert sich in sechs thematisch abgeschlossene Kapitel. Roter Faden und Leitmotiv des gesamten Bandes Loretans lauteten dabei stets: Sollten sich die Kirchen nicht stärker und ehrlicher mit den Menschenrechten in ihren eigenen Institutionen auseinandersetzen? Der gesamte Band ist ein vorsichtiger Aufruf seitens Loretans an die Kirchen (v.a. die katholische Kirche), eine innere Reform im Sinne einer freiwilligen Anpassung an den Grundrechte- und Menschenrechtekatalog weiter voranzutreiben. Dahinter steht wohl auch Loretans Befürchtung, dass das Ansehen der Kirchen Schaden nimmt, wenn man zwar die Menschenrechte nach aussen unterstützt, diesbezüglich intern aber immer noch einen Nachholbedarf hat.

Loretan lässt seine Frage zwar offen, ob ein Glaube, der gegen den Menschenrechtsethos verstösst, ein guter Glaube ist (21). Seine späteren Ausführungen sind aber als Plädoyer zu verstehen, Menschenrechten eine Chance zu geben. Die vorsichtige Forderung

Loretans nach der Priesterweihe für Frauen in der katholischen Kirche ist im Sinne des als universal gedachten Menschenrechts der Gleichheit dann auch nur die logische Konsequenz.

Jedoch ist seine Argumentation nicht immer wasserdicht und die Arbeit nicht frei von (kirchen-)politischer Programmatik. Diese wird bereits durch eine Rezension von Alois Odermatt (*Zeitschrift für Kirchenrecht* Nr.19, 2010) umrisSEN, daher wird hier Loretans Argumentation diskutiert.

Drei Aussagen sollen kritisch hinterfragt werden. Erstens teilt Loretan die ideengeschichtliche Vorstellung einer linearen Evolution der Menschenrechte von der Antike in die Gegenwart. Er findet den Begriff «ius humanum» bereits bei Tertullian (96) und vergisst dabei die Grundlagen von historischer Semantik, etwa dass Begriffsbedeutungen anachronistisch sind, sich mit der Zeit wandeln und sogar umkehren können.

Zweitens ist es ebenso fragwürdig und noch weniger belegt, dass diese Evolution der Menschenrechte einer abendländischen und v.a. christlichen Tradition entspringen würde, wie von Loretan mehrfach behauptet (53, 92, 245). Diese Behauptung trennt ausserdem nicht die philosophischen Ideen über Menschenrechte von den politischen Anstrengungen, diese festzulegen und umzusetzen. In letzterem, dies wird auch bei Loretan deutlich, waren die Kirchen keine Pioniere. Erst 1995 erkannte Papst Johannes Paul II. die Personenwürde Getaufter anderer Konfessionen an (66), Atheisten warten bis heute auf derartige Würdigung. Inwieweit die Proliferation der Menschenrechte ein säkulares Unterfangen ist, wird vom Autor nicht ernsthaft diskutiert. Sie wesentlich aus dem Christentum abzuleiten, wird der Tragweite der Menschenrechtsentwicklungen keineswegs gerecht.

Kritisch sei drittens erwähnt, dass Loretan der Frage ausweicht, welcher Religionsfreiheit das Primat einzuräumen sei – der individuellen oder der kollektiv-institutionellen. Stattdessen stellt Loretan die Behauptung auf und wiederholt diese mehrfach, dass die Verwirklichung individueller Religionsfreiheit religiöser Institutionen bedürfe, da diese die Frage nach der religiösen Wahrheit nicht offen liessen (62, 101, 162, 257). Diese Ansicht korrespondiert auch mit Loretans bevorzugtem Beziehungsmodell von Staat und Kirche – dem kooperativen Entflechtungsmodell, in dem der Staat die Kirchen und andere Religionsgemeinschaften gleichermaßen fördere, wie Sport oder Forschung (107). Es ist nicht ersichtlich, und auch Loretan gibt keine Aufklärung, warum das Individuum nicht allein die Frage nach der religiösen Wahrheit für sich beantworten kann und dies gegen die Grundrechte der Person verstosse. Offensichtlich ist Loretan kein Vertreter der klassisch-liberalen Vorstellungen von konsequenter Trennung von Staat und Kirche, sondern steht in der Tradition der katholischen Soziallehre.

Die Inkonsistenz seiner Argumentation zeigt sich bei seinem bedeutsamsten Anliegen, der Gleichstellung der Frauen in den Kirchen. Lässt sich die Gleichstellung der Frauen in der Kirche anders ableiten, als über die individuelle Würde des Menschen, welche durch ungleiche Behandlung verletzt würde? Im Kirchenrecht ist dies nicht vorgesehen, wohl aber im Staatsrecht. Würde Loretan es mit der Priesterweihe der Frauen ernst meinen, wäre das Primat der Freiheit des Individuums gegenüber der kollektiven Religionsfreiheit ausdrücklich festzulegen. Damit aber diese Frage nicht entschieden werden muss, ermahnt er die katholische Kirche, sich dem aus eigenem Antrieb heraus anzupassen, obwohl er deren Bruch des Grundrechts erkannt hat.

Dennoch ist der Band lesenswert, da er alle wichtigen Probleme und Ambivalenzen des Verhältnisses von Kirchenrecht, Staatsrecht und den Menschenrechten aufzeigt und so eine gute Grundlage bietet, konstruktive Diskussionen voranzutreiben. Dies ist das eigentliche Verdienst der Studie Loretan-Saladins.

Berlin

Thomas Werneke

**Gereon Wolters**, *Ambivalenz und Konflikt. Katholische Kirche und Evolutionstheorie* (=Konstanzer Universitätsreden, Bd. 237), Konstanz, UVK, 2010, 56 S.

Das Verhältnis der katholischen Kirche zur naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie ist in den letzten Jahren wieder in die Diskussion gekommen. Das Interview des Wiener Kardinals Christoph Schönborn über «Intelligent Design» sowie die Tagung des Schülerkreises Joseph Ratzingers / Benedikt XVI. zur Schöpfungstheologie im Sommer 2006 haben den Verdacht genährt, als würde sich die katholische Kirche fundamentalistischen kreationistischen Positionen öffnen. Der Konstanzer Philosoph und Theologe Gereon Wolters weist zu Beginn seiner Abschiedsvorlesung diesen Vorwurf vehement zurück. Das Thema Kirche und Evolution ist für den Autor ein Spezialfall des Themas Wissenschaft und Religion bzw. Vernunft und Glaube, deren Zusammenghörigkeit für den gegenwärtigen Papst nicht verhandelbar ist.

Vier mögliche Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion sieht Wolters: Sie stehen in einem Konfliktverhältnis zueinander, sie ergänzen sich, sie kooperieren; gelegentlich sind aber auch unvergleichbar, weil sie über grundsätzlich verschiedene Dinge reden. Daraus entwickelt Wolters zwei mögliche Arten von Konflikt: Wenn Wissenschaft und Religion einander ausschliessende Auffassungen vertreten, sei das ein Galilei-Konflikt – das sei etwa in der Evolutionstheorie der Fall gewesen; wenn Wissenschaftler versuchen, «Religion als ein eigenständiges Phänomen zurückzuweisen» (11) und als Illusion zu markieren, spreche man von einem Freud-Konflikt. Beide Konflikte behandelt Wolters an historischen Beispielen.

Die Peinlichkeit für die Kirche in der Ablehnung der kopernikanischen Lehre bestand darin, diese als «formal häretisch» bezeichnet zu haben und damit der Gefahr eines Irrtums in Glaubensangelegenheiten ausgesetzt gewesen zu sein. So ist es auffällig, «dass es im ersten Jahrhundert des Darwinismus keine einzige offizielle Stellungnahme der Kirche zur Evolutionstheorie gab» (14). Das Thema, zu dem Leseverbote für Bücher vorliegen, ist der Monogenismus. Hierzu nahm 1950 Pius XII. in seiner Enzyklika «Humani Generis» Stellung, in welcher er für die Evolutionstheorie fordert, sie dürfe nicht den Ursprung des Menschen- geschlechts aus einem Elternpaar und die Erschaffung der menschlichen Seele durch Gott bestreiten. Zur Evolution als Tatsache äusserte sich der Papst nicht. Die «zurückhaltende und abwartende Position zur Evolutionstheorie» (24) behielt die Kirche auch im Fall des französischen Jesuiten-Paläontologen Pierre Teilhard de Chardin bei. 1996 erklärte Johannes Paul II. in einem Brief an die Päpstliche Akademie der Wissenschaften die Evolutionstheorie als «mehr denn bloss hypothetisch» (25). Über Mono- bzw. Polygenismus schweigt sich der Papst aus, bestreitet jedoch eine Evolution des Geistes. In den bischöflichen und päpstlichen Aussagen der letzten Jahre sieht Wolters dann allerdings wieder Ambivalenzen wirksam. Es geht um die Rettung Gottes gegen eine sich selbst entwickelnde Natur. Wolters Empfehlung: «Halten Sie sich grundsätzlich aus Galilei-Konflikten heraus!» (38) Solche Konflikte seien nur zu verlieren und würden die Religion der Lächerlichkeit aussetzen.

Damit ist Wolters bei den Freud-Konflikten angelangt. Sie illustriert er vor allem am Beispiel des «Gotteswahn»-Buches von Richard Dawkins. Nach Wolters handelt es sich bei solchen Konflikten um philosophische Argumentationen, die über die Naturwissenschaften hinausführen. Kirche müsse dabei durch philosophische Argumente überzeugen und könne sich nicht auf lehramtliche Autorität stützen. Den kurzen Abschnitt über Freud-Konflikte beschliesst Wolters mit der Mahnung, bei solchen Auseinandersetzungen nicht nervös zu werden, weil die Abstützung durch die Empirie fehle.

Dem Charakter einer Abschiedsvorlesung entsprechen die Schlussermahnmungen an seine Zuhörer. Doch ansonsten ist Gereon Wolters eine erfreulich unaufgeregte, doch immer differenzierte und gut belegte Analyse von Konflikten zu verdanken, die weder naturwissenschaftlich noch theologisch endgültig erschlossen sind – und vielleicht auch nie völlig geklärt werden können.

Vallendar

Joachim Schmiedl

**Simone Höller**, *Das päpstliche Werk der Glaubensverbreitung in Deutschland 1933–1945* (=Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 114), Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2009, 365 S.

Der Missionsbegriff gehört zum Wesen der katholischen Kirche. Das moderne Werk der Glaubensverbreitung entstand als Laienbewegung des 19. Jahrhunderts durch Pauline Marie Jaricot 1822 in Lyon (Hauptsitz). Sein deutscher Zweig war der 1832 in Aachen gegründete Franziskus-Xaverius-Missionsverein. Als durch den Ersten Weltkrieg die Verteilung der Spendengelder über Lyon immer schwieriger wurde, ergriff der Vatikan die Initiative, verlegte die Zentralverwaltung nach Rom und gliederte das Missionswerk der Propaganda Fide an unter dem neuen Namen «Päpstliches Werk der Glaubensverbreitung» (PWG).

Der deutsche Zweig geriet seit 1933 unter starken Druck durch den Nazi-Staat. Das Reichskonkordat von 1933 konnte die Tätigkeit der Missionsorden nicht schützen. Durch Devisenprozesse und durch die Steuerrepression gerieten die Orden und das PWG in Schwierigkeiten. 1935 schlug die Reichspressekammer zu und verbot die einflussreiche Zeitschrift «Die Weltmission». Sie erschien erst nach dem Kriege 1949 wieder.

Die Gründung der Missionsverwaltungsgesellschaft (MVG) 1935 war der logische Zusammenschluss der Missionsvereine der Laien und der Missionsorden, um in Zukunft nur mit einer Stimme gegenüber den Regierungsstellen zu sprechen. Geldsammlungen ausserhalb des Kirchenraumes wurden durch das Sammlungsgesetz verboten. Aber der äussere Druck vermochte die Solidarität mit den Missionen nicht zu schwächen. 1938 verlor das PWG die seit über 100 Jahre gewährte Steuerbefreiung als gemeinnütziges Unternehmen.

Die Schwierigkeiten mit den Nazibehörden während des Krieges brachten die evangelischen und die katholischen Missionswerke einander näher. Eine äusserst geschickte Idee war es, kirchliche Missionshäuser für Lazarettzwecke den Militärbehörden zur Verfügung zu stellen um sie dem endgültigen Zugriff des Staates zu entziehen. Diese «Lazaretthilfe» erwies sich als Musterbeispiel kirchlicher Überlebensstrategie unter der NS-Herrschaft. Es gelang, Missionsgelder dort zu «parkieren», die aus devisenrechtlichen Gründen nicht in die Missionen überwiesen werden konnten. Die Lazarettseinrichtungen wurden für eine spätere Verwendung in Übersee gerettet. Mancher Klosterbewohner wurde durch diese Institution vor der Einberufung in den Kriegsdienst bewahrt, weil er im Lazarett benötigt wurde.

Die Missionsverantwortlichen, vor allem der Aachener Schatzmeister Dr. Karl Breuer, spielten geschickt auf der Klaviatur staatlicher und militärischer Verbindungen. Nicht zuletzt dank des Wirkens mutiger Rechtsanwälte wie Dr. Etscheid (in Gestapohaft umgekommen), Josef Wirmer (als Mitverschworener der Männer vom 20. Juli 1944 gehängt), Franz Oppenhoff, erster Bürgermeister im befreiten Aachen (im März 1945 von Himmlers Werwolfkommandos ermordert) gelang es, das päpstliche Missionswerk durch die Kriegswirren zu steuern.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

**Roland Löffler**, *Protestanten in Palästina. Religionspolitik, Sozialer Protestantismus und Mission in den deutschen evangelischen und anglikanischen Institutionen des Heiligen Landes 1917–1939* (=Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte, Bd. 37), Stuttgart, Kohlhammer, 2008, 526 S.

Gelten die politischen Aspekte der Geschichte Palästinas in der Zwischenkriegszeit als ausgiebig erforscht, so kann dies für religions-, sozial- und gesellschaftsgeschichtliche Themen weit weniger konstatiert werden. Der Theologe Roland Löffler hat sich mit seiner am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg verfassten Dissertation vorgenommen, einen Beitrag zur Erforschung des «Innenlebens» Palästi-

nas (15) zu leisten. In seiner mikrohistorischen Untersuchung zu deutschen evangelischen und anglikanischen Institutionen in Palästina zwischen 1917 und 1939 liefert der Autor äusserst wertvolle Einblicke in die komplexen Transformationen und innerorganisatorischen Veränderungen sowie die auf diese Einrichtungen wirkenden transnationalen und lokalen Einflüsse. Hierbei zeigt Roland Löffler auf, durch welch unterschiedliche kirchliche, gesellschaftliche, theologiegeschichtliche und theologiepolitische Faktoren die Mentalitäten der protestantischen Institutionen geprägt wurden.

Die Dissertation von Roland Löffler fußt auf einer sehr umfangreichen Quellenarbeit. Der Autor konsultierte diverse Archive in Deutschland, Israel und England. Darüber hinaus analysierte er eine Reihe zeitgenössischer Periodika. Die Forschungsergebnisse münden in drei empirische Hauptteile, die sich mit der religionspolitischen Mentalität der deutschen und britischen Protestanten, dem Syrischen Waisenhaus als Beispiel des Sozialen Protestantismus sowie den nationalen und konfessionellen Identitätsbildungsprozessen in den arabisch-lutherischen und arabisch-anglikanischen Konvertitengemeinden befassen. Hierbei gelingt es Roland Löffler, die Entwicklungen über den Untersuchungszeitraum hinaus in den historischen Kontext einzubetten, indem er die Geschichte der deutschen und britischen Präsenz in Palästina und die Vorgeschichte der Institutionen breit abhandelt. Bei der komparativ geprägten Untersuchung Roland Löfflers liegt der Schwerpunkt auf den deutschen evangelischen Aktivitäten. Die anglikanischen Einrichtungen dienen dem Theologen hauptsächlich als Vergleichsgrößen (20).

In den zwei den empirischen Hauptteilen vorangestellten Kapiteln beleuchtet Roland Löffler die historischen Kontexte, die für die Analyse des Protestantismus in Palästina in der Zwischenkriegszeit von grosser Wichtigkeit sind. So befasst er sich mit Religion und Politik im Rahmen der beginnenden europäischen Penetration Palästinas und der Transformationen der Zwischenkriegszeit. Imperialistische und missionarische Motivationen waren hierbei miteinander verschränkt, was sich beispielsweise im Wettstreit zwischen Deutschland und Grossbritannien um eine möglichst symbolträchtige religiös-kulturelle Repräsentation zeigte. Kennzeichnend hierbei ist, welch wichtige Rolle protestantische Sondergruppen wie die württembergischen «Templer» oder die britische Judenmission einnahmen. Das im 19. Jahrhundert aufblühende Interesse des Protestantismus am «Heiligen Land» führte zu einer eigentlichen Jerusalem-Mentalität, wobei Roland Löffler zwei frömmigkeitstheologische Motivationslinien ausmacht: die von endzeitlichen Erwartungen geprägte Idee der «Restoration of the Jews» in Palästina sowie die Vorstellung eines «friedlichen Kreuzzuges», der zur Bildung christlicher Kolonien führte.

Das Herausarbeiten der religionspolitischen Mentalitäten der deutschen und englischen Protestanten Palästinas in Kapitel 4 macht auf sehr aufschlussreiche Weise das stark transnational auf das Herkunftsland ausgerichtete Bewusstsein dieser Diasporagemeinden sichtbar. Aus diesem Bewusstsein resultierte eine ausgesprochen anti-assimilatorische Grundhaltung sowohl der Anglikaner als auch der deutschen Evangelischen. Ihre Ausgangssituation nach dem Ersten Weltkrieg gestaltete sich jedoch grundlegend verschieden. Während die deutschen evangelischen Institutionen sich mit der Niederlage im Krieg auseinandersetzen und sich mit einer religionspolitischen Schwächung abfinden mussten, sahen sich die Anglikaner nicht mit einem neuen System konfrontiert, und die anglikanische Kirche erfuhr in der britischen Mandatszeit in Palästina eine deutliche Aufwertung. Ausführlich werden in diesem Teil auch die innergemeindlichen Transformationen beschrieben. So wird unter anderem die Reaktion des deutschen Protestantismus in Palästina auf die Errichtung des «Dritten Reiches» beleuchtet, wobei klar wird, dass sowohl die «Templer» als auch die als «Kirchler» bezeichneten Mitglieder der deutschen evangelischen Gemeinden häufig nationalkonservativ, kaisertreu und gegen die Weimarer Repu-

blik eingestellt waren. Der Autor kommt zum Schluss, dass die Etablierung des Nationalsozialismus an der Macht insbesondere von jungen «Templern» dazu genutzt worden sei, um als transnationale Minderheit an deren Erfolgen teilzuhaben (204).

Das Syrische Waisenhaus der Familie Schneller in Jerusalem im Zeitraum von 1860 bis 1945 dient Roland Löffler im zweiten Hauptteil (Kapitel 5) als Beispiel für den Sozialen Protestantismus in Palästina. Diese grösste evangelische Missionsanstalt in Palästina hatte ihren Ursprung in der süddeutsch-schweizerischen Erweckungsbewegung. Eine komparative Bezugsnahme auf eine britische Einrichtung des Sozialen Protestantismus wird in diesem Kapitel nicht hergestellt, da das Waisenhaus, so Roland Löffler, bezüglich seiner Geschichte und seiner Grösse in Palästina einzigartig gewesen sei (246). Das Syrische Waisenhaus mit seinen Schulen und Handwerksbetrieben verstand sich als Mittel zur Mission unter den Arabern. Die Missionserfolge nahmen sich allerdings bescheiden aus. Dem Autor gelingt es gut aufzuzeigen, wie sich das Missionswerk über die Jahrzehnte zu einem modernen Dienstleistungs- und Wirtschaftsunternehmen wandelte. Dieses ursprünglich als Mittel zur Evangelisation geschaffene Instrument säkularisierte sich im Zuge dieses Prozesses selbst. Informative Einblicke bietet auch die Darstellung der Reaktion des Waisenhauses auf die politischen Veränderungen des transnationalen Bezugsrahmens und im palästinischen Umfeld. So passten sich die Träger der Institution gegenüber dem Nationalsozialismus partiell an, und sie zeichneten sich als arabermissionarische Einrichtung durch ihren Antizionismus aus.

Im letzten Hauptteil (Kapitel 6) wendet sich der Autor den evangelischen und anglikanischen Gemeinden zu, die aus der Mission unter den Arabern entstanden waren. Die relative Erfolglosigkeit der Mission unter den Muslimen führte dazu, dass es sich bei den Gemeinden lediglich um Mikromilieus handelte. Ihre Situation als christliche Minderheit im arabisch und zunehmend auch jüdisch geprägten Palästina und als Konvertiten war schwierig, zumal sie – insbesondere in den deutschen Muttergemeinden – nicht als gleichwertige Mitglieder betrachtet wurden. Die Komplexität der Identitäten der protestantischen arabischen Gemeinden wird im Buch insbesondere auch durch die unumgängliche Selbstverortung in der aufstrebenden palästinischen Nationalbewegung und durch die Tendenzen zur Bildung einer unabhängigen, national organisierten «Jungen Kirche» belegt.

Die Schlussfolgerungen der Dissertation (Kapitel 7) fallen umfangmäßig kurz aus, dies sicherlich deshalb, weil der Autor bereits am Ende eines jeden Kapitels eine Zusammenfassung einfügt. Trotz der guten teilweise in Thesenform formulierten Kapitelzusammenfassungen wäre eine ausführlichere Synthese der drei Fallstudien zum Protestantismus in Palästina zum Schluss des Buches wünschenswert gewesen.

Die hervorragende und äusserst breit fundierte Dissertation von Roland Löffler leistet einen wertvollen Beitrag zur Erforschung des Protestantismus in Palästina. Die Studie, die sich als ein Beitrag zur kulturgeschichtlich arbeitenden kirchlichen Zeitgeschichte versteht, ist zudem theoretisch breit abgestützt. So wählt der Autor jeweils spezifische methodisch-theoretische Herangehensweisen für die drei Fallstudien. Auf diese Weise vermag Roland Löffler eine präzise und weit angelegte Analyse der Mentalitäten der protestantischen Diasporagemeinschaften und ihrer transnationalen Bezugsrahmen vorzunehmen. In einem wechselseitigen Transferprozess richteten die Diasporagemeinschaften ihre Identitäten an ihrer Heimat aus und beeinflussten ihrerseits durch ihre Berichte und Erfahrungen den Protestantismus in ihren Herkunftsländern, was etwa zu einem ausgedehnten Netz an Unterstützungsvereinen für die Missionsinstitutionen im «Heiligen Land» in Deutschland und Grossbritannien führte.

Freiburg/Schweiz

Thomas Metzger

**Franz Brendle/Anton Schindling (Hg.)**, *Geistliche im Krieg*, Münster, Aschendorff, 2009, 448 S.

Der Sammelband «*Geistliche im Krieg*» von Franz Brendle und Anton Schindling ist aus einer Fachtagung hervorgegangen, die im Februar 2008 im Rahmen des Tübinger Sonderforschungsbereichs 437 «*Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit*» stattgefunden hat. Für die Publikation wurden die Tagungsbeiträge durch einige weitere Arbeiten ergänzt, die im Kontext des SFB entstanden sind. Der Band enthält 19 Aufsätze, überwiegend von Tübinger Historikern und Theologen, und ist in fünf grössere Kapitel gegliedert: Am Anfang des Bandes stehen drei Beiträge einführenden Charakters unter der Überschrift «*Die ‹Religionsdiener› und der Krieg*». Es folgen, in chronologischer Reihenfolge, drei Kapitel, denen jeweils vier Fallstudien aus verschiedenen Epochen zugeordnet sind: «*Katholiken und Protestanten im Religionskrieg (17. Jh.)*», «*Geistliche im Dienst des Vaterlandes (18.–19. Jh.)*» sowie «*Geistliche in den beiden Weltkriegen (20. Jh.)*». Den Abschluss bilden vier Beiträge zu «*Kriegserfahrungen am Rande der Christenheit (16.–18. Jh.)*». Die Beiträge behandeln dabei verschiedene europäische Länder (hinzukommt ein Ausblick bis nach Paraguay) und beziehen neben den beiden christlichen Konfessionen auch das Judentum mit ein (M. Schad, *Die bedrohten „Gottesgüter“ in die neue, „deutsche“ Zeit retten. Selig Schachnowitz und die orthodoxe jüdische Kriegsdeutung in Frankfurt am Main 1914–1918*, 265ff.).

Der Sammelband leistet einen wichtigen Beitrag zu einem aktuellen Forschungsfeld, in dem das Verhältnis von Religion und Krieg im Mittelpunkt steht. Obwohl christlicher Glaube und religiöse Empfindungen im Leben vieler Menschen eine zentrale Rolle spielen, blieb die Frage nach deren Bedeutung im Kontext von Kriegsereignissen lange Zeit unterbelichtet. Selbst in den vermeintlich schon so erschöpfend erforschten Weltkriegen des 20. Jhs. klaffen hier noch grosse Forschungslücken.

Eine zentrale These des Bandes lautet, das konventionelle Bild von «säkularisierten Kriegen» seit dem Zeitalter des Absolutismus müsse korrigiert werden (F. Brendle, 16). Die verschiedenen Beiträge zeigen beispielhaft, inwiefern Geistliche als Berater oder Sinnstifter, mittelbar oder unmittelbar auf vielfältige Weise am Kriegsgeschehen beteiligt waren und es beeinflussten, wie sie die kriegführenden Regierungen stärken, sie aber durch ihre Interpretation des Krieges auch gegen sich aufbringen konnten (z.B. P. Damgaard, *Kriegsdeutungen der dänischen Geistlichkeit 1611–1660*, 101ff.), und wie sie selbst durch das Kriegserleben in ihren Handlungsweisen und Äusserungen beeinflusst wurden (z.B. A. Strauß, *Kollektive Kriegserfahrung preussischer Feldprediger. Vaterlandsliebe und Nutzbarkeitsgedanken in Handbüchern*, 163ff.).

Hervorgehoben seien hier insbesondere zwei Beiträge, die in ihrem Erkenntniswert weit über einzelne Fallbeispiele hinausgehen:

Zunächst schlägt Andreas Holzem in seinem Beitrag «*Geistliche im Krieg und die Normen des Kriegsverständens. Ein religionsgeschichtliches Modell zu Ritual, Ethik und Trost zwischen militärischer Kulttradition und christlicher Friedenspflicht*» (41ff.) einen weiten Bogen von den vorchristlichen Kulturen des Alten Orients bis hin zu den Weltkriegen des 20. Jhs., um durch einen religionsgeschichtlichen, vergleichenden Zugang «das Profil des Christentums zu schärfen», d.h. die spezifische Rolle christlicher Geistlicher im Kontext von Kriegshandlungen differenziert beschreiben zu können. Dadurch gelingt es ihm, einem in der Öffentlichkeit verbreiteten, holzschnittartigen Bild entgegenzutreten, nach dem die Geistlichen den Krieg rechtfertigen, aktiv in ihm mitwirken und für die Opfer des Krieges bereitwillig «den Trost der Religion» zur Verfügung stellen: «der Geistliche steht den Aufmärschen nicht im Weg – im Gegenteil.» Holzem stellt diesem Bild drei zentrale Thesen entgegen: Der Krieg brachte christliche Geistliche in eine höchst ambivalente Lage, da die christliche Religion Kriege keineswegs einseitig bejaht; er erweiterte in mehrfacher Hinsicht ihren Aufgabenhorizont; und schliesslich verknüpfte sich

für die christlichen Geistlichen die Aufgabe, zum Krieg Stellung zu beziehen, in den «modernen» Kriegen zunehmend mit der schwierigen Frage nach der «Positionierung der Religion im institutionellen Gegenüber von Staat und Gesellschaft».

Annette Jantzen («Priester im Krieg. Elsässische und lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg und ihre Kriegsdeutung», 251ff.) kann anhand der Korrespondenz elsässischer und lothringischer Geistlicher, die am Ersten Weltkrieg unmittelbar beteiligt waren, mit ihren jeweiligen Generalvikariaten belegen, dass das Kriegserleben nicht zu einem grundsätzlichen Umdenken der Geistlichen bzw. zu einer Revidierung theologischer Positionen zum Krieg führte. In ihrem Resümee stellt sie fest, dass die Beteiligten den veränderten Charakter des Krieges zwar wahrgenommen, aber über kein Instrumentarium verfügt hätten, «diese neue Entwicklung theoretisch und theologisch aufzufangen.» Das habe dazu geführt, dass die Theologie sich von den Erfahrungen der Gläubigen weitgehend gelöst und auf wesentliche Fragen keine überzeugenden Antworten mehr habe geben können. Zu einer Neupositionierung der Theologie kam es erst nach dem Zweiten Weltkrieg.

Es ist das grosse Verdienst der Herausgeber, die Einzelstudien gesammelt zu haben, die bisher zu dem insgesamt noch unzureichend erforschten Thema «Geistliche im Krieg» vorliegen. Wünschenswert wäre lediglich ein zusammenfassender Beitrag gewesen, in dem der Versuch gemacht worden wäre, die Einzelbeiträge stärker miteinander in Beziehung zu setzen, übergreifende Schlüsse zu ziehen oder etwa vorläufige Antworten auf die eingangs gestellten Leitfragen zu formulieren. Dennoch wird der Band zu einer wichtigen Grundlage weiterer, übergreifender Forschungen zu diesem Thema werden. Dabei verdient es auch hervorgehoben zu werden, dass er – wie man es von Publikationen des Aschendorff Verlags gewohnt ist – hervorragend redigiert und lektoriert worden ist.

Bonn

Annette Mertens

**Andreas Holzem (Hg.),** *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens* (= Krieg in der Geschichte, Bd. 50), Paderborn et al., Ferdinand Schöningh, 2009, 844 S.

Befördert das Christentum den Krieg? Wer eine einfache Antwort auf diese Frage in Form eines entschiedenen «Ja» oder «Nein» von dem hier anzugebenden Sammelband erwartet, wird enttäuscht werden. Allerdings steht zu befürchten, dass die Anhänger einfacher Antworten eher nicht zu einem Buch mit einem Umfang von knapp 850 dicht bedruckten Seiten greifen werden, deren Lektüre zwar überaus lohnenswert, aber mit Anstrengung verbunden ist.

Der Sammelband dokumentiert eine Tagung des Tübinger Sonderforschungsbereichs «Kriegserfahrung – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit.» Das Werk ist in fünf grosse Abschnitte gegliedert. Die insgesamt 35 Beiträge behandeln biblische Grundlagen, Antike, Mittelalter, frühe Neuzeit sowie Neuzeit und Moderne. Der Bogen wird dabei gespannt vom alten Israel bis zur Rolle Gottes im amerikanischen Anti-Terror-Krieg der Gegenwart. Man möge dem Rezensenten nachsehen, hier die vornehmlich das westliche Christentum in den Blick nehmenden Beiträge nicht einzeln vorstellen zu können. Jeder Versuch würde ein mehrere Seiten langes Traktat generieren. Den Beiträgen voran geht eine – mit Anmerkungen – knapp 100 Seiten umfassende, überaus präzise Einführung des Herausgebers. Rein quantitativ gesehen liegt das Hauptgewicht der Einführung auf der Zusammenfassung der Ergebnisse der einzelnen Beiträge gegliedert nach den genannten Grossabschnitten.

Die Zusammenfassung wie die Beiträge selbst stehen im Dienst und im Kontext einer erfahrungsgeschichtlichen Bearbeitung des Themas Krieg und Christentum. Der Begriff Erfahrungsgeschichte mag zu Missverständnissen verleiten. Daher betont der Herausge-

ber, es gehe nicht um die Herstellung von Authentizität, sondern um «Sinnstiftungen und Deutungswelten» (14). Wie Krieg verstanden wird, sei von den jeweiligen «Menschenbildern, Herrschafts- und Politikverständnissen, Gottesvorstellungen und ethischen Überzeugungen zutiefst abhängig» (14.). Diese allgemeinen Ansatzpunkte sind inhaltlich von sakralen Texten und deren Auslegungs- wie Wirkungsgeschichte im Kontext von «Herrschaft und Gesellschaft» (14) präfiguriert. Daher sei es für das Thema Krieg und Christentum zwingend, den Bogen so weit wie im vorliegenden Band zu spannen.

Kriegstheorie, auf der der Schwerpunkt liegt, und Kriegserfahrung sind für Holzem und die Autoren keine Gegensätze. Das Denken über den Krieg hat dessen Praxis in vielfacher Weise geprägt. Umgekehrt haben Kriegserfahrungen auch das Denken über den Krieg verändert. Allgemein gesprochen, unterlag von Anbeginn «der Stellenwert und die Rolle von Religion für die Konstruktion von Wirklichkeit» (18) Wandlungen. Spezifisch folgt daraus «die Notwendigkeit, in unterschiedlichen Zeiten, Räumen und Gesellschaften soziale Konstruktionsprozesse von Kriegserfahrung als religiöse Erfahrung zu analysieren.»(18) In den einzelnen Beiträgen gelingt dies in durchaus eindrucksvoller Weise.

Die Vehemenz, mit der das Thema «Krieg und Christentum» öffentlich in den letzten Jahren diskutiert wurde, ist tagesaktuellen Bezügen geschuldet. So behandelt der letzte Beitrag des Bandes die «Rolle der Religion im amerikanischen Anti-Terror-Krieg». Zwischen diesem Thema und dem des vorhergehenden Beitrags liegen mehr als fünf Jahrzehnte. Diese Lücke – wobei es mehr als kleinlich ist, das Wort hier zu verwenden – wird auf den Zuschnitt des Tübinger Sonderforschungsbereichs zurückzuführen sein. Bedauerlich ist sie dennoch, da in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg, wie der Herausgeber knapp bemerkt, «die Fragen nach einer christlichen Kriegstheorie völlig anders gestellt» und von Christen «in überwiegender Mehrheit die Parteilichkeit Gottes grundlegend anders» (90) formuliert wird. Das ist in Europa ebenso wie in den USA zu beobachten, wobei den 1960er Jahren eine Schlüsselrolle zukommen wird.

Weitere Forschungen zu dieser Zeitspanne werden auf den Sammelband zurückgreifen müssen und dürfen. Neben dem Rückgriff auf den inhaltlichen Reichtum des Bandes wie etwa die verschiedenen Modi, in denen sich Gott im Krieg als wirkmächtig und präsent erweist, und langfristigen Entwicklungen, wird dies in erster Linie der in Bezug auf das Thema «Christentum und Krieg» entwickelte erfahrungsgeschichtliche Ansatz sein. Weiter wird auch die zeithistorische Forschung sich dessen bewusst sein müssen, dass das Christentum Krieg weder per se ausschliesst noch ihn per se befördert. Nur eine «wissenssoziologische Erschließung der je aktuellen Erfahrungskontexte» (71) ermöglicht die Einsicht in das jeweilige Verhältnis von Krieg und Religion. Um die Worte Arnolds Angenendts, dem der Band gewidmet ist, zu verwenden: «Krieg kann aus säkularen Gründen geführt werden. Und Krieg kann aus religiösen Gründen geführt werden.» (341)

Mainz

Thomas Schulte-Umberg

**Hans-Joachim Veen/Peter März/Franz-Josef Schlichting (Hg.), Kirche und Revolution. Das Christentum in Ostmitteleuropa vor und nach 1989, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2009, 241 S.**

Der vorliegende Sammelband basiert auf dem 7. Internationalen Symposium der Stiftung Ettersberg, welches diese 2008 gemeinsam mit der Bayerischen Landeszentrale für politische Bildungsarbeit und der Landeszentrale für politische Bildung in Thüringen veranstaltete. 17 sehr unterschiedliche Beiträge beleuchten die Rolle der christlichen Kirchen im demokratischen Transformationsprozess in Ostmittel- und Osteuropa. Die jeweiligen Konstellationen von Kirche, Staat und Demokratie kurz vor und nach dem *Umbruch* von 1989/91 (der Begriff wird diskutiert und je nach Land und Autor als *Wende*, *Umbruch*

oder *Revolution* bezeichnet) wird untersucht und anhand von Beispielen exemplifiziert. Leitend ist die Frage, ob sich die Kirchen mit dem kommunistischen Regime des jeweiligen Landes arrangierten, ob sie «Kirchen im Sozialismus» waren, die sich ins Machtgefüge einbetteten oder ob sie sich vom Regime distanzierten. Falls letzteres der Fall war, wird analysiert, inwieweit sie oder kirchliche Gruppierungen die revolutionären Umbrüche aktiv förderten oder gar initiierten.

Richard Schröder, Ehrhart Neubert und Peter Maser beleuchten in je einem Artikel die Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR. Alle Autoren unterstreichen deren zentrale Funktion als Plattform für freie Gespräche. Trotz der problematischen Formel «Kirche im Sozialismus» bewahrte sich die evangelische Kirche einen gewissen Handlungsspielraum. Als einzige nicht ins SED-Regime eingebundene Organisation konnte sie in der Zeit des Umbruchs 1988 bis 1990 der Opposition ihre funktionierende logistische Infrastruktur zur Verfügung stellen. Die Friedensgebete und die oft im Anschluss daran stattfindenden Demonstrationen bildeten den sichtbarsten Beitrag zur «friedlichen Revolution». Obschon die evangelische Kirche zu einer wichtigen Ersatzöffentlichkeit werden konnte, lässt Schröder keinen Zweifel daran offen, dass sie in der DDR zu schwach war, um «Mutter der Revolution» (11) gewesen zu sein.

Anders lautet die Einschätzung der katholischen Kirche in Polen. Dirk Lenschen und Klaus Ziemer beleuchten ihr Wirken für die Revolution. Ziemer weist in einem historischen Rückblick auf die traditionellen Verflechtungen des polnischen Staates mit der katholischen Kirche hin. In der Wahl Karol Wojtyłas zum Papst 1978 und in dessen «Pilgerreise» in sein Heimatland erkennt der Autor ein zentrales Moment für den Anfangserfolg der Solidarność. Die katholische Kirche Polens nahm eine Mittlerrolle zwischen Regime und Opposition ein, was sie vor allem während des Kriegszustands als «einige Stimme der Wahrheit in Staat und Gesellschaft» (52) erscheinen liess, wie Dirk Lenschen zitiert. Klaus Ziemer zeigt in seiner Studie die Verbindungen des polnischen Episkopats zur Solidarność auf. An mehreren Gesprächen zwischen Partei und Gewerkschaft waren auch Kirchenvertreter beteiligt – unter anderem der Danziger Bischof Gocłowski bei der Beendigung des Streiks in der Danziger Werft und am lang ersehnten «Runden Tisch» 1989. Bei den ersten freien Wahlen in Polen betonte die offizielle Kirche ihre neutrale Position, während die Solidarność inoffiziell auf die kirchlichen Netzwerke und deren Wahlhilfe zählen konnte, was mit ein Grund war, weshalb die polnische Gewerkschaft einen überwältigenden Wahlsieg verbuchen konnte. Die katholische Kirche in Polen stand zu diesem Zeitpunkt in ihrem Zenit. Nach überstürzten konservativen Reformen verlor sie in der neuen pluralistischen Welt nach 1989 indes an Ansehen.

Die katholische Kirche wird auch in einem Beitrag von Franz-Josef Schlichting zum Thema gemacht – anhand der Ereignisse in Eichsfeld. Thomas Bremer und Konstantin Kostjuk breiten ein Panorama der Stellung der Orthodoxie in Russland aus, wo bereits in der Zwischenkriegszeit zahlreiche antireligiöse Massnahmen den Einfluss der Kirche stark beschnitten. Nach dem 2. Weltkrieg verbesserte sich die Situation nur leicht. Die Beziehungen zwischen der orthodoxen Kirche und dem Staat wurden reguliert. Die Aufgabe der Unabhängigkeit und die Bereitschaft zur Kooperation mit dem Regime, die Akzeptanz der Kontrolle durch den KGB und die Distanz der offiziellen Kirche zu Dissidenten in der Sowjetunion wurden oft kritisiert. Der eigentliche Wendepunkt kam mit der Tausendjahrfeier der «Taufe von Rus» 1988, die vom Staat unterstützt wurde, was Konstjuk auch als Versuch Gorbatschows wertet, die Kirche für die Legitimation der anstehenden Erneuerung zu gewinnen. Beide Autoren zeigen auf, wie sich das Interesse der russisch-orthodoxen Kirchen während der Perestrojka zunehmend vom Staat weg hin zur Nation verschob, was gemäss Bremer auch mit der wachsenden Diaspora der orthodoxen Gläubigen zu erklären sei.

Miklós Tomka beleuchtet die Rolle der Kirchen beim Umbruch in Ungarn, während Tomáš Halík einen Einblick in die Situation der katholischen Kirche in Tschechien gewährt.

In einem zweiten Teil des Buches gehen mehrere Autoren generellen Fragen über die Bedeutung der Religion in der postkommunistischen Gesellschaft nach. Hans Maier stellt drei Modelle des Staatskirchenverständnisses, die Symphonia, die Zweigewaltenlehre und die Trennung dar. Er weist darauf hin, dass die klaren Trennungssysteme des Ostens nach 1989/90 teilweise untergegangen sind und sich im Bereich der Orthodoxie eine teilweise Annäherung von Staat und Kirche vollzog. Mehrere Autoren untersuchen die «christliche Prägung Europas» (Axel Noack, Edelbert Richter, Miklós Tomka und der Erzbischof von Gnesen, Henryk Józef Muszyński). Axel Noack, Detlef Pollack und Inna Naletova widmen dem Wandel in den postkommunistischen Staaten in Ost- und Ostmitteleuropa je einen Artikel, den sie mit interessanten Umfrageergebnissen untermauern und dabei kenntlich machen, dass sich die Religiosität in den verschiedenen Ländern sehr unterschiedlich entwickelte, dass aber die «orthodoxen Hochburgen» (darunter etwa die Russische Föderation, Rumänien oder die Ukraine) interessante Gemeinsamkeiten aufweisen – so etwa die Verbindung zwischen Religion und Nation, die starke Stellung der orthodoxen Kirche als moralische Autorität oder die Wiederbelebung der Klöster (164f.). Die Studien legen detailliert dar, wie sich das Verhältnis der Menschen zur Religion und Kirche im postkommunistischen Ost- und Ostmitteleuropa wandelte. Pollack verbindet die statistischen Befunde mit drei religionssoziologischen Modellen: der Säkularisierungsthese, dem Modell des ökonomischen Marktes und der Individualisierungsthese. Dabei kommt er zum Schluss, dass der Aufschwung von Religiosität und Kirchlichkeit unmittelbar nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus' zwar für das Marktmodell spreche, dass aber die in einigen Ländern folgende Trendumkehr damit nicht erklärbare sei. Das Ende einer religiösen Renaissance etwa in Tschechien, Polen oder Ungarn sowie das Auseinanderfallen von Kirchlichkeit und Religiosität favorisierten eher die Individualisierungstheorie, die Pollack als Bestandteil der Säkularisierungstheorie interpretiert. In Kombination vermögen die letztgenannten Theorien die Veränderungen des Religiösen im untersuchten geografischen Raum zu erklären.

Den Abschluss des Sammelbandes bildet das Podiumsgespräch des Symposiums, welches Ergänzungen, Präzisierungen und Zuspitzung einzelner Positionen enthält. Insgesamt bietet das Buch einen facettenreichen Einblick in die Stellung der christlichen Kirchen im kommunistischen Europa in der Zeit vor dem Umbruch sowie der demokratischen Konsolidierung nach den Regimewechseln von 1989/91. Die Kontextualisierung des Wandels in die spezifischen historischen und politischen Bedingungen der einzelnen Länder gelingt. Schade ist lediglich, dass einige Autoren den Anmerkungsapparat so schmal gehalten haben, dass wissenschaftlich Interessierte an manchen Stellen die Quellenachweise vermissen werden.

Bern

Nadine Ritzer

**Keith Robbins/John Fisher (Hg.),** *Religion and Diplomacy. Religion and British Foreign Policy 1815 to 1941*, Dordrecht, Republic of Letters, 2010, 268 S.

As the editors of this largely interesting and informative collection of essays remind us in their introduction, religion has recently assumed fresh importance for practitioners (as well as students) of international relations. That importance assumed new heights after September 2001, and it shows no sign of diminishing. It is good therefore to have an informed historical perspective on the role of religion in diplomacy, notwithstanding this book's focus on a fairly specific historical topic: issues pertaining to British foreign policy between 1815 and 1955 (rather than 1941).

The book's contributors cover a range of issues, ranging from British church (and church leaders') attitudes to foreign policy to the intricacies of British diplomatic dealings with Christian and non-Christian states. At their best, the contributors provide useful insight into the ways in which official attitudes to religion might feed into a country's diplomacy. This might be more evident in countries other than the United Kingdom. As Hamish Ion notes, Japan's diplomats took religion seriously. «The Japanese saw its use in the service of the state as vital to the inculcation of values of loyalty and patriotism among the general population. Christianity, a Western religion, was seen largely as a barrier to the achievement of this...» (p. 154). Yet for not dissimilar reasons, British statesmen and diplomats, cognisant of the difficulties caused by religion in, say, India had to be aware of the potential for diplomatic friction that might ensue from the overseas activities of Christian missionaries (161–162). The acquisition by Britain of useful and up-to-date knowledge about foreign countries was vital: in relation to Japan that knowledge came slowly enough, even after the 1860s. And as Ion emphasises, British policy towards Japan was sometimes based upon incomplete and even partial information (173–176).

The reverse might also be true; Japan may have over-emphasised the importance of Christianity in British (and European) life. Nevertheless, an interest in (if not always a commitment to) religious toleration, and awareness of the historically close connections between established church, crown and legislature helped keep British political leaders and diplomats mindful of the status of Christian and other religious communities in foreign countries. The question of religious freedom for minorities constituted a sometimes important aspect of relations between Britain and several other states, most notably the Ottoman Empire – here the subject of two chapters. As John Charmley shows (74–79), official British attitudes towards the Turks and *their* religion were nothing if not fluid, and subject primarily to geopolitical preoccupation and expediency, not least with regard to Russia's relations with the Porte.

Turkish violence towards Christians (whether Greeks, Bulgarians or Armenians) aroused periodic concern in Britain and other western countries, and meant that Whitehall was sure to be subjected to lobbying by representatives of the churches and other religious agencies. Given its possible implications for Britain's empire (with its huge Muslim populations), the future of the Caliphate became the subject of much official discussion during and after the First World War, as Erik Goldstein notes (99–101).

How much influence might British church leaders have exerted on foreign policy? Andrew Chandler examines the archiepiscopacy of Cosmo Gordon Lang between 1928 and 1939, concluding that in his contribution to debate on international relations Lang while far from successful did what he could, to the best of his abilities (221–222). Lang also features in John Fisher's chapter on the complex history of the Church of England and Assyrian Christians during the period 1914–55. It nevertheless remains difficult to ascertain the full effect of religion on British foreign policy. Much more likely, as Michael Hughes suggests in a chapter on «nonconformity and foreign policy», is that international (or imperial) affairs had a notable impact on the churches in Britain. The Boer War, the First World War and appeasement all resonated strongly, stimulating debate and disagreement, notably within and between the various nonconformist churches. (As Eitan Bar-Josef has noted in *The Holy Land and English Culture, 1799–1917* (Oxford: Oxford University Press, 2005), the influence of religion might take very varied form indeed.)

Two chapters, featuring attention to Jewish and Roman Catholic affairs, by T.G. Otte and Saho Matsumoto-Best respectively, remind us of other foreign policy complexities, although Otte's focus is international rather than mainly British. Matsumoto-Best neatly connects (through the diplomatic activities of Odo Russell) the «Irish Question», Italian nationalism and Britain's relations with the Vatican.

Notwithstanding the book's theme, this is a diverse collection of essays. Understandably, it does not attempt to provide definitive assessment as to the importance of religion in British foreign policy. Matters of religious controversy might assume «international» status only on occasion during the period covered here, and even then be considered important mainly by religious rather than political leaders. Religion might be one of many factors in official relations with, say, Russia, or the Ottoman Empire. The focus here is primarily upon diplomatic history. This has certain advantages. But it also means less focus on the cultural aspects of religion. Charmley's comments on Said's *Orientalism* (61–64) stand out, partly for this reason. And might it have been the case that certain British secularists, freethinkers and atheists had notable views (even if little influence) on foreign affairs? There are lots of possibilities to explore. As the editors acknowledge, they are keen to open and sustain dialogue between the fields of «religious history» and «diplomatic history». That is surely a worthwhile aim.

London

John Stuart

**David Neuhold**, *Franz Kardinal König – Religion und Freiheit. Ein theologisches und politisches Profil*, Fribourg/Stuttgart, Academic Press Fribourg/Kohlhammer, 2008, 376 S.

David Neuholds an der theologischen Fakultät der Universität Fribourg verfasste Dissertation zum Wiener Erzbischof und Kardinal Franz König (1905–2004, Erzbischof 1965–1985), die in der von Professor Mariano Delgado herausgegebenen Publikationsreihe *Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte* erschienen ist, stellt eine Intellektuellenbiographie dar, welche zentrale theologie- und ideengeschichtliche Fragestellungen zu einer Schlüsselperiode der Transformationen im Katholizismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bearbeitet. Damit ist das Buch über den österreichischen Theologen und Kardinal hinaus für die zeitgeschichtliche Religionsgeschichte Europas sehr anschlussfähig.

David Neuhold gelingt es, die verschiedenen Tätigkeits- und Ideenfelder des Erzbischofs als Theologe und in seinem kirchenpolitischen Amt nicht allein nebeneinander darzustellen, sondern gerade Verschränkungen, Verlagerungen und Kontinuitäten in den theologischen und gesellschaftlichen Konzeptionen sowie (kirchen)politischen Positionierungen in den Blick zu nehmen. Dabei verfolgt er die Perspektive einer komplexen Intellektuellenbiographie, die von der inneren Ebene des religiösen, theologischen und religionswissenschaftlichen Denkens Königs aus auf die gesellschaftliche und politische Dimension hinüber setzt. So entsteht eine sehr kohärente Darstellung, welche gerade komplexe und differenzierte Einordnungen und Interpretationen nie aus dem Blick verliert. Dies ist bekanntlich sowohl in biographischen Werken wie auch in Bezug auf die jüngste Zeitgeschichte besonders anspruchsvoll, besonders dort wo es um Transformationen von Diskursen und Verhältnissen zwischen Diskursen wie auch von Semantiken geht, wie sie für die Religionsgeschichte seit den 1950er Jahren besonders kennzeichnend sind.

David Neuholds in erster Linie ideengeschichtliche Analyse orientiert sich an Sichtachsen, welche sich in den Feldern Religion und Politik sowie Kirchenbild und Selbstpräsentation der Kirche in der Gesellschaft zusammenführen lassen. Eingehend analysiert er die Positionen und Argumentationsweisen des Wiener Erzbischofs in Bezug auf die Religionsfreiheit, hinsichtlich des Verhältnisses der katholischen Kirche zum Judentum wie auch zu Mission und universaler Ausrichtung der Kirche in einer sich zunehmend pluralisierenden Gesellschaft. Diese Ebenen, welche Neuhold zunächst in dem auf Königs theologische Konzeptionen ausgerichteten Teil untersucht, greift er daraufhin in Bezug auf die politische Positionierung der Kirche im öffentlichen Raum wiederum auf und verfolgt sie etwa in Bezug auf Königs Verhältnis zur Demokratie (in Österreich). So rief der Wiener

Erzbischof die Katholiken zum politischen Engagement auf – im Sinne einer «Politik der Grundsätze» (294) – und stellte sich gleichzeitig klar gegen einen «politischen Katholizismus»; die Kirche durfte niemals wieder Partei sein. Damit einher ging die Legitimierung einer Pluralität politischer Lösungsmodelle, wobei König sich zugleich kritisch zu dem in jener Zeit häufig diskutierten Konzept der «Äquidistanz» stellte. Eigentliches Bindeglied des theologischen und politischen Denkens Königs ist für David Neuhold die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, welche die katholische Verhältnisbestimmung zwischen Religion und Moral in der Gesellschaft ganz wesentlich neu bestimmte. Während König die Konstitution in einigen Passagen erheblich mitgeprägt hatte, wurde sie insgesamt für seine Argumentation nach dem Konzil bestimmend, indem er in unzähligen Texten und Ansprachen direkt auf sie Bezug nahm.

Mit dem kurzen, aber gehaltvollen vergleichenden Kapitel zu Kardinal Vicente Tarancón im Spanien der *transición* öffnet David Neuhold den Blick auf eine vergleichend und transfergeschichtlich ausgerichtete Perspektive. Ohne in die Tiefe gehen zu können, bietet er Thesen, die weiterzuverfolgen sehr lohnenswert wären. In der Typologie in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Nation, Religion und Politik, die der Autor der Auswahl Spaniens als Vergleichsland zu Grunde legt, zeigt sich indirekt ein Feld, welches in dem Buch immer wieder angetönt wird und dessen Bedeutung indirekt aus verschiedenen Hinweisen abgeleitet werden kann, das aber noch stärker gebündelt hätte thematisiert werden können: die Dimension von Erfahrungen und Erinnerungen, welche für die (katholischen) Intellektuellen und (Kirchen)Politiker der Nachkriegszeit ganz wesentlich durch die Zwischenkriegszeit und den Zweiten Weltkrieg geprägt war.

David Neuhold leistet mit der vorliegenden Studie einen wichtigen Beitrag zur zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung, der die Komplexität des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft, Religion und Politik in den zentralen Jahrzehnten der Transformation des Katholizismus demonstriert (und nicht etwa einebnet) und mit einer theologie- und ideengeschichtlichen Tiefenanalyse geschickt interpretiert. Er legt damit zahlreiche Spuren für weitere, auch vergleichend und transnational angelegte Projekte.

Freiburg/Schweiz

Franziska Metzger

**Bernard Xibaut, Mgr Léon-Arthur Elchinger. Un évêque français au Concile. Préface par Mgr Joseph Doré (=L'histoire à vif), Paris, Les Editions du Cerf, 2009, 481 S.**

Der Strassburger Bischofskoadjutor (1958–1967) bzw. Bischof (1967–1984) Léon-Arthur Elchinger (1908–1998) gehörte zu den markantesten Persönlichkeiten der jüngeren Kirchengeschichte Frankreichs sowie den profiliertesten Konzilsvätern des II. Vaticanums. So ist es von grosser Bedeutung, dass seine Aktivitäten in Sachen Konzil und Konzilsrezeption nunmehr in einem profunden Werk von Bernard Xibaut, dem Kanzler des Strassburger Ordinariats und Vorsitzenden der Société d'histoire de l'Eglise de l'Alsace, gewürdigt werden. Der Autor konnte auf zwei umfangreiche archivarische Bestände zurückgreifen, die zunächst getrennt voneinander überliefert wurden, nunmehr aber gemeinsam ausgewertet werden konnten. Profilierte Persönlichkeiten wie Elchinger, der auf Erfahrungen als Seminardirektor und Referent für das kirchliche Schulwesen sowie Gründer des Instituts für Religionspädagogik zurückgreifen konnte, brachten Erkenntnisse des eigenen Denk- und Glaubensweges, aber auch der ihnen anvertrauten Ortskirche in das Gesamtgeschehen des Konzils und seiner Rezeption ein.

Ein erster Teil ist überschrieben mit «Ce qui a été dit» und widmet sich den 15 Interventionen, die Elchinger in der Konzilsaula gehalten hat. Diese stellen gleichsam die Spitze des Eisbergs seiner Konzilsbeteiligung dar. Seine Reden liessen, wie Xibaut in einem späteren Kapitel aufzeigt, so unterschiedliche Konzilsteilnehmer wie den Krakauer Erzbischof Karol Wojtyla und späteren Papst Johannes Paul II. (426–430) und den Tübinger Theologen Hans Küng (393–397) aufhorchen. Dies lag nicht nur am rhetorisch geschulten Vortrag, die Elchingers Reden aus der Vielzahl der im Petersdom – in allerlei national-sprachlich gefärbten Varianten des Lateinischen – gehaltenen Interventionen heraustragen. Denn Elchinger widmete sich mit der Liturgie, der Ökumene, dem Verhältnis von Kirche und Kultur, der Eschatologie, dem Fall Galilei, der christlichen Erziehung und dem Verhältnis von Christen und Juden bedeutenden Themen und brachte hier perspektiveneröffnenden Positionen ein. Diese erwuchsen aus seinem lebhaften Interesse an den sichtbaren wie verborgenen gesellschaftlich-kulturellen Gärungsprozessen im französischen Katholizismus, aber auch aus der den Bischof ökumenisch sensibilisierenden konfessionellen Situation des Elsass. Ebenfalls zu nennen ist die Sensibilität Elchingers gegenüber dem jüdischen Glauben, dem er in seiner Diözese begegnete. Xibaut zeichnet nach, wie der durchaus eigenständige Denker Elchinger in vielfacher Weise wichtige Theologen (die Dominikaner Yves Congar, Henri-Marie Féret, Pierre-André Liégé, die Strassburger Professoren Antoine Chavasse, Maurice Nédoncelle, Charles Robert, den protestantischen Konzilsbeobachter Oscar Cullmann, die Jesuiten Karl Rahner, Gustave Martellet) und geistliche Impulsgeber (den Jesuiten Prosper Monier und den Arbeiterpriester André Depierre) konsultierte. Damit war er ein Brückenbauer zwischen dem kirchlichen Leben und Denken vor Ort und der Versammlung der Bischöfe in Rom. Xibaut arbeitet eine Theologie dieser Interventionen heraus – im Bewusstsein, dass diese genrebedingt nicht einfach eine systematische Entfaltung des theologischen Denkens Elchingers darstellen (112) – und benennt auch manche Grenzen der den Interventionen Elchingers zugrundeliegenden Theologie. Diese reichen von gewissen Widersprüchen zwischen verschiedenen ekklesiologischen Positionen (106) bis zu einer z.T. deutlichen Verhaftung in bereits vor dem Konzil hinfällig werdenden kirchlich-gesellschaftlichen Denkmustern (117). Mit dieser konkreten Sensibilisierung für das komplexe Wechselseitverhältnis von Kontinuität und Diskontinuität leistet Xibaut eine wichtige Verständnishilfe nicht nur für das Wirken einzelner Akteure während und nach dem Konzil, sondern auch generell für das Konzil als geschichtlichem und menschlichem Ereignis.

In einem zweiten Teil «Ce qui a été entendu» untersucht Xibaut wichtige Kommentare, Standardwerke und Tagebücher zum II. Vaticanum. Dies ist von einigem Interesse, zeigen sie doch, ob und inwiefern ein einzelner Konzilsvater Gehör fand, wobei sich freilich einem jeden Hörer die Vielzahl der Stimmen in einer anderen Weise darstellte. Hier ist auch darauf hinzuweisen, dass etwa in der überaus vertrauensvollen Zusammenarbeit Elchingers mit dem zur Zeit des Konzils im Strassburger Dominikanerkonvent lebenden Congar «das, was vernommen wurde», durchaus wechselseitig zu verstehen ist und dass es, wie dieser konkrete Fall der Zusammenarbeit zeigt, auf dem Konzil auch Bischöfe waren, die sich zum Sprecher bestimmter von den Theologen eingebrachten Anliegen machten (267). Demgegenüber stellt die Untersuchung von Bezügen auf einzelne Konzilsakteure in Konzilskommentaren eine gänzlich andere Art der Wahrnehmung von Konzilsteilnehmern dar, die jedoch das Verständnis des Konzils und seiner Rezeption in hohem Masse mitbestimmt. Anstelle einer vor dem derzeitigen Kenntnisstand der Konzilsforschung unmöglichen abschliessenden Bewertung bietet Xibaut eine ebenso umsichtige wie weiterführende Zusammenschau der Wahrnehmung Elchingers in den Konzilskommentaren, die sowohl dessen Verdienste würdig als auch den nötigen Raum für vergleichende Studien aufstut (245).

In einem dritten Teil «Ce qui a été retenu» unterzieht Xibaut zunächst die Veröffentlichungen Elchingers aus den 1960er bis 1990er Jahren einer Analyse, sodann die fünfjährige Konzilsgeschichte, die unter Federführung Giuseppe Alberigos erstellt wurde, bevor er die Aussagen einiger Zeitzeugen präsentierte, die mit Elchinger während des Konzils zusammenarbeiteten. In den beiden letztgenannten Abschnitten wird auch besonders die Rolle Elchingers als Koordinator zwischen den deutschen und französischen Bischöfen hervorgehoben (363ff., 414ff.), wobei bei diesen Aktivitäten Elchingers interessanterweise seine unmittelbaren Nachbarbischöfe aus Freiburg i.Br., Erzbischof Hermann Schäufele und Weihbischof Karl Gnädinger, keine Rolle spielten, wohl aber der Mainzer Bischof Hermann Volk und – wie aus dem deutschen Sprachraum nicht zuletzt auch die durch Peter Pfister und Guido Treffler besorgten überaus verdienstvollen Veröffentlichungen des Erzbischöflichen Archivs München zum II. Vaticanum zeigen – der Münchener Erzbischof und Konzilsmoderator Julius Kardinal Döpfner. Der dritte Teil endet mit einem aufschlussreichen Abschnitt über die «Wiederaneignung» des Konzils durch Bischof Elchinger. Xibaut zufolge war der an der Kultur so interessierte Elchinger stark von den kulturellen Umwälzungen im Gefolge von «1968» umgetrieben. Elchinger, der zu deutlicher Kritik an seiner Meinung nach zu weit gehenden Interpretationen im Gefolge des Konzils fähig war (441ff.), stellte aufgrund der unruhigen Verhältnisse, so Xibauts Beobachtung, in einer ersten Phase immer weniger das Konzil und seinen eigenen Anteil an diesem heraus (vgl. dazu auch 343ff.). Allerdings machte er sich beides nach einer zweiten Phase der Beruhigung ausdrücklich wieder zu Eigen, wobei eine abschliessend ausgewertete, im Jahre 1989 niedergeschriebene Bilanz Elchingers zeigt, wie umfassend für den nunmehr emeritierten Strassburger Bischof der Lernprozess für die Ortskirchen wie für die Universalkirche war und weiterhin ist, den das II. Vaticanum inaugurierte.

Meyrin/Genf

Michael Quisinsky

**Ulrike Pilarczyk**, *Gemeinschaft in Bildern. Jüdische Jugendbewegung und zionistische Erziehungspraxis in Deutschland und Palästina/Israel* (=Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. 35), unter Mitwirkung von Ulrike Mietzner, Juliane Jacobi und Ilka von Cossart, Göttingen, Wallstein, 2009, 277 S.

Bilder sind flüchtig. Sie ziehen vorbei, blättern um, wechseln sich ab. Der hermeneutische Prozess entschleunigt das Bild, kontextualisiert es, analysiert die Elemente und interpretiert deren Bedeutung. Dabei vermitteln Bilder nicht nur Inhalte, sie «handeln» auch. Sie deuten Ihre Zeit, prägen Wahrnehmungsmuster und sind dem historischen Auge ästhetischer Zugang zu seiner kulturellen, sozialen und politischen Wirklichkeit. Dabei schaffen Bilder ihre eigene Wirklichkeit und verändern die Sicht auf deren Bedeutungsebenen.

Die geschichtswissenschaftliche Untersuchung von Bildern hat seit den 2000er Jahren Kontur gewonnen. Die «Visual History» ist im Kanon der historischen Forschungsbereiche angekommen.

Die Braunschweiger Erziehungswissenschaftlerin Ulrike Pilarczyk hat eine Studie im Bereich der Visual History vorgelegt, die den Einfluss von Bildern jüdischer Jugendbewegungen und zionistischer Erziehungspraxis auf diese selbst reflektiert.

Ziel des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft getragenen Projektes ist, «die in ästhetischen Massenprodukten eingeschriebene kulturhistorische Situation jugendlicher Weltwahrnehmung und -gestaltung» (10) fassbar zu machen. Dies geschieht mit der Methode der «seriell-ikonografischen Fotoanalyse», die Pilarczyk und Mietzner in einem eigenen Band fundiert haben.

Die Idee zu diesem Projekt hatte die Jerusalemer Historikerin Tamar Rappaport. Es sollten die in privater Hand verstreuten Fotoalben von ehemaligen Mitgliedern der Jugendbünde erfasst werden. Insgesamt kamen 18.000 Bilder zusammen – ein schier unglaublicher Fundus. Der besondere Wert liegt in der laienhaften Inszenierung der Bilder und Alben, die aufgrund ihrer seinerzeit bewussten Gestaltung – anders als die heutige Produktion von digitalem Müll – Rückschlüsse auf die Sehweisen und Wahrnehmungen der Jugendlichen sowie auf Übernahmen aus zeitgenössischen Bildmotiven der Massenproduktionen zulassen. Für die Analyse nimmt Pilarczyk zunächst eine thematisch-motivische Typisierung und intensive Interpretation von Einzelbildern vor, der sie dann serielle Analysen ganzer Bildfolgen anschliesst.

Dabei ordnet sie die Fotografien in drei zeitliche Cluster und zeitlich überlappend zwei räumliche Cluster: Die erste Phase der Untersuchung konzentriert sich auf die deutschen jüdischen Jugendbünde in den 1920er und beginnenden 30er Jahren. Die zweite Phase betrachtet den Wandel der Jugendbünde in Fluchtgemeinschaften bis in die beginnenden 1940er Jahre. Das dritte Cluster beinhaltet die Darstellungen der Lebenswirklichkeit in Israel/Palästina ab den 1930er Jahren, jedoch mit Rückgriffen auf die frühesten Anfänge der Siedlung in den 20ern. Der Untersuchungsraum wechselt von Deutschland nach Palästina respektive Israel. Diese Cluster bilden den Grundrahmen der Gliederung, die sie in drei chronologische Abschnitte mit jeweils einem Überblickskapitel zur historischen Situation der Jugendgemeinschaften und des erzieherischen Konzeptes, einer erziehungswissenschaftlichen Analyse und schliesslich einer Bildanalyse unterteilt.

Der erste Teil beschreibt den Weg zu jüdischer Gemeinschaft in Deutschland. Nach einer kurzen Zusammenfassung der jüdischen Geschichte vor und nach dem ersten Weltkrieg beschreibt Pilarczyk die frühe zionistische Bildkunst des Künstlers David Lilien, der die bekannten Porträts Theodor Herzls schuf. Es folgt eine Analyse der jüdischen Erneuerungsbewegung, die insbesondere die Rolle Martin Bubers in den Fokus nimmt. Als dritten Schwerpunkt analysiert Pilarczyk Bilder der jüdischen Jugendbünde mit Schwerpunkt auf die fotografische Praxis und die Motive der Selbstzeugnisse. Der Beitrag von Ulrike Mietzner hebt die Stellung der Mädchen in der jüdischen Jugendbewegung heraus.

Der zweite Teil befasst sich mit den jüdischen Jugendbünden nach 1933, der Zeit der zunehmenden Bedrohung jüdischen Lebens, die – von den Nationalsozialisten intendiert – unter anderem mit Auswanderungsbestrebungen seitens der jüdischen Bevölkerung beantwortet wurden. Daher stehen vor allem der Ausbau des Hachschara-Werks (= Vorbereitung auf ein landwirtschaftlich geprägtes Leben in Palästina) und der Jugend-Alijah (Auswanderungsorganisation für Jugendliche) im Zentrum, der Wandel der Erziehungsziele und das Entstehen eines neuen jüdischen Selbstbildes als Pioniere, den so genannten Chaluzim.

Den dritten Teil widmet Pilarczyk dem neuen Leben in Palästina, der Integration der deutschen Jugendlichen aus dem bürgerlichen Milieu in die agrarische Gesellschaft der frühen Siedlungen Giwat Brenner und Hasorea. Im Generationensprung zeigt sie den Wandel des Lebens in den aufgebauten Kibbuzim, die eine erneuerte Bildungs- und Erziehungsinfrastruktur boten.

Den Abschluss bildet ein Vergleich zwischen den Bildern des Kibbuz Giwat Brenner aus den 1940er Jahren und deren Bearbeitung in einer Chronik zum 50-jährigen Jubiläum aus 1978. Pilarczyk analysiert daran das Geschichtsbewusstsein der Kindergeneration.

Die Ergebnisdichte der Untersuchung lässt den Schluss zu, dass die seriell-ikonografische Fotoanalyse die Methode der Wahl ist, um sublime Wahrnehmungsmuster und Weltdeutungen historischer Subjekte sichtbar zu machen.

Pilarczyk zeigt, wie die moderne (bildungs-)bürgerlich-jüdische Selbst- und Weltsicht konstante Bilder ihrer Bildungs- und Erziehungsideale hervorbringt, die sich kaum von den Jugendbünden anderer Konfessionen oder politischer Organisationen unterscheiden. Man sieht die gleichen Haufen- und Reihenformationen, das Streben nach Abenteuer, Körperlichkeit und Naturerleben, Intimität und angedeuteter Erotik sowie nach Gleichklang zwischen den Individuen.

Im zweiten Teil wird deutlich, in welcher Tiefe die nationalsozialistische Bedrohung die jüdischen Jugendbünde beeinflusste. Die Lust auf Abenteuer schwindet, Intimität macht dem Fleiss Platz. Fröhlichkeit ist im Tun zu erkennen, nicht im Sein. Die Hachschara zeigt die Funktion einer Parallelwelt, deren Ziel indessen sicher ist: das Verlassen des Vertrauten. Dies ist die Phase der Vermittlung zwischen bekannter bürgerlicher und neuer agrarischer Welt, in deren Bildern Ängste und Unsicherheit, aber auch Selbstbehauptung sichtbar werden.

Die Ankunft in der neuen Welt wirft die Pioniere in ein neues Lebenskonzept, das sich durch Auflösung der Perspektiven im Bild ergibt. So stehen Köpfe in einer Wüstenlandschaft ohne Fluchtpunkt, ein amorpher Horizont breitet sich hinter den Motiven aus, erdrückt sie. Beherrschend ist die Darstellung von Individuen, die sich durchkämpfen. Pilarczyk zeigt Gesichter von Jugendlichen aus der oberen Mittelschicht – Kinder von Kaufleuten, Ärzten und Anwälten, wie sie den Abschied aus dem bürgerlichen Milieu der alten Welt bewältigen und sich in einer neuen Gesellschaftsordnung bewähren. Das Gegen teil zeigt die Propagandafotografie aus den 20er Jahren, die den Pionier heroisiert.

Die zweite Generation der Zuwanderer zeigt eine ganz andere Bildsprache. Nach der Staatsgründung Israels 1948 erhalten die Bilder ihre Ordnung zurück. Das sozialistische Kibbuz-Ideal spiegelt sich in der Zusammenführung von Personen und (selbst-)errichteter Infrastruktur. Die jüdische Jugenderziehung ist nicht mehr Sache privatrechtlicher Vereine sondern staatlicher Institutionen. Deren Darstellung in den 1950er Jahren vermittelt vor allem das Ziel, der nächsten Generation Schutz und Ordnung zu gewährleisten. Die vormalige Ödnis ohne Fluchtpunkt ist angefüllt von fruchtbarem Grün, pädagogische Räume erscheinen hell, weit und grosszügig. Die erste geschichtsschreibende Generation in den 1970er Jahren rekurriert auf die Bilder der frühen Chaluzim, verändert sie jedoch durch die Wahl der Ausschnitte und Bildgröße beträchtlich. Hervorhebung des Individuums und nachträgliche Konstruktion von Perspektiven im Bild geben der Pionierge schichte eine eschatologische Färbung.

Die bildinterpretierenden Teile des Buches sind besonders gelungen. Pilarczyk und ihre Mitautorinnen betrachten nicht nur Zeichen und Symbole im ästhetischen Produkt, sie suchen ebenso nach Transfers aus anderen Bildvorlagen und analysieren deren Rezeption durch nachfolgende Generationen. Das Kapitel über die identitätsbildende Funktion der frühen Pionerbilder hat richtungsweisenden Charakter.

Die äussere Darstellung der Untersuchung ist geradezu vorbildlich gelungen. Die vielen Abbildungen sind weder zur Illustration degradiert noch artet die Monographie in ein Bilderbuch aus. Text und Fotos ergänzen sich, stehen gleichberechtigt nebeneinander.

Allerdings treten die historiographischen und auch die erziehungswissenschaftlichen Teile hinter die Analyse der visuellen Zeugnisse zurück. Pilarczyks Darstellung lässt eine klare Zeitachse vermissen. Sprünge über teilweise zwei Generationen hin und zurück entstellen eine Reihe von Bezügen. So folgen den privaten Pionier-Fotografien aus den 1940er Jahren Propagandafotos aus den 20ern. An anderer Stelle weisen gemäss Pilarczyk manche Propaganda-Darstellungen der Chaluzim aus den 30er Jahren «Ähnlichkeiten der Formssprache mit der zionistischen, aber auch der nationalsozialistischen und Sowjet-Bildpropaganda» auf – was sowohl die Zionisten als auch die jüdischen Jugendbünde in das Lager totalitärer Ideologen einreicht. Exakt diese Art der Propaganda-Darstellung findet sich im Buch jedoch schon für die 20er Jahre. Tatsächlich entspringt die inkriminierte

Formensprache nicht totalitären Regimen sondern taucht bereits vor dem Ersten Weltkrieg auf, als es noch keine Nationalsozialisten und keine Sowjetunion gab. Die Bildsprache, die wir heute mit totalitären Systemen assoziieren, wurde ab den 1920er Jahren populär genutzt.

Des weiteren ist zu monieren, dass Begriffe wie Antisemitismus, Zionismus, Bürgerlichkeit, Gemeinschaft und Gesellschaft unscharf und ohne Dynamik bleiben. Ebenso sind erziehungswissenschaftliche Begriffe wie Bildung, Erziehung, Erlebnis und Jugendbewegung nicht in ihrem Wandel problematisiert. Welche Bedeutung die *jüdische Religion* für die *jüdischen Jugendbünde* jenseits von Ausgrenzung und Verfolgung hatte, bleibt im Dunkeln. Die recht knappe Einleitung hätte etwas genauer auf die Untersuchungs methode und vor allem auf das Bildmaterial (Bestand, Herkunft, Zugänglichkeit) eingehen können. Auch hätte die Konsultation jüngerer Literatur zur jüdischen Geschichte das ein oder andere Hinzerren der Interpretation in die Antisemitismus-Schiene vermeiden lassen. Schliesslich wäre eine Schlussbetrachtung am Ende des Buches von grossem Wert gewesen, um Ergebnisse in ihrer Verdichtung nachvollziehen zu können.

Trotz dieser Schwächen ist Ulrike Pilarczyk ein Werk mit besonderer Erkenntnistiefe gelungen. Die Untersuchung zeigt auf beeindruckende Weise, dass die Methoden der Visual History der textbasierten Hermeneutik gleichwertig sind.

Kellinghusen

Ruth Jakobs

**Miriam Rürup**, *Ehrensache. Jüdische Studentenverbindungen an deutschen Universitäten 1886–1937* (=Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. 38), Göttingen, Wallstein, 2008, 502 S.

Zackig, schneidig, mit Schmiss und Degen. Jüdische Studentenbünde unterschieden sich äusserlich kaum von nichtjüdischen. Ihre spezifisch *deutsch-jüdische* Geschichte zwischen Kneipe und Paukboden zu erforschen hat sich Miriam Rürup in ihrer Dissertation zur Aufgabe gemacht. Sie betrachtet diese Form jüdischer Sozietät von den Anfängen in den 1880er Jahren bis zu ihrem erzwungenen Ende 1937. Dabei lässt sie ihre Arbeit methodisch um den Begriff «Ehre» kreisen und schliesst bewusst an Ute Freverts Werk «Ehrenmänner» an. Die Beschreibung des Wandels der Ehre in jüdischen Studentenverbindungen erfolgt als Teil der Historischen Anthropologie und rekurriert vor allem auf das Konzept der Habituierung und des symbolischen Kapitals von Pierre Bourdieu.

Eine erstaunliche Quellenfülle hat Miriam Rürup zusammengetragen, unter anderem in Jerusalem (Central Archive for the History of the Jewish People, Central Zionist Archives und Leo Back Institute) und in den Universitätsnachlässen verschiedener Staatsarchive (Universitäten Marburg, Hamburg, Frankfurt a. M., Freiburg, Giessen, Heidelberg und Leipzig).

Sie gliedert ihre Arbeit in acht Teile, die thematisch geordnet sind. Nach einer detaillierten Einleitung betrachtet sie im zweiten Kapitel zunächst das akademische Umfeld der studentischen Verbindungen und entfaltet dabei die Matrix der Arbeit, die konventionell auf den Gegensatzpaaren Assimilation und Zionismus sowie Emanzipation und Antisemitismus basiert. Dabei beschreibt sie den Weg der Verbindungen aus der Abwehr des Antisemitismus in eigenständige und selbstbewusste Korporationen, die sich nach der Jahrhundertwende in zwei Lager trennten. Den Kartell-Convent (gegr. 1896) ordnet sie dem emanzipatorischen Lager zu, den Bund Jüdischer Corporationen (gegr. 1901) und das Kartell Zionistischer Verbindungen (gegr. 1906), vereinigt 1914 zum Kartell Jüdischer Verbindungen, dem zionistischen Lager. Neben diesen schlagenden Verbindungen gründeten

orthoprax lebende Studenten in einigen Universitätsstädten nichtschlagende Verbindungen, die die studentischen Traditionen ablehnten und sich 1906 zum Bund Jüdischer Akademiker zusammenschlossen.

Das dritte Kapitel betrachtet die Selbstverortung. Der Diskurs über die Zugehörigkeit entspann sich dabei einerseits aus der Frage der deutsch-nationalen und jüdisch-nationalen Bindung, andererseits aus dem Integrationszwang «ostjüdischer» Migranten.

Im vierten Kapitel widmet sich Rürup dem Ehrbegriff und den Formen, die Ehre symbolisierten. Dazu fächert sie «Ehre» als Diskursinhalt, als Ritual und als Ziel der Verbindungsaktivitäten auf. Das fünfte Kapitel behandelt die äusseren Symbole der jüdischen Verbindungen: ihre Farben, die grossen Feste und kleinere Geselligkeiten und schliesslich die Lieder. Im Fokus des sechsten Kapitels stehen Schulung und Bildung. Unter das siebte Kapitel greift Rürup aus dem Kreis der Studenten in deren nächste Umgebung. Darin betrachtet sie Antisemitismus als Handlungsmotiv und Diskursinhalt, daneben die jüdischen Studenten als Akteure und Betroffene der universitären Selbstverwaltung, schliesslich ihre Beziehung zu den grossen jüdischen Organisationen, dem Centralverein, den Gemeinden und den zionistischen Verbänden.

Rürup beginnt ihre Erzählung mit einer Darstellung der tiefen Verbundenheit ehemaliger Mitglieder zu ihren «Farben», obwohl gerade diese Form der Gemeinschaft den Nährboden für den modernen Vernichtungsantisemitismus gebildet habe. Ihre Verwunderung darüber löst die Autorin am Ende der Untersuchung nicht auf, sondern vereint sie mit ihrem Befremden über die aristokratisch orientierte Ehrkultur der jüdischen Studenten und ihrer von Rürup als anachronistisch bezeichneten, aber eher archaisch anmutenden Rituale. Ihre überdies axiomatische Betrachtung von Juden als re-agierenden und segregierten Teil der deutschen Gesellschaft zieht sich durch das gesamte, ansonsten grundständig recherchierte Werk.

Trotz dieser betonten Distanz fördert Rürup bemerkenswerte Ergebnisse zutage. Die Orientierung der jüdischen Studenten in die nichtjüdische Welt war wesentlich geringer als in die jüdische. Satisfaktionen wurden häufiger von Mitgliedern anderer jüdischer Studentenverbündungen gefordert als von Nichtjuden. Dies lag vor allem an der Verweigerung der Satisfaktionsfähigkeit durch die in Teilen antisemitisch geprägten nichtjüdischen Verbindungen. Die jüdischen Studentenverbündungen gaben sich Formen, die in zunehmendem Masse den traditionellen schlagenden Burschenschaften entsprachen. Erst in den 1920er Jahren, als der Allgemeine Deutsche Waffenring den jüdischen Verbindungen die Satisfaktionsfähigkeit absprach, gewannen alternative Aktivitäten wie das Turnen an Bedeutung.

Während sich die im Kartell Convent vereinten Studenten an die Rituale nichtjüdischer Verbindungen anlehnten, gaben die zionistischen Verbindungen den Ritualen teilweise jüdische Bedeutungen. So gaben sie den feierlichen Kommersen eine jüdische Interpretation als «Makkabäerfeiern». Die Bildungsinhalte der im Kartell-Convent vereinten Verbindungen konzentrierten sich vor allem auf die jüdische Religion, während sich die Inhalte der zionistischen Verbindungen des Bund Jüdischer Corporationen auf die Staatsgründung in Palästina ausrichteten. Antisemitismus spielte als Thema eine untergeordnete Rolle.

Die Liste der Verbindungsstudenten – ob zionistisch oder nichtzionistisch liest sich als Who is Who des deutschen Judentums. Politische, wissenschaftliche und ökonomische Grössen erlebten ihre akademische Zeit in den jüdischen Korporationen. Neben dem Abwehrkampf gegen Antisemitismus, der den Ursprung der jüdischen Verbindungen bildete, gehörte demnach die Elitenbildung zur Hauptfunktion der jüdischen Studentenbünde. Inwieweit diese akademische Elite den nachfolgenden Studentengenerationen wieder als Vorbild diente, ja die jüdischen Studenten ihr Ehrgefühl unter anderem auf den zweifellosen akademischen Erfolg ihrer Glaubensangehörigen rekurrirten, müssen weitere Untersuchungen klären.

Es verblüfft, dass sich die religiösen Themen der 1880er und 1890er Jahre nicht in den Verbindungen spiegelten. Die jüdische Religion war zwar Zutrittskriterium und Bildungsinhalt, jedoch offenbar nicht Gegenstand konträrer Debatten.

Wie Rürup am Ende selbst konzediert, erweisen sich die statischen Begriffe Assimilation – Zionismus sowie Emanzipation – Antisemitismus als ungünstig für die Beschreibung eines ereignisreichen Zeitraumes, den die Autorin als die «lange Jahrhundertwende» bezeichnet. Gerade ihre Untersuchung belegt, dass die Begriffe nicht Konstanten bilden, sondern vielmehr einem dynamischen Wandel unterworfen waren.

Insgesamt ist es Miriam Rürup gelungen, die Verbandsgeschichte jüdischer Studentenkorporationen detailliert zu rekonstruieren. Sie hat damit einen grossen Schritt in die Erforschung der jüdisch-akademischen Elite und deren äusseren wie inneren Handlungsnormen und –bedingungen unternommen.

Kellinghusen

Ruth Jakobs

**Mouhanad Khorchide**, *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft. Einstellungen der islamischen ReligionslehrerInnen an öffentlichen Schulen*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2009, 195 S.

Selten hat in den letzten Jahren ein Dissertation so viel Resonanz in der Öffentlichkeit erfahren wie die Arbeit des Wiener Islamwissenschaftlers und Soziologen Mouhanad Khorchide, die 2009 unter dem Titel «Einstellungen der islamischen ReligionslehrerInnen an öffentlichen Schulen» publiziert wurde. Sie erschüttert die Grundfeste des österreichischen Selbstverständnisses im Umgang mit dem Islam.

In einer Zeit, in der in vielen Ländern Europas die Muslime um Gleichberechtigung kämpfen, gilt Österreich mit seiner frühen öffentlichen Anerkennung der islamischen Religionsgemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechts (in zwei Etappen 1912 und 1979) als Musterbeispiel für eine gelungene Integration. Religionsunterricht an staatlichen Schulen wird seit dem Schuljahr 1982/83 erteilt und von öffentlichen Geldern finanziert. Die Kontrollmechanismen sind gering, doch bisher gab es nur vereinzelte Kritik an der Präsenz des Islam in den öffentlichen Schulen.

Aus der Presse war nun zu erfahren, dass Khorchides repräsentativer Umfrage zufolge 22 Prozent aller islamischen Lehrkräfte die Demokratie ablehnen, weil sie nicht mit dem Islam zu vereinbaren sei, und 18 Prozent Verständnis dafür haben, dass der Abfall vom Islam mit dem Tod bestraft werde.

Es folgten Gegendarstellungen aus der Wissenschaft, die schliesslich in der Behauptung gipfelten, die Untersuchung sei weniger eine Schande für die islamischen Religionslehrpersonen als für die Zunft der Soziologie. Unter anderem wurden vom Wiener Bildungsforscher Stefan Hopmann methodische Fehler bemängelt, z.B. dass das Item «Meiner Ansicht nach ist jemand, der die fünf Pflichtgebete nicht einhält, kein Muslim.» als Teil eines Faktors «Fanatismus» interpretiert worden sei, in Wirklichkeit jedoch eher als Ritualismus zu verstehen sei. Ausserdem sei die Studie nicht repräsentativ.

Allerdings wurden der Auswertung etwa 200 verwertbare Fragebögen zu Grunde gelegt, damit gibt es Daten von etwa der Hälfte der unterrichtenden Lehrpersonen Österreichs. Man wird kaum bestreiten können, dass diese Daten aussagekräftig sind. Das Wiener Institut für Soziologie hat die Arbeit mit «sehr gut» bewertet und sieht auch nach der öffentlichen Kritik keinen Anlass, diese Beurteilung zu ändern.

Methodische Fehler können die unbequemen politischen Aussagen der Studie nicht wegerklären. Aus diesem Grund empfiehlt es sich, vor allem die Interpretation der Daten genauer zu betrachten.

Auf die Frage mit welchen Mitteln der Islam «am besten unterrichtet werden» kann, erhält das Item «moderne didaktische Methoden (konstruktivistische und kommunikative Didaktik)» am meisten Zustimmung: 66,5 Prozent antworten mit «das sehe ich genau so» und nur 8,4 Prozent sehen das «eher» oder «absolut» nicht so. Am schlechtesten schneidet das Item ab: «Koran auswendig lernen», das überall in der muslimischen Welt zu den Standards des islamischen Unterrichts gehört: Hier stimmen nur 15,1 Prozent zu, und 60,4 Prozent sehen das «eher» oder «absolut» nicht so.

Dennoch zeigt die Studie insgesamt, dass ein kleiner, aber manifester Teil (etwa 20–25 Prozent) der Religionslehrer bedenkliche politische Ansichten hegt und den Schülern und Schülerinnen zu vermitteln sucht. Das hat die Schulpolitik zu Recht beunruhigt und lässt sich weder durch methodische Mängel der Untersuchung noch durch den Umstand relativieren, dass nur ein noch viel kleinerer Teil der Befragten Gewaltbereitschaft zeigt.

Gewaltbereitschaft wurde in drei Items gemessen (Gewalt zur Verbreitung des Islam, zum Erreichen der Ziele von Muslimen in Europa und Verständnis für die Anschläge von Muslimen in Europa). Verständnis brachten nur 8,5 Prozent (bzw. 7,3 Prozent und 2,6 Prozent) der Lehrpersonen auf, die mit «trifft sehr zu» oder «trifft eher schon zu» antworteten.

Die Studie zeigt aber auch, dass die grosse Mehrheit der Religionslehrer und –lehrerinnen einen Weg sucht, traditionelle Glaubensvorstellungen auf moderne Weise in einer mit der modernen Gesellschaft kompatiblen Weise zu vermitteln. Diese Mehrheit, mit der von staatlicher Seite problemlos ein Dialog geführt werden kann, ist auch schulpolitisch der Kontext, in den demokratifeindlich eingestellte Personen eingebettet sind. Neben der öffentlichen Diskussion über externe Kontrollen kann insofern auch auf eine interne Kontrolle gesetzt werden. Eine pauschale Verurteilung der islamischen Religionslehrer oder des islamischen Religionsunterrichts ist kontraproduktiv.

Die Untersuchung von Korchide röhrt an einem wunden Punkt des islamischen Religionsunterrichts und der islamischen Religionsgemeinschaft in Europa. Ebenso gibt sie den politischen Instanzen Hausaufgaben auf. Sie zeigt aber gleichermassen, wie stark polarisierend die mediale und öffentliche Rezeption auf tatsächliche und vermeintliche Integrationsdefizite reagiert. Die Mehrheit der integrationswilligen Muslime profitiert von einer pauschalen Verurteilung nicht.

Freiburg/Schweiz

Ansgar Jödicke

**Martin Sökefeld (Hg.),** *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, Bielefeld, Transcript, 2008, 246 S.

Noch vor gut zwanzig Jahren waren die Aleviten eine in Europa fast gänzlich unbekannte religiöse Gruppe in, und von Einwanderern aus, der Türkei. Seither sind sie in Deutschland, Frankreich und der Schweiz zu einem aktuellen Thema religiöser Integration, universitärer Forschung wie auch der Türkeiberichte der EU geworden.

Diese neue Thematisierung geht und ging einher mit der, auch Coming-Out genannten, Sichtbarwerdung einer über Jahrhunderte weitgehend verborgenen und verachteten Religionsgemeinschaft, die sich im Rahmen ihrer Sichtbarwerdung seit den 1980er Jahren in einem urbanen und Diaspora-Umfeld zugleich neu konstituierte. Daher wird auch von «alevitischer Renaissance» gesprochen. Die Aleviten umfassen gut ein Viertel der Bevölkerung der Türkei, und zwar sowohl Türken als auch Kurden. In der Bevölkerungstatistik tauchen sie nicht auf, sondern werden als Muslime aufgeführt. In der Republik Türkei ist dieser statistische Umgang bedingt durch die Ideologie eines nationalistischen Unitarismus: Einheit von Staat, Türkentum und – implizit – Islam.

Die rezente wissenschaftliche Beschäftigung mit den Aleviten teilt sich im Wesentlichen auf in zeitgeschichtliche und religionsgeschichtliche sowie Diaspora-Forschung. Letztere steht im Zentrum des vorliegenden Bandes, den Martin Sökefeld, Professor für Ethnologie in München, vormalig Bern, herausgegeben hat. Seine Einleitung situiert die alevitische Renaissance in den globalen Wechsel von linker Klassen- zu (post-linker) Identitätspolitik und interpretiert relevante Beobachtungen in Deutschland seit Ende der 1980er Jahre im Fokus «transnationaler Anerkennungspolitik». Insgesamt entwirft er das Bild von Aleviten in Deutschland, deren Führerschaft erfolgreich soziale, religiöse und schulische Spielräume, inkl. solche bei der EU in Brüssel, und eigene Kanäle in die Türkei nutzt, um sich – nach Jahrhunderten der Abgeschiedenheit – sowohl in der Türkei als auch der Diaspora neu und vorteilhafter einzubringen. Dabei optiert sie nach dem 11.9.2001 mehrheitlich dafür, sich als eine Gemeinschaft ausserhalb des Islams zu definieren.

In einem weiteren Beitrag geht Sökefeld dieser heiss umstrittenen Frage nach, die die meisten Aleviten in der Republik Türkei, oder die noch dort sozialisiert wurden, trotz Diskriminierungserfahrungen befremdet. Auch wenn Moscheen und die Scharia abgelehnt werden, sind in der Tat die Anbetung Alis, des Schwiegersohnes von Muhammed, und die Trauer über die Passion bei Kerbela, mithin Elemente der islamischen Gründungsgeschichte, Hauptthemen alevitischer Spiritualität. Sökefeld verbindet daher die deutsch-alevitische Positionierung ausserhalb «des Islams», dessen Bild durch den grossmehrheitlichen Sunnismus und das iranische Schiitentum geprägt ist, mit pragmatischen Erfordernissen der Anerkennungspolitik. Mit dem Niedergang des Multikulti-Paradigmas sei Anerkennung in Deutschland am aussichtsreichsten als eigenständige religiöse Gruppe zu erlangen. Kira Kosnick weist in ihrem Beitrag über Strategien der Selbstdarstellung in alevitischen Programmen des Offenen Kanals in Berlin auf die Tendenz hin, sich als tolerante und «staatsnahe» bzw. verfassungstreue Minderheit zu positionieren.

Die Sichtweise, Aleviten ausserhalb «des Islams» zu verorten, ist alt und unterschiedlicher Provenienz. Nachzuforschen wäre, inwiefern für die heutige Debatte die Herkunftsregion der Akteure einen massgeblichen Faktor bildet. Der Beitrag von David Shankland und Atilla Cetin über «Aleviten in Deutschland» – trotz Überschneidungen am besten mit der Einleitung zusammen zu lesen –, legt nahe, die Bereitschaft, «alevilik als eine eigenständige Religion zu betrachten», mit der Kategorie der Bektaşîye-unabhängigen, vorwiegend kurdisch- oder zazaki-sprachigen «Ostaleviten» und der Erfahrung des genozidären Feldzugs gegen deren Zentrum, die Region Dersim, 1937/38 zu verbinden, wo Ablehnung gegen republikanischen Unitarismus tief verwurzelt war. Etwas über die Dersimvereine in der deutschen alevitischen Landschaft zu erfahren, wäre wünschbar.

In Beatrice Hendrichs Untersuchung der Erzählungen alevitischer Geschichte von Aleviten in Deutschland taucht mehrfach der Brandanschlag eines sunnitischen Mobs gegen alevitische Künstler in Sivas von 1993, nicht jedoch Dersim 1937/38 auf. Gleichwohl bilanziert Hendrich, dass ihre Interviewpartner in der ganz unterschiedlichen Erfahrungswelt von Deutschland die fundamentale, jahrhundertealte Abgrenzung gegen die Sunniten relativierten und, noch innovativer, sich selbst nicht mehr primär als Opfer darstellten. Der alevitische Narrativ zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht einer Meistererzählung folgt und immer biografisch verwoben wird. Vielleicht muss dieses Fazit mit Hülya Taşçis Befund zusammen gelesen werden, dass, gepägt von religiösen Auflösungstendenzen, die zweite Generation Alevitinnen und Aleviten in Deutschland kaum einen gemeinsamen religiösen Nenner hätten.

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang Halil Cans langer Beitrag über einen alevitischen Jugendlichen auf der Suche nach Identität und Anerkennung. Der Weg führte ihn erst zu einem ostentativen Christentum, was ihn jedoch nicht davor bewahrte, in der Schule und selbst in einem evangelikalen Jugendlager als «Kanake» gehänselt zu werden. Vom Buben mit dem Kreuz um den Hals wurde er zu einem Träger Zülfikars, des

Schwertes Alis, der sich als kurdisch-arabischer Alevite «exotisierte» und sein identitäres Wissen von Wikipedia bezog. Seine Familie stand seit zwei Generationen jeglicher Religion ferne.

Hervorzuheben ist schliesslich Robert Langers ausführlicher und sorgfältiger Beitrag über alevitische Rituale in Deutschland und der Türkei – die bisher beste Darstellung alevitischen Rituallebens im Wandel der vergangenen Jahrzehnte.

Soweit meine selektiven Eindrücke von einem Band, der sich ausgezeichnet eignet, um sich über die Situation der Aleviten in Deutschland ins Bild zu setzen. Die Situation trifft in Vielem, aber nicht in Allem auch auf die Schweiz zu, wo die Aleviten Teil einer absolut und proportional viel kleineren Diaspora aus der Türkei sind, die neben anderen, zum Teil grösseren, Diasporai steht. Ihre meisten Mitglieder, darunter überproportional viele Kurden und Aleviten, sind, anders als in Deutschland, erst nach dem Militärputsch von 1980 immigriert.

Basel

Lukas Kieser

**Monica Juneja/Margit Pernau (Hg.),** *Religion und Grenzen in Indien und Deutschland. Auf dem Weg zu einer transnationalen Historiographie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 476 Seiten.

Der vorliegende Sammelband ist ein Beispiel dafür, dass sich Forscher und Forscherinnen über zwei so entfernte Länder wie Deutschland und Indien überraschend viel zu sagen haben. Insofern trägt er nicht nur zum besseren Verständnis vom Zusammenhang von Religion und Grenzen bei, sondern überwindet auch die Grenzen nationaler Perspektiven – was nicht zuletzt an der präzisen Themenstellung liegt: Welche Bedeutung hat Religion im Hinblick auf unterschiedliche Grenzen (zwischen religiösen Gruppen, zwischen Nationen und in einer Nation, zwischen den Geschlechtern und zwischen sozialen Ständen und Schichten)? Dabei wird der Begriff «Religion» immer wieder problematisiert und auf das jeweilige Thema hin präzisiert.

Die ersten fünf Beiträge sind dem Thema «Grenzen zwischen religiösen Gruppen» gewidmet. Shail Mayram problematisiert die Diskussion um religiöse Identitäten und macht darauf aufmerksam, dass es z.B. in Indien zahlreiche Gruppen gibt, die zugleich Hindus und Muslime sind (vgl. 58). Um dieses Phänomen besser beschreiben zu können, entwickelte er in den 1990er Jahren das Konzept der «liminalen Identitäten» (Liminality), das vorher zur Beschreibung von Übergangsriten verwendet wurde, und grenzt es von der Idee des Synkretismus ab (67–73). Im Unterschied dazu macht Thomas Mergel deutlich, dass es aus europäischer Perspektive im Prinzip unmöglich ist, zwei Religionen anzugehören (79). Allerdings war die Trennung auch in Europa keine vollständige. In einem sehr guten Überblick lotet Mergel für das 19. Jahrhundert Nähen und Grenzen verschiedener religiöser Gruppen aus und kommt zu dem Ergebnis: «Die liminalen Dimensionen lagen wenn, dann ausserhalb der etablierten Religionen» (98). Barbara Stambolis bestätigt die Ergebnisse Mergels nochmals speziell für die konfessionellen Verhältnisse in Deutschland. Darüber hinaus geht sie auf die Deutungsmacht und -vielfalt architektonischer Symbolik ein, deren Gesamtbedeutung für die Konfessionalisierung jedoch etwas unscharf bleibt. Monica Juneja behandelt methodisch und begrifflich äusserst reflektiert die erste protestantische Mission in Indien (Tranquebar-Mission) zwischen 1706 und 1845. So weist sie auf Unterschiede im Religionsbegriff hin, da Dharma mehr als Konfession im engeren Sinn bedeute (137). Auch Konversion im indischen Kontext (Ausdruck wachsender Kastenidentität) sei etwas anderes als in der europäischen Evangelisierungsrhetorik (Ausrottung des Heidentums). Wünschenswert sei eine erweiterte Perspektive der Missionsgeschichte zur Erforschung translokaler Wissensnetzwerke, an denen Missionare be-

teiligt waren (139). Sudhir Chandra konkretisiert diese Forderungen in seinem Beitrag über Ganpatrao Raghunath Navalkar (1837–1912), der 1856 zum Christentum konvertiert war und Lehrer und Prediger des Missionsinstituts der schottischen Freikirche in Indien wurde. Erfolgreich aber schlechter bezahlt als seine europäischen Kollegen kam es zum Zerwürfnis mit dem Institut, was bei Navalkar zur Überzeugung führte, ein Märtyrer der Diskriminierung zu sein. Am Beispiel dieses tragischen Helden wird der Konflikt zwischen einem inspirierten Christentum einer indischen Missionarsgeneration und den als unchristlich empfundenen Regeln christlicher Organisationen europäischer Provenienz deutlich. Aus theologischer Sicht enthält dieser Beitrag eine wichtige kulturkritische Botschaft.

Die nächsten fünf Beiträge setzen sich mit dem Verhältnis von Religion und nationaler Identität auseinander, beginnend mit Heinz-Gerhard Haupt aus westeuropäischer Perspektive. Welchen Anteil hatten Pfarrer und Priester an den Nationalbewegungen? Inwiefern wurde Religion als Widerstand gegen Nationsbildung eingesetzt? Welche Identitäten wurden dominant und verpflichtend ausgewählt? Über die Juden als Teil der deutschen Nation handelt der Beitrag von Uri R. Kaufmann, wobei auch Vergleiche mit Frankreich und Italien gezogen werden. Dabei wird deutlich: «Nations- und Religionszugehörigkeit sind historisch immer offen gewesen, es hing und hängt von der Politik und den Emotionen ab, wie liberal der Zugang zur ‹Nation› ist» (203). Claude Markovitz fragt danach, warum es in Indien keine Säkularisation gab, die mit Europa vergleichbar wäre? Lag das an strukturellen Unterschieden oder spielten Individuen wie Ghandi eine grösse Rolle (207)? Seiner Meinung nach entwickelte sich in Indien eine eigene Form von Säkularisation, in welcher religiöse Gemeinden neue Funktionen übernahmen (Kommunalismus), denn trotz der wachsenden Rolle im sozialen Leben schwand der Einfluss der Religion als Symbolsystem. So sah auch Ghandi, dass Religion sowohl in Europa wie in Indien zu einer «Samstags- oder Sonntagssache» wurde (218). Gyanendra Pandey fragt am Beispiel der indischen Teilung 1947, wie lokale Gemeinschaften in Grenzregionen mit der Erinnerung an die damit verbundene Gewalt (Massenmorde, Raub von Frauen und Mädchen) umgehen. Dafür wertete er 1995 geführte Interviews mit Überlebenden aus. Er rekonstruiert einen Gemeinschaftsdiskurs, in dem Gewalt stets «da draussen», aber nie im eigenen Dorf stattgefunden hat. Die Erinnerung steht im Dienst der Selbstvergewisserung eines heroischen Sinns der Gemeinschaft, die auf diese Weise stark aufgewertet wird (232). Manuel Borutta zeichnet das «orientalische» Bild des Katholizismus im deutschen antikatholischen Diskurs des 19. Jahrhunderts nach. Er leistet damit einen Beitrag zur diskursiven Ausgrenzung einer religiösen Gruppe, wobei die Kurie im Zuge der Ultramontanisierung des Katholizismus nach 1850 selbst Elemente der orientalischen Fremdzuschreibung übernahm (257). Insofern wäre zu hinterfragen, ob bei so viel ultramontaner Unterstützung die unumstrittene Dichotomie von Katholizismus und Moderne nach 1900 wirklich als «Erfolg des antikatholischen Diskurses» (265) verbucht werden kann.

Vier Beiträge gehen dem Themenfeld «Religion und die Grenzen zwischen den Geschlechtern» nach. Zunächst hinterfragt Margit Pernau die Geschlechtergrenzen im katholischen Diskurs der Kaiserzeit. Sehr überzeugend zeigt sie, an welchen Punkten der katholische und der bürgerliche Diskurs übereinstimmten und wo Unterschiede bestanden. Nach Ulrike Gleixner lässt sich auch am Pietismus zeigen, wie der religiöse Anspruch in manchen Bereichen Geschlechtergrenzen aufhob, wobei sich die Geschlechtergrenzen der Gesellschaft dennoch in der pietistischen Kultur auswirkten. Sie arbeitet die Entstehung des pietistischen «Ich» durch die Praxis des biographischen Schreibens heraus und zeigt die religiöse Subjektwerdung des pietistischen Bürgertums als Quelle für wachsende Gleichheitsideen auf (330). Die beiden folgenden Beiträge wenden sich den Frauen in Indien zu. So behandelt Barbara D. Metcalf die Frage, inwiefern auch muslimische Denker im kolonialen Indien an den indischen Reformen für die Verbesserung der Lage der Frauen (Gesetze von 1911, 1938 und 1939) interessiert waren. Im Unterschied zu hinduistischen

Reformern, welche soziale Reformen für Frauen als Schlüssel für Gesundheit und Unabhängigkeit der Nation sahen, erblickten muslimische Autoren ihre Notwendigkeit im Fehlverhalten der muslimischen Männer (350). Malavika Kasturi analysiert die Zentralität von Verwandtschaft und Geschlecht bei der Definition einer Kastenidentität.

Die letzten vier Beiträge beleuchten das Verhältnis von «Religion und sozialen Grenzen». Michael N. Ebertz erläutert sein soziologisches Konzept von popularer Religiosität, wobei er auf drei (von fünf) Typen näher eingeht (Heimat- und Lokalreligiosität, Passagenreligiosität und marginalisierte Religiosität). Frank Konersmann beleuchtet die semantische Exklusion und Inklusion von Minderheiten am Beispiel der Mennoniten zwischen 1660 und 1870. Dabei wird der begriffsgeschichtliche Befund über die Bezeichnung der Mennoniten als «Ketzer», «Pioniere» und «Pazifisten» in die Systemtheorie Niklas Luhmanns eingeordnet. Man fragt sich jedoch, ob die interessanten Informationen über die Mennoniten zur Bestätigung der These Luhmanns dienen oder wirklich durch sie erhellt werden. Das Verhältnis von Religion und Status am Beispiel einer muslimischen Händlergemeinschaft in Dehli untersucht Margrit Pernau. Es geht um die nordindische muslimische Gruppierung der Panjabi-Händler, die in Dehli etwa 4000 Mitglieder haben. Diese Gemeinschaft beruht auf Konvertiten aus verschiedenen hinduistischen Händlerkasten und stiegen bis 1947 (Teilung Indiens) zu den reichsten Muslimen der Stadt auf. Wie situierte sich nun diese Gruppe gegenüber der Hindu-Mehrheit? Pernau referiert ihre Geschichtsmythen und zeigt, wie die neue Religion zum sozialen Aufstieg half. Religion war die wichtigste Ressource, um die sozialen Grenzen zu überwinden, die durch Herkunft und Abstammung definiert worden waren (443). Einer armen und ausgrenzten Gruppe in Indien nimmt sich der Beitrag von Martin Fuchs über die Perspektiven der indischen Dalit an. Diese leben primär in Slums und gelten als unrein, handlungsunfähig und keiner eigenen religiösen Stellungnahme fähig. Fuchs kann hingegen zeigen, dass es zahlreiche soziale Bewegungen von Dalit gab und gibt. Mit Hilfe der Unterscheidung von Ausgrenzung und Abgrenzung kann Fuchs das faszinierende Projekt von Dalit zur Anerkennung durch wechselseitigen Respekt herausarbeiten.

Insgesamt ein äußerst gelungener, methodisch und inhaltlich anregender Sammelband, von dem jeder Beitrag eine eingehendere Besprechung wert gewesen wäre als es auf diesem knappen Raum möglich war. Er ist selbst die beste Werbung für seinen Untertitel «auf dem Weg zu einer transnationalen Historiographie».

Würzburg

Nicole Priesching

**Andrea Lauser/Cordula Weissköppel (Hg.),** *Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2008, 274 S.

In der Einleitung des hier zu besprechenden Bandes heben die beiden Herausgeberinnen hervor, ethnologische Forschungen hätten «in den letzten 15 Jahren dazu beigetragen, die *transnationale Perspektive* in der Migrationsforschung zu etablieren.» (7) Migration werde als komplexer Prozess verstanden, der die Wanderungsentscheidung, den Wanderungsvorgang, Integrationsprozesse und die Bindungen zum Herkunftsland nicht als voneinander isolierte Vorgänge zu betrachten erlaube, sondern «als sich *gegenseitig bedingende* und *formende* Prozesse.» (7) Religion habe aus Perspektive der ethnologischen Transnationalismusforschung dabei eine exemplarische Rolle erhalten, weil insbesondere für Diaspora-Gruppen gezeigt werden könne, wie diese unter Bedingungen des Wandels für Kontinuität sorge. Religion bzw. Formen der Religiosität selbst durchlaufen dabei vielfältige Prozesse der Aneignung und Verwandlung, wie den Beiträgen des Sammelbandes sehr anschaulich zu entnehmen ist.

Den Beiträgen geht eine Einleitung der Herausgeberinnen voran, in welchem sie einen Überblick über die Rolle von Religion in der gegenwartsbezogenen Migrations- und Transnationalismusforschung zusammenstellen. Fachspezifisch begründet plädieren sie für eine Mikro- und Kontextanalyse. Vornehmlich soll es um religiöse Handlungen und deren Funktion im transnationalen Kontext gehen. Unterscheidet man zwischen religiösen Werten und Normen auf der einen und religiöser Praxis auf der anderen Seite, so werden hier also vornehmlich letztere berücksichtigt. Das mag aus religionshistorischer oder gar christentumsgeschichtlicher Perspektive bedenklich sein. Aus ethnologischer Perspektive erscheint dieser Ansatz jedoch gut begründet. Denn durch die Arbeit «ethnographische[r] ForscherInnen, die den MigrantInnen an unterschiedliche Orte ihrer Lebensgestaltung folgen und an diesen teilhaben» (11), können neue Einsichten in das komplexe Verhältnis von Migration und Religion gewonnen werden. In einem zweiten Schritt, der freilich bewusst nicht gegangen wird, kann ein solcher Ansatz dann auch für systematisierende Überlegungen ertragreich sein.

Der Band weist zwei Teile auf, die einer je eigenen Leitfrage folgen. Der erste Teil widmet sich der Frage nach religiösem Handeln zwischen Transnationalismus und Integration. Von den fünf Beiträgen befassen sich die ersten vier mit christlichen Migrantinnen und Migranten, während der fünfte Beitrag sich auf eine nicht im Christentum beheimatete Form von Religiosität bezieht. Im Einzelnen geht es um migranteninitiierte charismatische Gemeinden in Berlin, die sudanesische Diaspora in den USA sowie – in einem weiteren Beitrag – die sudanesische Diaspora in Berlin, die haitianische Mission der katholischen Kirche in Montreal sowie Formen afrokubanischer Religiosität in Deutschland. Als gemeinsames Ergebnis der Beiträge über im Christentum beheimatete Migrantinnen und Migranten könnte festgehalten werden, welche Bedeutung eben diese Beheimatung in einer neuen fremden ‹Heimat› haben kann. Denn sie kann zu einem Status- und Ressourcengewinn beitragen. Spannend wäre es, langfristig zu beobachten, ob die Diasporabildung von Dauer ist oder gerade durch den Zugewinn die Assimilation beschleunigt wird. Diasporabildung bedeutet zudem nicht zwangsläufig Homogenität innerhalb der Gruppe, da, wie in einem Beitrag deutlich gezeigt wird, Religion mitunter auch ein bedeutendes Instrumentarium für die «Artikulation von kultureller sowie sozialer und klassenspezifischer Differenz» (120) ist.

Der zweite Teil des Buches thematisiert, wie religiöse Praxen über die Situierung im transnationalen Feld Aufschluss geben können. Generell lässt sich vielleicht sagen, dass hier aus der Mikroperspektive die Funktion von Religion für die Verortung im Wechselspiel von Herkunfts- und migratorischer Identität plastisch nachzuvollziehen ist. Inhaltlich widmen sich die Beiträge Ahnenverehrung und Todesritualen als Ausdruck religiöser Vorstellungen Vietnams, philippinischen Pflegekräften in Israel, der pfingstlerischen Wiegegeburt im Kontext nigerianischer Migration auf Teneriffa, den Praktiken muslimischer ‚Aissawa-Sufis während marokkanischer Hochzeitsfeste und Ritualen der DanzantesAztecas in Mexiko, einer jüngeren religiösen Bewegung in Mexiko. Es ist z. B. sehr erhellend zu lesen, dass die Philippinen ihre Arbeit im «Heiligen Land» nicht nur als Folge ökonomischer Notwendigkeit auffassen, sondern auch als spirituellen Aufenthalt, der sie bei einer Rückkehr in das Herkunftsland zu religiösen Expertinnen machen kann. Diese Verschränkung von Religion und sozialer Lage lässt sich sehr gut an Pilgerausflügen innerhalb Israels beobachten. Sie sind zum einen rituell-religiöse Verpflichtungen und zum anderen Sozial- und Gemeinschaftserlebnisse der unterprivilegierten Migrantinnen.

Die eingangs angesprochene transnationale Ausrichtung der Migrationsforschung ist kein Privileg der Ethnologie, sondern gilt ebenso für die historische Migrationsforschung. Ethnologen und Historiker arbeiten zwar zwangsläufig mit unterschiedlichen Ansätzen. Dennoch werden auch Historiker, sofern sie sich auf den im Band gepflegten ethnologi-

schen Diskurs einzulassen gewillt sind, denselben mit Gewinn lesen können. Denn die historische Phantasie, d.h. die Fähigkeit zum Hineinversetzen in die Welt der Migrantinnen und Migranten früherer Epochen kann dadurch geschult werden.

Mainz

Thomas Schulte-Umberg

**Marco Marzano**, *Cattolicesimo magico. Un'indagine etnografica*, Milano, Tascabili Bompiani, 2009, 187 S.

Das Buch des 47-jährigen Sozialwissenschaftlers und Professors an der Universität Bergamo besteht aus drei Teilen: Im ersten Teil berichtet der Autor von einer sechstägigen Reise zum herzegowinischen Marienwallfahrtsort Medjugorje (<http://www.medjugorje.hr>), die er zusammen mit einer italienischen Pilgergruppe über Neujahr 2006 unternommen hat (In partibus fidelium. Uno strano pellegrino nella fabbrica della salvezza, 5–62). Im zweiten Teil erzählt er von seinen Erfahrungen als Teilnehmer eines Evangelisierungskurses des Rinnovamento nello Spirito Santo (RNS; <http://www.rns-italia.it>) in der Lombardei in einem der darauffolgenden Jahre («Dove soffia lo Spirito». L’America è arrivata fin qui: lo strano caso dei carismatici cattolici, 63–144). Und im dritten Teil führt Marzano diese beiden Feldforschungsberichte in einer Analyse zusammen, arbeitet Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der Medjugorje-Pilgerbewegung und dem charismatischen RNS heraus und skizziert mögliche Entwicklungslinien des Katholizismus im 21. Jahrhundert (Cattolicesimo magico, 145–182). Abgeschlossen wird das Buch, das zahlreiche Verweise auf die wissenschaftliche Fachliteratur, aber nur wenige Anmerkungen enthält, mit einer 4-seitigen Bibliographie.

Der feldforschungserfahrene Autor hat sich seinem Untersuchungsgegenstand mittels teilnehmender Beobachtung genähert, die er (hier in Bezug auf Medjugorje) als «esperienza etnografica davvero eccezionale» beschreibt: «[...] un’immersione totale e prolungata in un mondo di cui conoscevo poco o nulla, rispetto al quale ero, fino in fondo, straniero. [...] in nessun caso sono mai penetrato sul campo in modo così diretto, senza retroscena in cui ripararmi, senza il tempo di riprendere fiato dopo una scoperta eccezionale.» (55) Der Spagat zwischen (zurückhaltender) Teilnahme und (kritischer) Beobachtung ist ihm im allgemeinen gelungen, auch wenn er im Feld wiederholt zu einem aktiv(er)en Mitmachen aufgefordert worden ist. Seine persönlichen Überzeugungen und die wahren Motive für seine Teilnahme hat er den Pilgern, Kursteilnehmern und Organisatoren gegenüber nur soweit nötig offengelegt; die Leser seiner «autobiographischen Erzählung» wissen jedoch, dass Marzano eine katholische Erziehung genoss, später zum bekannten Atheisten wurde und sich seit einigen Jahren zunehmend für religiöse Fragen interessiert (und zwar sowohl auf persönlicher als auch auf wissenschaftlicher Ebene). Von seinen Feldforschungen ist der Autor mit zwiespältigen Gefühlen zurückgekehrt, «con un misto di incantata fascinazione e di preoccupata inquietudine» (Buchumschlag).

Zwischen der Medjugorje-Pilgerbewegung einerseits und dem Rinnovamento nello Spirito Santo andererseits bestehen, wie der Autor schreibt, zahlreiche Unterschiede: «[...] Medjugorje è, per molti aspetti, l’espressione di un cristianesimo tradizionale, millenarista, assai poco ecumenico e molto cattolico mentre quella del Rinnovamento è, per qualche verso, la traduzione italiana di un’esperienza religiosa squisitamente post-conciliare, ecumenica, globalizzata, «americana», centrata sull’individuo, naturalmente aperta al sincretismo.» (151) Marzano ist freilich überzeugt, dass insgesamt gesehen die Gemeinsamkeiten überwiegen: Aufgrund seiner Beobachtungen rechnet er beide Bewegungen dem charismatischen Katholizismus zu, der eine vereinfachte «Prêt-à-porter»-Religiosität propagiert, die individuelle Beziehung zu Gott in den Vordergrund stellt und davon ausgeht, dass himmlische Mächte unmittelbar in den Lauf der Geschichte und ins persönliche

Leben eingreifen, die Menschen selbst hingegen nur bedingt darauf Einfluss nehmen können: «[...] la «destorificazione del divenire» è il congegno simbolico, il principale apparato culturale che accomuna i mariani di Medjugorje e i militanti del Rinnovamento. In definitivo, la vera cifra del carismatismo per come lo intendo qui. Perlomeno di quello all’italiana.» (164)

Während die Zuordnung zum charismatischen Katholizismus einleuchtet – selbst wenn in Medjugorje auch noch andere kirchliche Strömungen vertreten sind –, ist die Zuordnung der Medjugorje-Pilgerbewegung und des Rinnovamento nello Spirito Santo zum titelgebenden «magischen Katholizismus» problematisch. Denn mit letzterem scheinen althergebrachte volksreligiöse Praktiken gemeint zu sein, die auch jenseits des charismatischen Katholizismus vorkommen und die von den Medjugorje- und RNS-Aktivisten zum Teil sogar explizit abgelehnt werden. Dass der Titel des Buches und des dritten Teils auf die Kontinuität volksreligiöser Praktiken – «Vero basso continuo della nostra civiltà» (154) – verweist und nicht auf die Kombination von vormodernen und (post-) modernen Glaubensvorstellungen und -praktiken, wird letztlich weder der charismatischen Religiosität noch der Analyse von Marzano gerecht.

Die Stärke des Buches liegt darin, dass der Autor die beiden Bewegungen aus der Perspektive des Pilgers bzw. des Kursteilnehmers darstellt. Auf diese Weise gelingt es Marzano, charismatische Praktiken, Methoden und Mechanismen, die aus der wissenschaftlichen Fachliteratur bekannt sind, mit viel «O-Ton» zu veranschaulichen und verschiedene neue Aspekte herauszuarbeiten. Die Stärke des Buches ist jedoch gleichzeitig auch seine Schwäche: Die Analyse erfolgt wenig systematisch und ist zum Teil widersprüchlich, viele verwendete Begriffe bleiben unscharf konturiert, und der Stil ist umgangssprachlich, stellenweise salopp, ja gar sarkastisch. Marzano ist denn auch vorgeworfen worden, seine Ausdrucksweise in diesem Buch sei «non all’altezza di un saggio di etnografia» (Paolo Calabò, <http://www.ilrecensore.com/wp2/2010/01/medjugorje-un-saggio-intellettuale>, 11.01.2010).

Bern

David Zimmer

**Libero Gerosa/Ludger Müller**, *Katholische Kirche und Staat in der Schweiz* (=Kirchenrechtliche Bibliothek, Bd. 14), Wien, LIT-Verlag, 2010, 374 S.

«Katholische Kirche und Staat in der Schweiz» beinhaltet die Vorträge, welche an einer Tagung in Lugano am 3./4. November 2008 gehalten wurden. Diese Konferenz hatte zum Ziel, das dualistische System der katholischen Kirche in der Schweiz darzustellen, konkrete Probleme und Schwierigkeiten aufzuzeigen und Lösungen zu suchen. Die Vorträge erschienen auch beim Armando Dadò Verlag in der jeweils originären Sprache (Libero Gerosa [Hg.], Chiesa Cattolica e Stato in Svizzera, Locarno 2009) sowie beim Schulthess Verlag in ausschliesslich französischer Sprache (Libero Gerosa/René Pahud de Mortanges [Hg.], Eglise catholique et Etat en Suisse, [=Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, Bd. 25], Genf/Zürich/Basel 2010).

Das Buch lässt sich, bedingt durch den Tagungsgegenstand, als rechtswissenschaftlich, kanonisch-wissenschaftlich, theologisch als auch kirchenpolitisch charakterisieren. Aber auch andere Wissenschaftsgebiete werden herangezogen, wie die Kirchenrechtsgeschichte, indem etwa die historische Entwicklung der katholischen Kirche im Kanton Neuenburg (Bernard Jordan, 169ff.) oder Waadt (Philippe Gardaz, 217ff.) beschrieben wird.

Das Werk ist in vier Teile gegliedert: Zunächst werden die Grundlagen der staatskirchenrechtlichen Situation(en) in der Schweiz dargestellt. Es wird aufgezeigt, dass es sich beim teilweise historisch gewachsenen Verhältnis zwischen dem Staat und der katholischen Kirche in der Schweiz um eine Besonderheit handelt. Vielfach wird moniert, dass

in unserem Land die Entflechtung zwischen Kirche und Staat noch zu wenig weit fortgeschritten sei und dass der korporativen Religionsfreiheit der Kirche mehr Gewicht verliehen werden müsste, um so dem Standard der westlichen Staaten nachzukommen (Carlo Cardia, 29ff.).

In diesem ersten Teil kommen aber auch schon einzelne Lösungsvorschläge und Ideen zur Sprache; so plädiert Giusep Nay (53ff.) für die Etablierung eines ausschliesslich kirchlichen Rechtsweges, womit ein weiterer Schritt zur institutionellen Distanzierung der Kirche vom Staat getan werden könnte.

In einem weiteren Aufsatz (Jean-Claude Périsset, 64ff.) werden die Regelungen im kanonischen Recht beleuchtet, wobei besonders auf das gemeinschaftliche und hierarchische Prinzip Wert gelegt wird, welche beide gleichsam für die kirchliche Gemeinschaft unabdingbar sind.

Häufig werden als Kritikpunkt die Bezeichnungen erwähnt, welche sich die staatskirchenrechtlichen Körperschaften gegeben haben; so erwecken Begriffe wie Landeskirche, Kantonalkirche oder Synode den Eindruck, dass es sich dabei wirklich um Kirchen handelt, obwohl diese Institutionen gegenüber der kanonisch verfassten Kirche in einer dienenden Funktion stehen sollten (Ivo Fürer, 80ff., Kurt Koch 85ff.).

Der zweite Teil des Buches ist konkreten und aktuellen Problemfeldern gewidmet, welche sich aus dem schweizerischen Staat-Kirche-Verhältnis ergeben. Es geht hier um Fragen wie: Ist die kantonale Körperschaft dazu befugt, den Kirchenaustritt zu regeln, bzw. einen solchen von der Kirchensteuerbefreiung abhängig zu machen? Weisen einzelne kantonale Ausgestaltungen Vorbildcharakter auf? Hätte der Fall Röschenz kirchenintern entschieden werden müssen und hatte der Diözesanbischof die Pflicht gehabt, das rechtliche Gehör zu gewähren? Wie gestaltet sich die Zusammenarbeit zwischen den kantonalen Körperschaften und dem Bistum in concreto? War die Eigentumsübertragung der Nidwaldner Kirchengüter von den kirchlichen Stiftungen zu den Kirchgemeinden in den Jahren 1991/1992 gerechtfertigt?

Letzteres ist Thema von zwei Beiträgen (Martin Grichting, 236ff., Paul Oberholzer, 260ff.), welche insbesondere aus rechts- und kirchengeschichtlicher Perspektive bemerkenswert und interessant erscheinen. Äusserst eingehend und detailliert werden der Ursprung und die Entwicklung der katholischen Kirche in Nidwalden und die Beziehung der Kirchgemeinden und ihren Kirchgenossen zum Kloster Engelberg, in welches die Kirchgemeinden inkorporiert waren, sowie zum damals zuständigen Bistum Konstanz unter dem Blickwinkel der Verwaltung der Kirchengüter nachgezeichnet. Es soll damit bewiesen werden, dass den Kirchgenossen zwar auch schon zu jener Zeit gewisse Rechte zugesprochen waren, wie z.B. bezüglich der Pfarrwahl oder der Verwaltung der Kirchengüter, aber trotzdem die Rechte des Bischofs dabei immer gewahrt blieben.

Besonders zu erwähnen ist des Weiteren der Aufsatz von Bernhard Ehrenzeller (187ff.): Darin bezeichnet er in treffender Weise die Position der kantonalkirchlichen Körperschaften als «Schwebezustand zwischen Nicht-Staat und Nicht-Kirche». Er bringt für beide involvierten Parteien gleichviel Verständnis auf und zeigt verschiedene, z.T. sehr innovative Lösungsvarianten auf, wie etwa die Möglichkeit einer kleinen, nur öffentlichen Anerkennung gemäss dem Vorbild des Kantons Neuenburg, die vermehrte Zusammenarbeit zwischen den einzelnen kantonalen Körperschaften und dem Bistum, zu dem sie gehören, oder die Statuierung von vertraglichen Regelungen zwischen Bistum und Kantonalkirchen. Dabei ist insbesondere an die nicht einfache Situation im Bistum Basel zu denken, welches das Territorium von zehn Kantonen umfasst. Auch die Errichtung von gemeinsamen Foren und Institutionen und sogar eine Neueinteilung der Bistümer hält Ehrenzeller nicht für ausgeschlossen.

Der dritte Teil enthält drei «weitere wissenschaftliche Beiträge zur Diskussion», wobei diese – gemäss Vorwort – nicht an der Tagung gehalten wurden. Von einem klaren Standpunkt aus äussert sich Kurt Koch (291ff.) zu den staatskirchenrechtlichen Institutionen in der Schweiz. Er ist davon überzeugt, dass die Kirche sich im Hinblick auf den gesellschaftlichen Wandel neu ausrichten müsse hin zur «Revitalisierung [einer] grundlegend missionarischen Dimension», d.h. einer Wiederbelebung des in der alten Kirche vor der Konstantinischen Wende praktizierten Katechumenats im Sinne des sukzessiven und sorgfältigen Hinführens des einzelnen Menschen zum Christ-Sein. Um diese Herausforderung und neue Aufgabe wahrzunehmen, dürften sich einzelne Kirchengemeinden nicht autonom verhalten, sondern müssten sich der Gesellschaft gegenüber öffnen und gemeinschaftlich mit der Gesamtkirche handeln.

Juan Ignacio Arrieta (321ff.) geht in seinem Aufsatz genauer auf das neue Kirchenverständnis des 2. Vatikanischen Konzils ein und hebt insbesondere die aufgewertete Stellung des Bischofs hervor, welcher in einzelnen kantonalen Staatskirchenrechtssystemen noch zu wenig Rechnung getragen würde.

Bernhard Ehrenzellers Idee einer Neueinteilung der schweizerischen Bistümer nimmt sodann Libero Gerosa (333ff.) konkret auf: Auf der Grundlage eines Projektes der Schweizerischen Bischofskonferenz aus dem Jahre 1980 ist seine Vision, dass nebst den bisherigen Bistümern zusätzlich ein Bistum Genf, ein Bistum Luzern (mit Aargau, Luzern und Zug) und ein Bistum Zürich (mit Schaffhausen, Thurgau und Zürich) geschaffen würden und des Weiteren alle Bistümer auf einer übergeordneten Ebene in drei Kirchenprovinzen und einem exemten Bistum Lugano zusammengefasst werden sollten.

Das Buch schliesst mit einzelnen Voten der Tagungsteilnehmer ab. Erwähnt sei hier die Stellungnahme von Daniel Kosch (351ff.). Er stellt fest, dass die staatskirchenrechtlichen Strukturen, welche in den meisten Kantonen vorherrschen, sich immer noch am besten eignen würden, wenn man die schwierige finanzielle Situation der Kirchen in den Kantonen, welche die (obligatorische) Kirchensteuer nicht kennen, vor Augen halte. Trotzdem müssten in gewissen Punkten auch bei denjenigen staatskirchlichen Systemen, in denen für die Verwaltung der Kirchensteuer zuständige kirchliche Körperschaften geschaffen wurden, einzelne Modifikationen vorgenommen werden.

Da es sich um einen Tagungsband handelt, erstaunt es nicht, dass man bei den verschiedenen Beiträgen auf inhaltliche Wiederholungen stösst; dies ist insbesondere, bzw. typischerweise bei grundlegenden Punkten der Fall, wie z.B. der Beschreibung der verfassungsmässig garantierten Religionsfreiheit oder der grundsätzlich kantonalen Zuständigkeit für das Verhältnis Staat-Kirche.

Das Buch erschien knapp zwei Jahre nach der Tagung; was leider fehlt, aber die Leserschaft sicherlich interessieren würde, wäre daher ein aktueller Beitrag, der aufzeigt, welche Wirkungen das an der Tagung Erörterte auf das dualistische System der römisch-katholischen Kirche in der Schweiz bislang gehabt hat, sowie ob – und wenn ja – welche Modifikationen am System vorgenommen wurden. Nichtsdestotrotz ist es, nicht zuletzt auch durch seine umfassende Darstellung, ein für die Zukunft wegweisendes und hilfreiches Instrumentarium, um die erklärten Differenzen zu erkennen und vielleicht einen Beitrag an der Behebung derselben zu leisten.

Freiburg/Schweiz

Raimund Süess

