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: 105 (2011)

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus

Autor: Utz Tremp, Kathrin / Modestin, Georg / Brändle, Fabian

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: 14.10.2025

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

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Dorothea Weltecke, *«Der Narr spricht: Es ist kein Gott». Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 2010 (= Campus Historische Studien, Bd. 50), 758 S.

Im ersten Kapitel ihres umfangreichen Buches, einer Habilitationsschrift (Universitäten Göttingen und Konstanz), behandelt Dorothea Weltecke die Geschichte des Atheismus, ein Begriff, der etwa um 1500 auftaucht und den man in der Folge auch immer auf das Mittelalter anzuwenden versucht hat. Eine «Wasserscheide» in dieser Diskussion markiert die bekannte Arbeit von Lucien Febvre mit dem Titel *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais* (1942). In diese Diskussionen wurden auch die Häresiebewegungen des Spätmittelalters einbezogen, doch hat Herbert Grundmann hier gezeigt, dass es sich dabei um religiöse und keineswegs um atheistische Bewegungen handelte (1967, 1978). Auch bei der Häresie vom Freien Geist handelt es sich nicht um Freidenker, sondern um eine mystische Gruppe.

In einem zweiten Kapitel mustert die Autorin die mittelalterlichen Personen und Anekdoten, die immer wieder als Beweis für die Existenz von Atheismus im Mittelalter herhalten mussten; Weltecke spricht von «einer etablierten Ahnengalerie», die angesichts gestiegener Ansprüche an den Atheismus zu Beginn des 21. Jahrhunderts praktisch ausgeplündert war (104f.). Dabei handelt es sich etwa um die Geschichte des Grafen Johannes von Soissons, der nach Guibert von Nogent (1053–1124) über die Lehren der Passion und der Wiederauferstehung spottete, was sich als reine Verleumdung durch Kleriker herausstellt: es ging darum, den Grafen zu diffamieren, und zwar mit den stärksten möglichen Waffen und Argumenten. Aus dem gleichen Grund behauptete Papst Gregor IX. (um 1170–1241), dass Kaiser Friedrich II. gesagt habe, «dass die ganze Welt von drei Betrügern: Christus, Moses und Mohammed, getäuscht worden sei» (123). Der Satz von den drei Betrügern ist in der «Aufklärungsgeschichte» immer und immer wieder gefeiert worden, noch bis zu Peter Dinzelbachers Buch *Unglaube im «Zeitalter des Glaubens». Atheismus und Skeptizismus im Mittelalter* (erschienen in 2009, besprochen in SZRKG, 104 [2010], 472f.). Der Satz ist nicht ein Zeichen für aufgeklärten Agnostizismus, vielmehr wird damit eine anarchische Bedrohung heraufbeschworen. Der Agnostizismus Kaiser Friedrichs II. «ist ein Phantom, das durch Bedeutungswandel und neuzeitliche Diskussionen am Leben erhalten und durch Geschichtsschreibung zur Wirklichkeit erhoben wurde» (151). Ähnliches gilt auch für die von Weltecke so genannten «Gelehrten Ungläubigen» wie die Averroisten, die den Satz «Quod Deus non sit» diskutierten. Die Autorin kommt zum vorläufigen Schluss, dass «die Vorstellung von der Geschlossenheit des mittelalterlichen Weltbildes ein Mythos» sei, «der von der katholischen Kontroverstheologie an das Mittelalterbild der Gegenwart weitergegeben wurde», und dass «Lucien Febvre zweifellos irrte, als er annahm, es habe im 16. Jahrhundert noch keine intellektuell überzeugenden Argumente gegen das Christentum gegeben. Aber der Satz, dass Gott nicht ist, scheint von Gelehrten nicht als ernsthafte Position vertreten worden zu sein, wenn sie ihn auch kannten und benannten» (211). Auch die Zweifel an der Transsubstantationslehre, die Aude Fauré aus Merviel (in Südfrankreich), eine von Bischof Jacques Fournier von Pamiers (1317–1325) verhörte Frau, plagten, können laut der Verfasserin nicht als Beweise für Atheismus im Mittelalter genommen werden; Aude habe nicht den Glauben an die Existenz Gottes verloren, sondern nur das Vertrauen auf die Hilfe Gottes (253).

Im dritten Kapitel macht die Autorin sich auf die Suche nach «Konzeptionen des Zweifels und der Verneinung Gottes» im Mittelalter (257), und untersucht dabei Begriffe wie lat. *infidelitas*, dt. «Unglauben» sowie dt. «Zweifel» und lat. *acedia*, *murmur* und *impatientia*. Gerade *infidelitas* «bezeichnet zunächst keine Meinung oder religiöse Position, sondern das Gegenteil von Treue, von Zugehörigkeit zu einer Bindung» (268f.). Für Thomas von Aquin bedeutet *infidelitas* aber nicht nur Untreue, sondern auch Häresie und

Apostasie, und die Häresie gilt ihm als die schlimmste Form der *infidelitas*. Trotzdem gehört diese während des ganzen Mittelalters, angefangen mit der *Psychomachia* des Prudentius (5. Jh.), nicht zu den sieben Hauptsünden. Die deutsche Übersetzung für *infidelitas* ist «Unglauben», die zunächst auch noch die *superstitio* einschliesst (das deutsche Wort «Aberglauben» ist erst im 15. Jahrhundert belegt). Gerade in der Bedeutung «Unbarmherzigkeit», «Lieblosigkeit», spielt sich «Unglauben» aber durchaus mitten in der christlichen Gemeinde ab, und keineswegs nur an ihrem Raum, obwohl «Unglauben» auch Häresie bedeuten kann. Eine positive Einstellung zum «Zweifel» entwickelt sich erst in der Neuzeit, in der Aufklärung, doch steht bereits das Mittelalter dem Zweifel nicht nur negativ gegenüber. Mit der «Häresie» verbindet die Verfasserin nicht ganz klare Ansichten, wenn sie meint, dass für Häresie immer und überall die Todesstrafe vorgesehen gewesen sei (321, siehe auch 286, wo *heretica pravitas* im Genetiv gebraucht wird). Interessant ist, dass sie die Inquisitorenhandbücher daraufhin durchschaut, ob darin von «Unglauben» (im Sinn von Atheismus) die Rede sei (was nicht der Fall ist), aber dabei den Quellenwert der Handbücher völlig verkennt (333, 339ff.).

Ergiebiger sind die Untersuchungen von lat. *acedia* (dt. «Trägheit des Glaubens»), «Anfechtung» und «Blasphemie des Glaubens»; sie ergeben, dass ernsthafte Zweifel am Glauben im Mittelalter durchaus möglich waren, dass darüber aber anders geredet wurde als in der Neuzeit (410f.). Auch die Untersuchungen der Begriffe *murmur* und *impatientia* ergeben bemerkenswerte Ergebnisse, und das «Murren» (lat. *murmur*) kann durchaus als Teil der *acedia* und der *invidia* gelten (425f.). Das Murren kann letztlich als «ohnmächtiger Protest der Laien» verstanden werden: «Das Murren ist geradezu ein ständiges Rauschen im Hintergrund dieser Jahrhunderte, in denen Erfahrungen von Gewalt, Unrecht, Wetterkatastrophen und Krankheit zweifellos immer wieder zum prekären Alltag gehörten.» Es war vielmehr die Gelehrsamkeit, «die ernsthafte Befragung der Allmacht und Güte Gottes angesichts des Leidens geradezu verhinderte» (431). Es gibt sogar den Satz «Gott ist tot», aber er bedeutet nicht, dass es keinen Gott gäbe, sondern dass er gerade nicht hier sei, also seine «subjektive Anwesenheit (bzw. Abwesenheit!) für den Sprecher». Wenn die Scholastiker vom Nichtsein Gottes sprachen, so erwiesen sie sich nicht als dissident, sondern von den Möglichkeiten des logischen Denkens fasziniert (440). Deshalb ist auch einer der Schlüsse, welche Dorothea Weltecke zieht, dass die Gelehrten selbst «für die im Verhältnis verzögerte philosophische Entfaltung des Atheismus in der lateinischen wissenschaftlichen Welt» verantwortlich waren. «Daher scheint es, dass man die Suche nach der intellektuellen Avantgarde des Atheismus in der philosophischen Literatur einstellen kann. Stattdessen könnte man sich mit Gewinn der spirituellen Literatur widmen, weil hier zweifelnde, murrende und gleichgültige Gefühle und Gedanken tatsächlich beschrieben werden» (465f.).

Freiburg/Schweiz Kathrin Utz Tremp

Hubert Herkommer/Rainer Christoph Schwinges (Hg.), Marie-Claude Pfaffen (Red.), *Engel, Teufel und Dämonen. Einblicke in die Geisterwelt des Mittelalters*, Basel, Schwabe, 2006, 270 S.

«Auf dem Esoterik-Markt der Gegenwart haben die Engel Hochkonjunktur. Gleichzeitig beschwören düstere Satanskulte ihre teuflischen und dämonischen Gegenspieler herauf» (7). Mit diesen wohl absichtlich dramatisch zugespitzten Worten leiten die Herausgeber einen aus einer Ringvorlesung des Berner Mittelalter-Zentrums hervorgegangenen Sammelband ein, der den historischen Wurzeln von Engel-, Teufel- und Dämonenglauben nachgeht und eine Phänomenologie der angesprochenen Erscheinungen in sich birgt. Die

qualitätvolle Bebilderung tut das Ihre, um die Geistwesen, welche die mittelalterliche Vorstellungswelt bevölkerten, vor unseren Augen auferstehen zu lassen. Dass dabei die Epochengrenzen – von der Sache her – nicht in Stein gemeisselt sind, wird nirgendwo klarer als im Beitrag von Karénina Kollmar-Paulenz zum Teufel- und Dämonenglauben in Tibet und der Mongolei. Tatsächlich erweist es sich als «unmöglich, für Tibet und die Mongolei eine dem europäischen Mittelalter analoge Epoche, die von denselben Sinnkriterien bestimmt wird, zu konstruieren» (54–55). Entsprechend erläutert die Autorin noch heute gültige und beobachtbare Dämonenvorstellungen, die vor dem Hintergrund eines verblüffenden Paradoxes zu sehen sind: Auf der einen Seite hat der tibetische und mongolische Buddhismus eine reiche Gottheitenwelt mit einer «erstaunlichen Vielfalt schreckenerregender Gestalten» (55) hervorgebracht; auf der andern Seite kommt – auf der Ebene der absoluten Wahrheit – «weder der menschlichen Existenz [...] noch den Gottheiten, Geistern und Dämonen irgendeine Form von Eigenexistenz zu» (56).

Religionsgeschichtlich liegen dem Christentum die beiden anderen mosaischen Religionen, das Judentum und der Islam, näher als der Buddhismus. In der jüdischen Glaubenstradition treten Engel, Clemens Thoma zufolge, als «Lobpreiser Gottes» und «Beschützer der Menschen» auf, Teufel und Dämonen hingegen als «abgefallene Engel sowie Mischlinge aus dieser Engelssorte und boshaften Menschen» (40). Was den Islam betrifft, so hält Johann Christoph Bürgel eingangs fest, dass der Dämonenglaube «in der islamischen Welt ausserordentlich verbreitet» ist (43). In der Folge konzentriert er sich dann aber auf die Rolle der Dämonen als inspirierende Einflüsterer von Dichtern. Rainer Christoph Schwinges geht in seinem Beitrag auf den «Clash» des Christentums mit dem «Heidentum» und dem – im Mittelalter vom Heidentum nicht unterschiedenen – Islam im Zuge der christlichen Missionsbewegung ein.

Dass die grossen europäischen Hexenjagden der Frühen Neuzeit ihre Wurzeln im Spätmittelalter hatten, wobei sich gerade unser Land als äusserst fruchtbarer Nährboden für den aufkeimenden Hexenstereotyp erweist, ist mittlerweile bekannt: Oliver Landolt bietet in seiner Arbeit zu «Zauberwahn und Hexenverfolgung in der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft» eine kompetente Zusammenfassung, wobei er eine Brücke von Ketzer- und Zaubereiprozessen zu Judenverfolgungen schlägt. Unverständlich ist nur, dass er in Bezug auf das Waadtland, das in Hexensachen eine besonders verfolgungsintensive Gegend war und das in den letzten zwanzig Jahren ausnehmend gut erforscht worden ist, auf einen völlig veralteten Aufsatz von Maxime Reymond aus dem Jahr 1908 (!) rekurriert. Mit der Genese des Hexenglaubens untrennbar verbunden ist der 1486/87 erstmals gedruckte Hexenhammer. Der bereits zuvor als Hexenhammer-Spezialist hervorgetretene André Schnyder offeriert anhand der Teufelsvorstellungen im Hexenhammer einen Einblick in den komplexen Traktat, wobei er von einer wie auch immer gearteten Doppelautorenschaft von Heinrich Kramer und Jakob Sprenger ausgeht, die von der Forschung mit durchaus valablen Argumenten in Frage gestellt worden ist.

Einen Schritt von der Dämonologie ins mittelalterliche Alltagsleben macht Katharina Simon-Muscheid, die sich des Friedhofs als Ort der Begegnung angenommen hat. Diese Begegnungen konnten ausgesprochen handfeste Formen annehmen, wie sich durch die wiederholten Verbote gegen das auf Friedhöfen offenbar übliche Tanzen, Spielen, Handeltreiben und Trinken erschliessen lässt. Um imaginäre Räume geht es bei Ricarda Liver, die ihr Publikum auf eine Reise durch Dantes Hölle, Fegefeuer und Himmel führt. Dass der Beitrag inhaltlich eher lose mit dem Rahmenthema verbunden ist, liegt daran, dass er ursprünglich für eine andere Ringvorlesung konzipiert worden ist.

Mit getrockneten Krokodilen hat sich Johannes Tripps beschäftigt: Als eine Art Trophäen, welche den Sieg über das Böse verkörpern sollten, wurden die mumifizierten Reptilien in Kirchen aufgehängt. Der Autor liefert eine Bestandesaufnahme, wobei er auch in Prozessionen mitgeführte Drachenbanner bzw. -figuren einbezieht, deren Symbolik ana-

log ist. Werner Wunderlich präsentiert der Leserschaft in einem anderen kulturgeschichtlichen Abriss einen Überblick über die im Wasser heimischen weiblichen Wunderwesen, die als antike Nymphen und mittelalterliche Nixen eine überaus ambivalente Beziehung zu den männlichen Vertretern des Menschengeschlechts pflegten. Als Melusine, Undine oder slawische Rusalka haben sie weit über das Mittelalter hinaus Dichter und Musiker inspiriert. Lässt sich im Zusammenhang mit der Reformation von einer «Entzauberung» des Alltags sprechen, so weist Milène Wegmann darauf hin, dass bereits im 12. und 13. Jahrhundert eine als «Entdeckung» bzw. «Entsakralisierung» der Natur zu bezeichnende Tendenz zu beobachten ist: «Die Natur wurde in ihrer profanen Wirklichkeit entdeckt» (163). Daraus geht implizit ein Bedeutungsverlust für Engel und Dämonen hervor, der jedoch ausführlicher hätte diskutiert werden können.

Mit eher sinnlichen Aspekten der Gesamtthematik haben sich Therese Bruggisser-Lanker und Hubert Herkommer beschäftigt, Erstere mit der Einsiedler Engelweihfeier, Letzterer allgemeiner mit der sinnlichen Wahrnehmung von Engeln und Teufeln. Den chronologisch spät angesetzten Schlusspunkt zu diesem weit ausholenden, die thematische Breite privilegierenden Band, der durch ein Orts-, Namen- und Sachregister erschlossen wird, setzt Oskar Bätschmann: Von Paul Klees «Angelus Novus» aus dem Jahr 1920 ausgehend, zieht er eine Reihe von Linien durch die Kunst- und Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts.

Solothurn Georg Modestin

Michel Porret, *L'ombre du Diable. Michée Chauderon, dernière sorcière exécutée à Genève (1652)*, avec la coll. de Ludovic Maugué/Sonia Vernhes Rappaz e. a., Préface d'Alessandro Pastore, Chêne-Bourg, Editions Médecine et Hygiène-Georg, 2009, 259 S.

Michée Chauderon, geboren im Jahr 1602 oder 1603, wurde am 6. April 1652 als letzte Hexe in der Republik Genf hingerichtet. Die Hexenverfolgungen hatten hier insgesamt 70 Todesopfer gefordert, 47 Frauen und 23 Männer. Michée Chauderon war katholisch, aus Savoyen, Witwe und Wäscherin sowie Heilerin, alles Eigenschaften, die sie marginalisierten und zu einem geeigneten Opfer machten. Sie wurde allerdings zuerst gehängt und erst dann verbrannt, wahrscheinlich ein Akt der Gnade. Die Akten ihres Prozesses werden als eines von insgesamt 24.783 Strafdossiers im Staatsarchiv Genf aufbewahrt, eine einzigartige Serie, die weit herum ihresgleichen sucht. Der Fall hat viel Aufsehen erregt, angefangen bei Voltaire, der von Michelle Chaudron anstatt von Michée Chauderon sprach, bis zu Corinna Bille und den Feministinnen (in den 1970er Jahren). Seit 2001 (1997?) trägt eine Strasse in Chêne-Bougerie (Agglomeration von Genf), wo Michée Chauderon dem Teufel begegnet sein soll, ihren Namen. Eine erste Edition des Prozesses erschien 1888; im vorliegenden Buch wird sowohl dieser Prozess neu ediert als auch ein Prozess erstmals ediert, der der gleichen Frau bereits 1639 gemacht worden war. Damals wurde sie wegen Unzucht verurteilt, denn sie war mit dem Kind eines Mannes schwanger, der bei einem Sturz von einem Pferd umgekommen war, und lebte mit einem Witwer zusammen. Die beiden wurden zusammen aus der Stadt verbannt, verloren das Kind und verheirateten sich, worauf der Mann 1646 an einem heftigen Fieber starb. Die Witwe brachte sich als Wäscherin und Bleicherin sowie Heilerin durch, seit 1648 wieder in Genf. Im Jahr 1652 wurde sie von acht Frauen angeklagt, dass sie zwei Mädchen verhext und sich geweigert habe, den Zauber wieder wegzunehmen. Bemerkenswert ist, dass Michée Chaudron während des Prozesses nicht weniger als dreimal medizinisch untersucht wurde, weil erst von Nyon herbeigezogene Gutachter ein Hexenmal gefunden haben wollten. – Das Buch ist in konzentrischen Kreisen organisiert, vielleicht weil es das Resultat

eines Seminars ist, das im akademischen Jahr 2008–2009 abgehalten wurde, eher zu seinem Schaden, denn gewisse Informationen werden an mehreren Orten gegeben und man muss sie zusammensuchen (die nach Michée Chauderon genannte Strasse: 32, 71f., 85f.; Voltaires Reaktion: 33, 96ff.). Es kann auch nicht angehen, das Phänomen der Hexerei nach Pierre de Lancre (1533–1630) zu schildern, einem Juristen, der zu Beginn des 17. Jahrhunderts im Baskenland Prozesse führte und seine Erfahrungen seit 1612 zu Papier brachte, insbesondere um seine Zeitgenossen von der Existenz einer teuflischen Sekte zu überzeugen; es gibt inzwischen genügend kritische Literatur, um das Phänomen der Hexenverfolgungen in der frühen Neuzeit und seine Hintergründe zu schildern.

Freiburg/Schweiz Kathrin Utz Tremp

Philipp Wälchli/Urs B. Leu/Christian Scheidegger/John D. Roth (Hg.). *Täufer und Reformierte im Disput. Texte des 17. Jahrhunderts über Verfolgung und Toleranz aus Zürich und Amsterdam*, Zug, Achius Verlag, 2010, 288 S.

Im Juni 2004 feierte die reformierte Kirche Zürich zusammen mit rund 200 Mennoniten und Amischen einen Versöhnungsgottesdienst im Grossmünster. Der Kirchenratspräsident Ruedi Reich sprach dabei sein Bedauern für das Geschehene aus und entschuldigte sich für die Verbrechen, welche die Reformierten an den Täufern begangen hatten. Er wies jedoch auf die gemeinsamen Wurzeln als Kinder der Reformation hin. Bei der Schipfe wurde ein Gedenkstein eingeweiht, der auch auf den letzten hingerichteten Täufer Hans Landis (1614) hinweist.

Das Zusammenleben zwischen Landeskirche und Täufertum war also stets von schweren Spannungen geprägt, von Hinrichtungen, Konfiskationen, Folter und Verhören. Das war indessen in Zürich nicht viel anders als in Bern, im Reich und in den katholischen Regionen. Heinrich Bullinger persönlich hat mit seiner im Jahre 1560 herausgekommene Schrift *Der Widertoeufferenursprung* die Verketzerung der Andersgläubigen bestätigt und vorangetrieben.

Während die Anfangsphase des Zürcher Täufertums gut erforscht ist, sind die Entwicklungen im 17. Jahrhundert weit weniger gut bekannt. Ein von Urs B. Leu und Christian Scheidegger herausgegebener Sammelband von 2007 hat indessen auf das Fortbestehen des Glaubens im konfessionellen Zeitalter hingewiesen. Die beiden Historiker gehören nun auch zum Herausgeberstab eines schönen, akribisch recherchierten und sorgfältig eingeleiteten Sammelbandes, welcher der Forschung eine Reihe bisher kaum bekannter Quellen zur Täufergeschichte präsentiert.

Das so genannte «Manifest», ein Zürcher Druck aus dem Jahre 1639, machte polemisch die offizielle Haltung der Landeskirche gegenüber den Täufern klar. Der Bericht war, «trotz aller Beteuerungen seiner Wahrhaftigkeit», aus heutiger Sicht eher «raffinierte Propaganda» (9). Neben den altbekannten Streitpunkten wie der Kindertaufe und der Reinheit der Lebensführung (Kirchenbann) standen in der Krisenzeit des Dreissigjährigen Krieges neue Fragen im Vordergrund: die Haltung zur Obrigkeit und der Kriegsdienst! Die Täufer lehnten sowohl Treueschwur (grundsätzliche Verweigerung des Eides) wie Waffentragen ab und galten daher namentlich in Kriegszeiten schnell als Landesverräter. Hier setzte das «Manifest» an, hier versprachen sich die Autoren Übereinstimmung mit der Bevölkerung, welche die Täufer immer wieder geschützt hatte, sich tolerant zeigte und sogar bei Verhaftungen intervenierte. Das «Manifest» nahm direkt Bezug zur Inhaftierung einer Täufergruppe in Oetenbach und auf die Flucht einiger Exponenten. Dies weist auf das bestehende Netzwerk von Täufern in der gesamten Deutschschweiz, ja in

Westeuropa hin. Im so genannten «Antimanifest», erschienen im Jahre 1645 in Amsterdam, nahmen die Täufer Stellung zu den Vorwürfen und berichtigten Unterstellungen.

Das ebenfalls edierte «Antmanifest» provozierte eine weitere zürcherische Stellungnahme, die nach 1645 geschriebene «Refutation». In ihren kommentierenden Passagen zeigen die Herausgeber sehr schön die mannigfaltigen Abhängigkeiten der Texte voneinander auf. Ihre philologischen Kenntnisse schützen sie dabei vor übereilten Schlüssen.

Sehr interessant ist auch der Hinweis auf eine undatierte, handschriftliche Abhandlung aus dem Elsass, die sich in der Zentralbibliothek Zürich findet. Der Autor plädierte für Toleranz in konfessionellen Dingen und listete in sieben Punkten auf, warum die Täufer von den Obrigkeiten verfolgt würden. Sie würden keinen Oberherrn anerkennen aber bei Wachstum der Gemeinden für Unruhen sorgen und andere Christen unterdrücken.

Vielleicht findet sich einmal Platz, auch dieses seltene Dokument zu edieren. Wie die Solidarität des «einfachen Volkes» beweist es, dass Toleranz auch im konfessionellen Zeitalter gelebt wurde und somit Bestandteil der christlichen Tradition ist.

Zürich Fabian Brändle

Anne-Charlott Trepp, *Von der Glückseligkeit alles zu wissen. Die Erforschung der Natur als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/New York, Campus, 2009, 544 S.

Mit dieser umfangreichen Arbeit zum Verhältnis von «Natur und Religion» in der Frühen Neuzeit legt die Historikerin Anne-Charlott Trepp die leicht überarbeitete Fassung ihrer Habilitationsschrift (Göttingen 2006) vor. Ins Zentrum ihrer Untersuchungen stellt sie drei unkonventionelle, gleichwohl einflussreiche Naturforscher des protestantischen Raums: Den Pfarrer und Dichter Johann Rist (1607–1667), die (Insekten-)Malerin Maria Sibylla Merian (1647–1717) und den bedeutenden Physikotheologen Friedrich Christian Lesser (1692–1754). Kontextualisiert werden diese drei Studien durch einleitende Ausführungen zur pietistischen und eschatologischen Vorstellungswelt der Zeit (26–77, darin das Beispiel Johann Arndt) sowie durch ein Scharnierkapitel zur physikotheologischen Bewegung (306–372, darin das Beispiel August Hermann Francke). «Zu keiner anderen Zeit waren ‹Natur und Religion› in der europäischen Geschichte so eng miteinander verbunden wie in der Frühen Neuzeit [...] Vor allem im Kontext alternativer und intensivierter Frömmigkeitsformen des Luthertums entwickelte sich «Natur» zu einem wesentlichen Medium individueller wie auch konfessionell-kollektiver Sinngebungen und Heilsbestrebungen.» (8) Indem Trepp solch enge Verbindungen von Frömmigkeit und Naturerfahrungen in der Frühen Neuzeit herausstellt, kann sie die gängige Grossthese einer «scientific revolution» (vgl. 12 u.ö.), einer grundsätzlichen Antithetik von Religion und neuzeitlicher Naturwissenschaft, in Frage stellen und durch differenziertere Modelle ersetzen. So zeigt sie beispielhaft anhand von Lesser, dass sich die neue mechanische Naturerklärung und der Glaube an einen Schöpfergott, an einen Gott als «Künstler», problemlos verbinden konnten (vgl. 426ff.).

Die «mikro-geschichtliche» (vgl. 21) Vorgehensweise Trepps bringt es mit sich, dass die Studien zu den drei Protagonisten sehr detailreich ausgefallen sind. Trepp verarbeitet eine Fülle an Material, teils auch bisher unerschlossene Archivalien. Gleichsam mit einem Mikroskop – einem der wichtigsten Hilfsmittel der Naturbeobachtung in der Frühen Neuzeit – richtet sie den Blick auf die untersuchten «Naturkündiger». Die beigegebenen Abbildungen und die umfangreichen Original-Zitate machen den Gedankengang anschaulich und nachvollziehbar. So wird man gleichsam durch Johann Rists Naturalienkabinett und Laboratorium geführt und vertraut gemacht mit seiner Praxis der Alchemie und ihrer theologischen Deutung. Maria Sibylla Merians wechselvolle religiöse Biographie, die sie u.a. in die Labadistengemeinde nach Wieuwerd und später auf eine Forschungsreise nach

Surinam führte, wird eng mit ihren Darstellungen der Insektenmetamorphose verknüpft. Gemäss Trepp fühlte sich Merian von der Insektenmetamorphose durch ein eminent religiöses Motiv angezogen, nämlich durch «die Idee der Wiedergeburt, die tatsächliche Erneuerung des Menschen, beginnend im Hier und Jetzt». (239) Um dies zu unterstreichen, lenkt Trepp den Blick auf Merians Umfeld in Nürnberg, den Nürnberger Blumenorden und die religiösen Erneuerungsbewegungen (241ff.). Friedrich Christian Lesser schliesslich wird als produktivster deutscher Physikotheologe in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts vorgestellt. Seine Schriften, zu denen u.a. eine Litho-, Insecto- oder Testaceo-Theologia zählen, werden als dezidiert theologische Arbeiten gedeutet. «Aufklärerisch-vernünftige Epistemologie und pietistisch vitale Gotteserfahrung greifen für Lesser bei der Erkundung der Natur ineinander.» (398f.) In diesem Kapitel über Lesser erfährt man auch Aufschlussreiches über die zeitgenössische Sammelleidenschaft und -systematik, über das zunehmende Interesse an «niederen» Geschöpfen wie Insekten oder über die strittige theologische Deutung des Donners.

Dieser Fülle an mikro-analytischen Aufsichten stellt Trepp verallgemeinernde Beobachtungen zur Seite, in denen sie bisherige, allzu lineare Deutungen naturwissenschaftlichen Fortschritts in Zweifel zieht. Die verbreiteten Säkularisierungstheorien (wie auch das «Konfessionalisierungsparadigma», 12f. und 474) beleuchtet sie kritisch. Das Verhältnis von Natur und Religion in der Frühen Neuzeit lasse sich «nicht mit den üblichen Säkularisierungsteleologismen begreifen, nach denen die Religion mit dem sogenannten ‹Aufstieg der neuen Wissenschaft› einen generellen Bedeutungsverlust erlitt, während die Natur mit steter Verwissenschaftlichung an religiöser Valenz verlor. Das Beziehungsgefüge zwischen Religion und Naturwissenschaft war deutlich komplexer» (468). Auch wenn Trepp auf quantifizierende wirkungsgeschichtliche Statistiken ganz verzichtet und die Frage nach der gesellschaftlichen Breitenwirkung der porträtierten «Naturwissenschaftler» letztlich offen bleiben muss, wird man ihrer Kritik an einer allzu flachen Säkularisierungsthese zustimmen. Diese Arbeit ist von einem religionsfreundlichen, man möchte sagen «religionsempathischen» Grundton getragen, wie er in der Wissenschaftsgeschichte wohl erst in den letzten Jahren vernehmbar wurde. Trepp verbindet auf souveräne Weise historische, theologische, naturwissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Einsichten. Sie löst in der Tat das Versprechen der «Transdisziplinarität» (24) ein. Auf diese Weise kann sie zeigen, dass lutherische Theologie der Frühen Neuzeit abseits des Mainstreams durchaus beides, das «Buch der Heiligen Schrift» und das «Buch der Natur», zu deuten und zu verbinden wusste.

Triesenberg (FL) Günther Boss

Albrecht Beutel/Volker Leppin/Udo Sträter/Markus Wriedt (Hg), *Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2010 (= Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 31), 394 S.

Das 18. Jahrhundert ist bekanntlich als das Jahrhundert der Aufklärung apostrophiert, auch wenn es bei weitem nicht nur das ist. Der vorliegende Sammelband weist dies deutlich auf und bietet einen guten Einblick v.a. in die protestantische Theologiegeschichte dieses Jahrhunderts mit Schwerpunkten im mittel- und norddeutschsprachigen Raum (siehe Ortsregister: Berlin, Göttingen, Halle, Leipzig).

Im Gesamt rückt im Besonderen I. die Beschäftigung sowie Auseinandersetzung mit der Bibel bzw. II. die Kirchen- bzw. Dogmengeschichte in den Mittelpunkt des Sammelwerkes, daneben sind III. Religionsfreiheit und Toleranz ein gewichtiger Schwerpunkt

und damit zusammenhängend die Enzyklopädien, sprich: die wissenschaftlichen Opera, charakteristisch für ihre Zeit im Versuch einer aufgeklärten und aufklärenden Zusammenschau. Die hier vorliegende Rezension versucht also in thematisch eigenen Blöcken vorzugehen, nicht das Inhaltverzeichnis zu reproduzieren.

I. Die Beschäftigung mit der Bibel und die Sicht auf sie als heiligee Schrift erfuhr in besagter Zeitspanne eine signifikante Transformation: Die Wertheimer-Bibelübersetzung von Johann Lorenz Schmidt von 1735 macht dies exemplarisch deutlich, die auf einen Litteralsinn abzielt und vor allem das Alte Testament so zu begreifen versucht, *quasi novum testamentum non daretur*: Trinitarische und messianische Aussagen fallen dabei weg, eine «Entchristologisierung des Alten Testaments wird vorgenommen» (vgl. den Beitrag von Andreas Straßberger, 23–53, v.a. 35, 48). Straßberger versucht aufzuzeigen, dass dies zwar in apologetischer Hinsicht auf pietistischem Hintergrund geschieht, diese Absicht aber wurde von der «theologischen Mobilmachung» und Erregung gegen Schmidt völlig aus dem Blick verloren. Auch Dirk Fleischer kommt auf die Wertheimer Bibel zurück, wenn er diese als Anstoss für das Werk des bekannten Reimarus behandelt, der in der Folge der Ablehung des traditionellen Weissagungs- und Wunderbeweises konsequent zwischen der Verkündigung Jesu und dem, was die Apostel daraus gemacht hätten, unterschied (Fleischer, 81). Eine rekonstruierende Denkfigur, die bis heute mächtig weiter wirkt. In Johann Salomo Semler fand Reimarus einen zeitgenössischen Kritiker, wiederum mit breiter Nachwirkung (86–92), wenn Semler z.B. den Gedanken des Adressatenbezug der biblischen Texte, das Vetorecht der Quellen oder diakritisch-genetisches Analysieren betonte. Volker Leppin, Klaus Fitschen und Christina Reuter beschäftigen sich damit, wie Bibel konkret verwendet, sozusagen praktisch ausserhalb der Gelehrtenwelt umgesetzt und verwertet wurde: In der Welt der Dramen (Leppin zu Friedrich und Meta Klopstock), der Schullehrerbibel von Dinter (Fitschen) und des Werkes «Pontius Pilatus» von Johann Caspar Lavater (Christina Reuter). Hier findet sich neben der Erwähnung des Aufklärers Albrecht von Haller (Rolf Schäfer, Aufgeklärte Religions- und Bildungspolitik im Herzogtum Oldenburg um 1800, 347–362) ein starker Schweiz-Bezug: Lavater hat in 4 Bänden von 1782–1785 seinen «Pontius Pilatus» herausgegeben. Diese «Bibel im Kleinen», positioniert rund um die Verurteilungsszene Jesu Christi, wird von Christina Reuter in einer Art vorläufigen Werkstattbericht analysiert – eine historisch-kritische Neuausgabe dieses Werkes Lavaters wird von der Autorin angekündigt. Apropos: Lavater, der versucht hat, mit seinem «Pontius Pilatus» für eine offene und gerechte Lesehaltung gegenüber der Bibel einzutreten, wurde diesbezüglich von Goethe wenig geschätzt.

II. Mit Kirchen- und Dogmengeschichte befassen sich in expliziter Weise Fleischer (Vom Nutzen der Kirchengeschichte im 18. Jahrhundert) und Christoph T. Beckmann (Was macht die Politik in der Dogmengeschichte?). Fleischer zeigt, wie die geschichtliche Betrachtung in die Gelehrsamkeit des 18. Jahrhunderts vermehrt Eingang findet, und dies zu einem klaren Zweck, nämlich dem lebensweltlichen Nutzen, v.a. beim verschiedene Positionen zusammen tragenden Ansatz des Prager katholischen Kirchenhistorikers Kaspar Royko (1744–1819). Fleischer schreibt: «Royko plädiert für eine kritische Theologie- und Dogmengeschichte. [...] Eine Umsetzung dieses Programms würde seiner Meinung nach die Dogmatik überflüssig machen [...]. Hier deutet sich also an, dass die Religions- und Kirchengeschichte zur theologischen Leitwissenschaft wird, wie es Zeichen des Historismus dann im 19. Jahrhundert Realität geworden ist.» (124). Auf eine weitere Akzentverschiebung dieser Epoche macht Beckmann aufmerksam: In der Dogmengeschichte des 18. Jahrhunderts rücken vermehrt die Menschen als Handelnde in den Mittelpunkt der Betrachtung, die politische Geschichte (v.a. in der Reformationszeit) findet gezielte Beobachtung sowie die Umgebungsfaktoren dogmatischer Theoriebildung in der jeweiligen Zeit stärker fokussiert werden.

III. Den thematischen Hauptblock bildet, obwohl ein solcher nicht benannt ist, die facettenreiche Beschäftigung mit Fragen der Toleranz bzw. Religionsfreiheit. Hier gibt es einerseits allgemein-historische Überblicke, z.B. von Michael Maurer zu England, Schottland und Irland, mehr systematisch ausgerichtete von Hans Martin Müller oder Christian Weidemann zu Kant (der sehr instruktiv und gut lesbar ist!), sowie andererseits zu rechtlich-politischen Überlegungen, die diese Zeit in besonderem Masse beschäftigten (z.B. der Aushöhlung der Häresievorstellung bzw. des Ketzerrechts in Halle, dargestellt von Voigt-Goy, 183–196).

Hervorzuheben ist in den Augen des Rezensenten der Beitrag von Andreas Urs Sommer, der in einer mikrologischen Studie – im Gegensatz zu vielen anderen Beiträgen nahe an einer bestimmten Quelle – ein komplexes theologisches Problem verhandelt. Der politische Augustinismus unter gallikanischen Vorzeichen wird bloss gestellt: In einem Brennpunkt, nämlich dem einer Bildbeschreibung aus der Kulturmetropole Paris Mitte des 18. Jahrhunderts, es handelt sich um ein Bild Vanloos des hl. Augustinus im «Kampf gegen die Donatisten» wird die Anklage der Intoleranz ersichtlich – ein spannender, philologisch-quellenkritischer und gelehrsamer Beitrag! Daneben ist v.a. auch die Reiseliteratur der Aufklärungszeit hervorzuheben, in der Religion und Kultur eine grosse Rolle spielen. In dieser Art von Literatur komplementieren sich Eigen- und Fremdwahrnehmung in markanter Weise. In einem Beitrag kommt Österreich bzw. Wien zu Zeiten des Vormärz, also schon Mitte des 19. Jahrhunderts, unter die Lupe (in den Augen eines amerikanischen Lutheraners, der sich vom religiös-politischen System des bereisten Landes abhebt und es konterkariert, im Speziellen über die Schilderung der Fronleichnamsprozession in der Donaumetropole), ein anderes Mal wird Preussen in einer Art aufgeklärt-idealistischen Selbstdarstellung bereist bzw. dargestellt: Hier spielen Konfessions- und Religionsgrenzen keine Rolle mehr... die Jüdin isst gut aufgeklärt sogar Wurst. (Ulrich Dreesman, Aufklärung auf Reisen, 289–298)

Es können an dieser Stelle leider nicht alle Beiträge dargestellt werden. Insgesamt hätte der Band vielleicht gewonnen, wenn er in sich etwas dialogischer konzipiert worden wäre, d.h. wenn mehr Querverweise (wie etwa auf 253 in Bezug auf Bayle durchaus geschehen) gesetzt worden wären. Zusammenfassungen bzw. Key-Words am Ende der verschiedenen Beiträge hätten ein formal gelungenes Werk zudem abrunden können, in der Danksagung gleich zu Beginn erachtet der Rezensent den vorletzten Satz als tendentiell «herablassend».

Freiburg/Schweiz David Neuhold

Catherine Santschi, *Eremiten in Tirol und Vorarlberg*, Brixen, Verlag A. Weger, 2010, 162 S.

Mit dem vorliegenden Bändchen legt die Autorin, langjährige Genfer Staatsarchivarin, die Früchte ihrer Beschäftigung mit dem Reklusentum in unseren östlichen Nachbarregionen vor. Wie stark sie von ihrem Thema fasziniert ist, hat sich auch in den zahlreichen Photographien niedergeschlagen, die sie zum reich bebilderten Band selbst beigetragen hat und die zeigen, dass sie ihren Untersuchungsgegenstand buchstäblich «erwandert» hat. Aus dem Gesagten geht hervor, dass sich das Büchlein an einen breiteren Leserkreis richtet, ohne jedoch Abstriche an den wissenschaftlichen Usus zu machen, da es mit einem Anmerkungsapparat – jedoch keinem Register – versehen ist. Der Schrift lässt sich entnehmen, dass das Eremitenwesen ein Phänomen der «longue durée» ist, das in der Neuzeit eine eigentliche Blüte erlebte, die sich im 17. und 18. Jahrhundert in zahlreichen Neugründungen äusserte. Gleichzeitig begegnete man den zahlreicher werdenden Einsiedlern

seitens der weltlichen und kirchlichen Autoritäten mit nicht geringem Misstrauen. Die Eremiten wurden reguliert, in Kongregationen zusammengefasst und regelmässig visitiert, um zu verhindern, dass sich diese in ihrer Mehrheit wohl tatsächlich heilsmässig lebenden Laien (!) der Kontrolle durch die kirchliche Hierarchie entzogen. Die Regierung Kaiser Josefs II. versetzte dem Reklusentum einen schweren Schlag, von dem es sich nicht mehr erholen sollte, da die Eremiten unter die von Josef II. im Dezember 1781 verfügte Abschaffung der kontemplativen Orden fielen, deren Fortbestehen mangels eines offenbaren Gemeinnutzens als überflüssig erachtet wurde. Bei den im 19. und 20. Jahrhundert im Untersuchungsraum nachweisbaren Einsiedlern handelte es sich um Einzelfälle. Catherine Santschis Bändchen bringt seinen Lesern eine heute weitgehend verschwundene Lebensform näher, wobei ihm eine grössere sprachliche Sorgfalt zu wünschen gewesen wäre. In der Einführung dankt die Westschweizer Verfasserin ihren «Mitarbeiterinnen und Freundinnen», die ihr bei der deutschen Fassung behilflich gewesen waren, und einer Übersetzerin – nötig gewesen wäre indes ein professionelles Lektorat, dass die zahlreichen sprachlichen Unbedarftheiten, die es hier nicht weiter auszubreiten lohnt, korrigiert hätte.

Solothurn Georg Modestin

Gottfried Eugen Kreuz, Gaspar Brusch, Iter Anasianum. Ein Spazierritt durch Oberösterreich 1552, Wien, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008 (= Wiener Studien, Beihefte, Bd. 31 / Arbeiten zur Mittel- und Neulateinischen Philologie, Bd. 9), 146 S.

Ein junger Mann steigt aufs Pferd und reitet von Linz nach Ennes und zurück. Er sucht u.a. ein Nonnenkloster auf und redet sich in Rage über die Verlogenheit und sexuelle Freizügigkeit der Insassen (obwohl er höchstwahrscheinlich kaum Zutritt zum Kloster Pulgarn bekam, um das es geht). Wen soll das interessieren? Philologen, z.B., wenn sie sich mit dem Humanisten Caspar (Gaspar) Brusch (1518 – ermordet 1557) und dessen dichterischer Beschreibung jenes «Spazierrittes» beschäftigen, aber auch viele andere Leser, die das 16. Jahrhudert näher kennen lernen möchten. Die 205 Hexameter des *Iter Anasianum* («Ausflug nach Enns»), die über eine komplizierte Überlieferungsgeschichte verfügen, werden von Gottfried Eugen Kreuz ediert, übersetzt (52–62 bzw. 62–66) und ausführlich kommentiert (67–116). Man könnte sich fragen: ob sich die Mühe lohnt, soviel Seiten so wenigen Versen zu widmen. Die Antwort auf diese Frage muss doppelt positiv ausfallen. Zum einen hält der Leser dieser Arbeit eine grundgelehrte Publikation in den Händen, in der alle Register der philologischen und historischen Disziplinen gezogen werden, um einen fundierten Zugang zu einem Text aus der Mitte des 16. Jahrhunderts zu ermöglichen. Zum anderen macht Kreuz zu Recht auf die Gestalt des Bruschius aufmerksam, dessen Leben und Werk nur wenige Studien gewidmet sind. Der im damaligen Königreich Böhmen geboren Bruschius gehört jener Generation von gut ausgebildeten Intellektuellen an, welche nicht mehr um den Humanismus kämpfen musste, sondern die definitive, auch institutionelle Verfestigung humanistischer Ideale erlebte. Einige kamen in Schulen und Universitäten unter und genossen dort ihre Pfründen; Leute wie Bruschius oder Caspar Stiblin mussten sich unter tausend Schwierigkeiten durchschlagen. Der Protestant Bruschius wurde zwar vom Papst mit der Würde eines *comes platinus* geehrt und erlangte gar 1541 die Dichterkrone, die ihm Kaiser Karl V. in Regensburg aushändigte; er führte jedoch ein unsicheres und unstetes Leben mit Schwerpunkt in Süddeutschland und der Schweiz (Beat Rudolf Jenny hat seine Beziehungen zur Schweiz ausführlich behandelt), biederte sich an bei Äbten, Fürsten und Reformatoren zugleich, verwickelte sich in zwie-

lichtige Geschäfte – und schrieb unaufhörlich lateinische Verse. Es ist erfrischend, wie Kreuz mit seinem Helden umgeht. Ironisch distanziert, verfällt er nicht der Versuchung, aus Bruschius einen glanzvollen Helden der *studia humanitatis* seiner Zeit zu machen. Er stellt ihn als einen Journalisten *ante litteram* dar, der das Lob dessen singt, der ihn gerade ernährt – egal, ob er katholischer Kirchenfürst oder räuberischer Adliger ist (zu den interessantesten Teilen dieser Publikation gehört die Darstellung der propagandistischen Tätigkeit des Bruschius für den berüchtigten Markgrafen Albrecht Alcibiades). Kreuz entwirft somit auch ein buntes Panorama der Zeit. Das ist nicht das geringste Verdienst dieser ausgezeichneten Publikation.

Erlangen Michele C. Ferrari

Julie Peakman (Hg.), *Sexual Perversions, 1670–1890*, London, palgrave macmillan, 2009, 291 S.

Perversion ist keine Kategorie, mit der sich historisch orientierte Forschung bislang ausgiebiger beschäftigt hätte. Das hat sicher nicht nur Gründe der Pikanterie. Schon als sich vor rund zwanzig Jahren eine deutsch-französische Arbeitsgruppe von Literaturwissenschaftlern in Greifswald mit *Sexuelle[n] Perversionen im Mittelalter* (Wodan Bd. 46, 1994) auseinandersetzte, wurde ein Problem deutlich, das sich in ganz besonderem Masse bei der Beschäftigung mit der Vor- oder eben der im vorliegenden Band thematisierten Frühmoderne ergibt: es wird dabei nämlich ein Konzept historisiert, das im Grunde erst in der Wiegenzeit der Sexualpathologie, in den späteren 1890er Jahren also, formuliert wird. Dennoch hat man zu allen Zeiten gewisse Formen der Sexualität und Erotik als deviant, abnorm, übertrieben oder anderweitig anstössig empfunden. Jener Zeit, in der in Europa die Bindekraft moraltheologischer Sexualitätskonzepte (wie den Sünden «wider die Natur») ebenso nachliess wie die gesetzgeberische Regulation, wendet sich nun also dieser Sammelband zu.

Geographisch fokussiert der Band dabei merklich auf Grossbritannien sowie dessen kolonialer Vergangenheit. So befassen sich etwa Pashmina Murthy und Sandra Adams in den beiden letzten Beiträgen des Bandes mit dem britisch-kolonialen Blick auf die indische und chinesische Sexualität. An diesen wie auch an anderen Beiträgen des Bandes wird wieder deutlich, dass der Begriff «Perversion» von den Beiträger(inne)n durchaus weit ausgelegt wird. Während nämlich Murthy die Perversion einer nicht bloss metaphorisch sexualisierten Sicht auf Gesellschaft am Beispiel des im kolonialen Diskurs feminisierten Bengalimannes betrachtet, untersucht Adams ein im engeren, nämlich später von Sexologen als «pervers» pathologisiertes Phänomen: den Fussfetisch, den man in der traditionellen Form der chinesischen Lotosfüsse zu erblicken glaubte. Weitere Untersuchungsfelder, die von den Beiträger(inne)n behandelt werden, sind etwa cross-dressing, gleichgeschlechtliche Sexualität, Pädophilie, Flagellation, Vergewaltigung, Nekrophilie und unterschiedliche Formen der Effeminisierung von Männern bzw. Maskulinisierung von Frauen. Immer wieder spielt auch Pornographie eine Rolle in einzelnen Beiträgen.

Der Band wird eingeleitet durch einen ausführlichen und sehr belesenen Rundumblick «Sexual Perversion in History» (1–45) der Herausgeberin. Peakman ist bereits zuvor und auch seit Erscheinen dieses Band mit einer Vielzahl von Arbeiten der Sexualitätsgeschichte hervorgetreten. Dass dabei für ihre treueren Leser hier und da Bekanntes aufscheint, liegt dadurch auf der Hand. Jedenfalls aber liefert diese Einleitung eine sehr dienliche Klammer, um die im Einzelnen ja sehr weit gestreuten Beiträge beieinander zu halten.

Insgesamt bietet der Band eine Menge interessanter Perspektiven auf die Verurteilung sexueller Praktiken und erotischer Repräsentationen während einer für die europäische Sexualitätsgeschichte wichtigen Epoche. Der «kontrollierte Anachronismus», ein Konzept heranzuziehen, das doch eigentlich erst in den Folgejahrzehnten um 1900 entwickelt wird, geht freilich nur zum Teil auf. Gern hätte man expliziter erfahren, welche Entwicklungen in den rund zweihundert Jahren, die der Sammelband abzudecken sucht, den Sexologen des ausgehenden 19. Jahrhunderts den Weg hin zu ihrem neuen Konzept «Perversion» geebnet haben. Für diese wichtige und spannende Frage kann man aus den einzelnen Beiträgen manches Material ziehen – die Antwort wird aber beflissentlich dem Leser selbst überlassen. Man kann das natürlich mit gutem Recht auch positiv wenden: ein lesenswerter Anfang ist gemacht. Jetzt müsste darauf allerdings – vermutlich besser monographisch als durch weitere Sammelbände – auch systematisch aufgebaut werden.

Bielefeld Hiram Kümper

Johannes Dillinger/Jürgen Michael Schmidt/Dieter R. Bauer (Hg.), *Hexenprozess und Staatsbildung. Witch-Trials and State-Building*, Bielefeld, Verlag für Regionalgeschichte, 2008 (= Hexenforschung, Bd. 12), VIII+350 S.

Die anzuzeigende Kollektivpublikation, die im Kern auf eine bereits 2002 an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart abgehaltene, hochkarätig besetzte Tagung zurückgeht, ist einer in der neueren Hexenforschung rege diskutierten Fragestellung gewidmet. Dabei besteht ein breiter Konsens, was die Grundannahme bezüglich des Themas betrifft: War man Ende der 1970er Jahre noch davon ausgegangen, dass ein sich modernisierender frühneuzeitlicher Staat im Zuge seiner Zentralisierung zur Hexenverfolgung griff, um lokale Partikularismen einzuebnen – die hier verkürzt wiedergegebene «Akkulturationstheorie» ist unauflöslich mit Robert Muchembled verbunden –, so hat sich in heutiger Zeit die Ansicht durchgesetzt, dass Hexenverfolgungen weniger das Proprium eines starken Staates waren, sondern vielmehr Anzeichen für die Schwäche staatlicher Strukturen. Starke, zentralisierte Monarchien – das Paradebeispiel ist Frankreich – erwiesen sich als tendenziell verfolgungsarm; eine hohe Verfolgungsintensität kannte hingegen das Reich mit seiner herrschaftlichen Zersplitterung und seinen ungezählten Klein- und Kleinstherrschaften.

Dieser Sachverhalt erfährt nun im vorliegenden Sammelband eine vertiefte Diskussion: Nach den einleitenden Überlegungen von Johannes Dillinger zu Hexerei und entstehender Staatlichkeit stellt sich der Mediävist Richard Kieckhefer der Frage nach der Rolle der weltlichen Verfolgungsinstanzen in den frühen, d. h. spätmittelalterlichen, Hexenprozessen. In diesem Zusammenhang weist er auf das scheinbare Paradox hin, dass in den 1430er Jahren der weltliche Hexenrichter Claude Tholosan sowie – rund ein halbes Jahrhundert später – der Dominikaner Heinrich Kramer (Letzterer im berühmt-berüchtigten *Hexenhammer*) die weltlichen Obrigkeiten zur Verfolgung von Hexen aufriefen, obwohl zu diesem Zeitpunkt säkulare Gerichte bereits mit der Repression angeblicher Teufelsbündlern befasst waren. Kieckhefer versucht, diesen vordergründigen Widerspruch auszuräumen, indem er auf die persönliche Motivation der beiden Verfolger und Traktatautoren verweist: «They were not arguing that secular judges could act against witches: secular courts already were doing so, apparently without significant qualms or opposition. But they were attempting to motivate these judges to emulate their own proactive manner of prosecution» (38). Lässt sich dieser Erklärung für den «Wanderinquisitor» Kramer, der für die von ihm initiierten Verfolgungen immer wieder um die Unterstützung der geistlichen und weltlichen Herrschaftsträger nachsuchen musste, zustimmen, so wird man

im Fall von Tholosan wohl dessen politisches Umfeld stärker in Betracht ziehen müssen, namentlich die gewollte herrschaftliche Durchdringung des Gerichtswesens im Delphinat, in dem Tholosan tätig war, durch die französische Krone.

Eine schöne Illustration für die angesprochene These, wonach Hexenverfolgungen ein Zeichen staatlicher Schwäche waren, bieten die kontrastierenden Exempel England und Schottland, die von James A. Sharpe bzw. Brian P. Levack beleuchtet werden: Während es der englischen Monarchie gelang, mittels zentralisierter Justizorgane die Zahl der Hexenfälle vergleichweise niedrig zu halten (die mit den Namen von Matthew Hopkins und John Stearne verbundene Hexenpanik in Ostengland in den Jahren 1645–1647 bestätigt insofern die Regel, als infolge des Bürgerkrieges die Zentralgewalt geschwächt und die regelmässigen Tourneen der mobilen Assizenrichter unterbrochen waren), führte die in Schottland übliche Delegation von Justizrechten an untergeordnete Stellen zu einer weitaus höheren Verurteilungsrate («This practice of authorizing witchcraft trials by local commissioners had devastating consequences for accused witches», 88). Weitere Falluntersuchungen betreffen Spanien (Iris Gareis), wo die Inquisition als kirchliche und königliche Doppelbehörde die Hexenverfolgungen zu monopolisieren suchte, Flandern (Jos Monballyu), wo der Provinzialjustizrat gegenüber den untergeordneten Gerichten auf die Einhaltung ordentlicher Verfahren pochte, Russland (William F. Ryan), dessen Entwicklung sich ausserhalb westeuropäischer Modelle bewegte, sowie verschiedene deutsche Reichsterritorien, die von Jürgen Michael Schmidt, Martin Zürn, Rita Voltmer und Robert Walinski-Kiehl vorgestellt werden.

Jürgen Michael Schmidt liefert am Beispiel von Südwestdeutschland, das sich insofern in besonderem Masse für eine Betrachtung anbietet, als es zu den Reichsgebieten mit der grössten territorialen Zersplitterung zählte, einen kompendiumsartigen Beitrag mit den Schwerpunkten Württemberg und Kurpfalz. Die beiden protestantischen Fürstentümer gehörten zu den grösseren Territorien im Untersuchungsgebiet, wobei sie sich «mit ihrer fortgeschrittenen territorialen Staatlichkeit in Bezug auf die Hexenverfolgung ähnlich verhielten wie die grossen europäischen Nationalstaaten: Sie bremsten oder beendeten die Verfolgungen» (153). Gleichsam das Gegenmodell dazu bietet Martin Zürn mit seinen Überlegungen zu den oberschwäbischen Hexenprozessen in einem herrschaftstopographisch völlig zerklüfteten Umfeld, das von kleinsträumigen, «kryptostaatlichen» Verhältnissen geprägt war. Auch da bewahrheitet sich die Faustregel, dass die Verfolgungsintensität dort am höchsten war, wo lokale Gerichtsherren um den Bestand ihrer Justizrechte kämpften. Im Gegensatz dazu wurde «im österreichischen Herrschaftsbereich mit Hexenprozessen relativ behutsam umgegangen». Das «Verlangen der oberösterreichischen Regierung, das regionale Justizwesen zu beaufsichtigen und Hexenjagden zu begrenzen, endete aber dort, wo man loyalen Vasallen die eigenständige Blutjustiz gestatten musste» (197). Rita Voltmer, die zweifellos beste Kennerin des Hexenphänomens im Rhein-Maas-Mosel-Raum, thematisiert in ihrem Aufsatz die Erscheinung der auf privater Basis gemeindlich organisierten Klagekonsortien, die belastende Aussagen gegen missliebige Personen sammelten und Prozesse anstiessen. Der «Erfolg» dieser Ausschüsse mass sich daran, wie weit die amtlichen Justizorgane und Gerichtsherren mit ihnen kollaborierten. Im Gegenzug auf diese Sicht «von unten» lenkt Robert Walinski-Kiehl den Blick auf die Spitze der politischen Pyramide, wo er am Beispiel der fränkischen Fürstbistümer Bamberg und Würzburg den Verfolgungseifer der örtlichen Fürstbischöfe unterstreicht («Throughout Catholic Germany, witch-persecutions were more likely to occur in those states that were governed by especially virtuous princes who were imbued with an intense reforming mission», 253).

Mit den theoretischen Grundlagen der Hexenverfolgungen beschäftigen sich Claudia Opitz, welche die Gemeinsamkeiten zwischen Jean Bodin, dem Staatstheoretiker, und Jean Bodin, dem Dämonologen, nachzeichnet, und Stuart Clark. Letzterer geht die Hexen-

verfolgung aus der entgegengesetzten Richtung an, indem er nicht den Standpunkt des Hexenverfolgers einnimmt, sondern auf Seiten der Skeptiker den Berührungspunkten zwischen Staatstheorie und skeptischem Hexereidiskurs nachspürt. Nur tangential zum Thema des Bandes steht Sabine Doering-Manteuffel mit ihrem Beitrag zum aufklärerischen Pressewesen, das für eine Welt steht, in der «Hexenvorstellungen und Hexenprozesse [...] keinen Platz» hatten (301). Dass die damit angesprochene schrittweise Marginalisierung des Hexenglaubens keine allgemeine Gültigkeit hat, zeigt der Aufsatz von Johannes Harnischfeger zu Hexereiverdächtigungen und der damit einhergehenden Gewalt im zeitgenössischen Afrika.

Den Schlusspunkt zu diesem gehaltvollen Band, um den in Zukunft niemand herumkommen wird, der sich mit den politischen Hintergründen der Hexenverfolgungen beschäftigt, setzt Wolfgang Behringer, der das Hexenwesen im Sinn eines Versuchs in den Bezugsrahmen der Modernisierungstheorie stellt und zum Schluss kommt, dass sich Theorien «ab einem gewissen Abstraktionsgrad [...] kaum mehr widerlegen» lassen. «Leider lassen sie sich auch kaum mehr belegen» (331–332), so dass sich der Blick, so unsere Folgerung, wiederum konkreten Menschen und dem von ihnen Erlebten zuwendet.

Solothurn Georg Modestin

Thomas Lau, *«Stiefbrüder». Nation und Konfession in der Schweiz und in Europa (1656–1712)*, Köln, Böhlau, 2008, 555 S.

Die Studie untersucht den Einfluss sakraler Gemeinschaftskonzepte auf die Genese des europäischen Nationalismus. Angesichts der ausgeprägten Konfessionalisierung der eidgenössischen Politik seit dem späten 16. Jh. bietet sich die Schweiz als Gegenstand einer Fallstudie zu diesem Thema an. Mit einem Schwerpunkt auf der Zeit vom Ersten zum Zweiten Villmerger Krieg behandelt die Untersuchung von Thomas Lau die Entwicklung von Bildern kollektiver Identität in der schweizerischen Eidgenossenschaft zwischen der Mitte des 16. und dem ersten Viertel des 18. Jh. Ausgangspunkt bilden humanistische Darstellungen der Eidgenossenschaft als Abstammungsgemeinschaft; Fluchtpunkte sind die gelegentliche Verwendung der Helvetia als säkulare Landespatronin und Verkörperung eines eidgenössischen Tugendkatalogs, die Begründung eines eidgenössischen Charakters in Landschaft und Klima, sowie die aus dem republikanischen Selbstverständnis, die auch eine Wertegemeinschaft impliziert, geschöpfte Identität.

Der Gang der Untersuchung vom Ausgangspunkt zum Ziel erfolgt in zwei grossen Schritten. Im ersten Teil wird die Konfessionalisierung der eidgenössischen Politik seit dem letzten Viertel des 16. Jh. dargestellt. Da sich der jeweils anderen Seite vorwerfen liess, sie habe den Glauben der Väter verlassen, implizierte die Glaubensspaltung das Zerbrechen der kollektiven Identität als Abstammungsgemeinschaft. An deren Stelle entwickelten sich im Zuge der Konfessionalisierung auch der Glaubenspraxis starke konfessionsspezifische kollektive Identitäten. Maria und Carlo Borromeo entwickelten sich zu Landespatronen der katholischen Eidgenossenschaft; Vernetzung mit anderen evangelischen Obrigkeiten und Buss- und Bettage schufen auch auf evangelischer Seite eine eigene Identität. Umgekehrt zerbrach überkonfessionelle Kommunikation sowohl auf der informellen Ebene (gut dargestellt anhand des Bäderbetriebs in Baden) als auch in institutioneller Hinsicht: Konfessionelle Treffen unterhalb der Tagsatzung, vor allem der V katholischen Orte und der IV evangelischen Städte, nahmen an quantitativer Bedeutung zu und liessen die Bedeutung der gesamteidgenössischen Tagsatzung zurück gehen. Durch den Goldenen Bund (1586) der katholischen Orte sowie weitere Sonderbündnisse wurde die konfessionelle Trennung institutionalisiert. Einen Höhepunkt

erfuhr die Konfessionalisierung eidgenössischer Politik im Ersten Villmerger Krieg (1656). Aus der Abstammungsgemeinschaft waren Stiefbrüder geworden.

Der zweite Teil der Untersuchung ist mit «Rekonstruktion der Nation» betitelt und verfolgt damit die Wege, über die nach der Mitte des 17. Jh. jenseits der konfessionellen Spaltung neue Formen der kollektiven Identität konstruiert wurden. Zunächst wird die bekannte Lehrmeinung bestätigt, dass das französische Bündnis über mehrere Jahrzehnte zentral für den eidgenössischen Zusammenhalt war. Darüber hinaus erwuchs aus der engen Beziehung zu Frankreich die Gefahr, als gallischer Seitenstamm in einer inferioren Abhängigkeitsstellung in das von der französischen Krone propagierte Bild kollektiver Gemeinschaft integriert zu werden. Entsprechend waren seit dem letzten Viertel des 17. Jh. die Bemühungen von Gesandten der antifranzösischen Mächte zur Gewinnung der Eidgenossenschaft für ihr Anliegen auch von Angeboten einer alternativen kollektiven Identität begleitet. Die Darstellung des Sonnenkönigs als säkularisierter Antichrist bot das Potential der Identitätsschaffung über die Konstruktion von Alterität. Darüber hinaus wurden auch positive Angebote entwickelt, unter denen das Konzept der souveränen Republik besonders herausragt.

Vor dem Hintergrund der Hugenottenverfolgung wurde die antifranzösische Propaganda in den evangelischen Orten lebhaft rezipiert. Darüber hinaus bot vor allem die Aneignung des niederländischen Republikanismus einen Anknüpfungspunkt für Ansätze eines säkularen kollektiven Selbstverständnisses im eingangs beschriebenen Sinn.

Allerdings blieben diese Ansätze schwach beziehungsweise beschränkten sich auf die Entwicklung eines einzelörtischen Republikanismus. Dies erklärt, weshalb der schwelende Herrschaftskonflikt im Toggenburg sich im Zweiten Villmerger Krieg schlussendlich wieder zu einem Konflikt zwischen den Konfessionsparteien wendete. Die Niederlage der katholischen Seite führte zu einer nachhaltigen Verschiebung des eidgenössischen Machtgleichgewichts sowie dazu, dass die Entwicklung einer schweizerischen kollektiven Identität in einer langen Folgezeit in erster Linie von den evangelischen Orten getragen wurde.

Es bleibt unklar, wieweit diese Geschichte einen Beitrag zum Verständnis der Entstehung des modernen Nationalismus leistet. «Waren die eidgenössische Nation und ihre Republik das, was Nipperday ‹Letztwerte› nennt?» Diese von Lau zwischendurch (398) rhetorisch gestellte, aber letztlich zentrale Frage dürfte wohl zu verneinen sein. Es bliebe dann zu klären, welche Funktion und Relevanz dem Image der Nation im frühen 18. Jh. zukam. Vor dem Hintergrund des zuletzt erwähnten Verlaufs des Toggenburger Konflikts würde man ihm bestenfalls ephemere Bedeutung zuweisen; kollektive politische Identität war in dieser Ära in erster Linie auf der Ebene der einzelnen Orte angesiedelt.

Die Wertung des dargebotenen Materials wird auch dadurch nicht erleichtert, dass der Autor in der umfangreichen Einleitung zwar einen rasenden Galopp durch die Literatur zum Nationalismus-Begriff absolviert, die eigene Arbeit aber nicht daran rückbindet. Auch wird der Untersuchungsplan nirgendwo entfaltet. Die im Titel erfolgte zeitliche Eingrenzung 1656–1712 wird weder begründet noch im Untersuchungsgang umgesetzt. Schliesslich müsste die grosse Bedeutung des Konfessionalismus in der Fragestellung eigentlich auch zu einer Auseinandersetzung mit dem Konzept der Konfessionalisierung motivieren. So liesse sich das Argument vorstellen, die Aufwertung universalistischer Elemente in der Glaubenspraxis beider Konfessionen, auf katholischer Seite etwa in Gestalt marianischer und christozentrischer Frömmigkeitsäusserungen, auf Kosten lokal ausgerichteter Formen der Glaubenspraxis habe die Grundlage für universalistische, von lokalen und regionalen Gemeinschaften abgelösten Konzepten der kollektiven Identität gelegt. In der Eidgenossenschaft war dies bestenfalls mit Bezug auf die säkularisierte Helvetia der Fall. In den Villmerger Konflikten bemühten die Protagonisten dagegen staatsrechtliche Argumente zur Legitimierung ihrer Positionen gerade jenseits konfessioneller Interessen, und wie erwähnt stellte der säkulare Republikanismus eine wichtige Grundla-

ge für Ansätze eines neuen kollektiven Selbstverständnisses an der Wende zum 18. Jh. dar. Aus Sicht des Rezensenten zeigt somit die Studie, dass das konfessionelle Zeitalter nur in geringem Ausmass einen Beitrag zur Entwicklung von Images kollektiver Identität in der Ära danach geleistet hat.

Der Wert der Studie liegt vor diesem Hintergrund vor allem in der Darstellung eines beeindruckend breiten Materials, das aus zahlreichen verschiedenen Archiven und Sammlungen gewonnen wurde, zur eidgenössischen Geschichte des 17. und frühen 18. Jh. Besonders beeindruckt hat den Schreibenden die Darstellung des Ersten Villmerger Kriegs, weniger diejenige des Zweiten Villmerger Kriegs – da werden das Verhältnis des Toggenburgs und des Orts Schwyz zum St. Galler Abt nicht präzise dargestellt, und Wattwil wird zu Wädenswil verschrieben. Trotz der Fülle an einschlägigem Material bleiben aber Gesamtaussagen zur gesellschaftlichen Entwicklung der Schweiz in der untersuchten Zeit unklar: Die unterschiedliche Rezeption äusserer Einflüsse in katholischen und evangelischen Orten führt Lau auf wirtschaftlichen Strukturwandel zurück, der Elitendifferenzierung, vor allem in den Inneren Orten eine Krise von Klientelverbänden bewirkt haben soll (369f., 388f.). Diese eher jargonhaft vorgetragenen Aussagen werden kaum empirisch unterfüttert. Die Studie zeigt somit auch zahlreiche Forschungsdesiderate zur Schweizer Geschichte des 17. Jh. auf.

Münster i. W. Ulrich Pfister

Lorenzo Planzi, *Luigi Sturzo e il Cantone Ticino. La terra che gli diede voce sfidando il fascismo (1929–1947)*, Locarno, Armando Dadò Editore, 2011, 417 p.

Con il suo bel libro Lorenzo Planzi non solo ci aiuta ad approfondire il pensiero democratico e l'impegno antifascista del fondatore del Partito Popolare Italiano, don Luigi Sturzo. Ci offre anche un quadro inedito del Ticino degli anni Trenta e primi anni Quaranta, analizzando nei dettagli – finora poco conosciuti – i contatti che il prete siciliano intrattenne per oltre un decennio con alcuni giornalisti e sacerdoti ticinesi avversi al regime mussoliniano.

Lo studio si compone essenzialmente di tre parti e di una ricca appendice. Nella prima parte Lorenzo Planzi ripercorre brevemente il percorso biografico di Luigi Sturzo, fornendoci anche delle linee di interpretazione della difficile situazione mondiale e della società ticinese degli anni 1930–40. Una società oscillante tra la condanna del regime fascista, da un lato, e la paura di compromettere le buone relazioni economiche e diplomatiche con il vicino d'oltralpe, dall'altro. Una politica che rispecchia quella ufficiale portata avanti da Berna e in particolare dal consigliere federale Giuseppe Motta. Diversificate appaiono anche le reazioni del mondo cattolico ticinese e della sua stampa di fronte al fascismo. Alla posizione spesso «indulgente» del *Giornale del Popolo*, si contrappone quella decisamente contraria del quotidiano del partito conservatore *Popolo e Libertà*. In una seconda parte, grazie all'analisi di un ricco fondo epistolare e di documenti provenienti da vari archivi, l'autore approfondisce i rapporti tra Luigi Sturzo ed alcuni esponenti del mondo cattolico ticinese. E' soprattutto fra i sacerdoti, che il prete di Caltagirone trova in Ticino i più importanti sostenitori del suo pensiero e della sua opera. Il primo contatto espistolare documentato (dal 1933), don Sturzo lo intrattiene infatti con don Giuseppe Daldini, parroco di Frasco in Val Verzasca. Questi fungerà da importante canale di comunicazione clandestino tra il prete siciliano e i popolari rimasti in Italia, facendo anche da tramite con il quotidiano conservatore *Popolo e Libertà*. Il suo direttore, don Francesco Alberti, si rivelerà per il sacerdote di Caltagirone un amico sincero e un importante alleato nella lotta antifascista. Più di una volta, infatti, egli dovrà difendere la pubblicazione degli articoli di Sturzo e la libertà di espressione del suo giornale da attacchi provenienti non solo dal

mondo politico (svizzero e italiano), ma anche da ambienti clericali benevoli verso il regime di Mussolini. Alla morte di don Alberti (1939), è ancora un prete, l'esule valtellinese Giovanni Gatti, che propone a Sturzo di farsi da intermediario con la nuova redazione del giornale conservatore. A causa dell'inasprirsi della situazione internazionale e della linea redazionale «più prudente» portata avanti dall'avvocato Giovanni Regazzoni, la pubblicazione dei contributi sturziani si fà sempre più difficile, pur continuando fino al 1940. Tra il 1939 e il 1940 Luigi Sturzo collabora anche con *Il Lavoro*, l'organo dell'Organizzazione Cristiano Sociale ticinese. Con il suo direttore – nonché segretario del sindacato cattolico – don Luigi del Pietro, lo accomuna l'impegno a favore degli interessi delle classi lavoratrici. L'aggravarsi delle vicende belliche spinge don Sturzo nel 1941 a lasciare Londra per gli Stati Uniti. La data segna anche una prima interruzione delle relazioni con il Ticino. Queste saranno riprese con l'avvicinarsi della fine della guerra e la breve ma intensa collaborazione (tra febbraio e maggio 1945) con il foglio *Libertà*, curato dai fuoriusciti cattolici italiani. Nel 1947, il vescovo di Lugano Mons. Angelo Jelmini invita don Sturzo a tenere una conferenza all'annuale «Giornata della Carità». Il sacerdote siciliano, ormai vecchio e malato, rifiuta e si interrompono così anche i rapporti documentati con la Svizzera italiana.

In una terza parte del libro Planzi analizza e pone in una prospettiva storica il contenuto degli articoli pubblicati da Sturzo (tra il 1933 e il 1945) sulla stampa ticinese, mettendone bene in evidenza anche la matrice ideologica, ovvero i principi democratici cristiani che li ispirano. Tali articoli ci permettono – afferma l'autore – di capire come Luigi Sturzo «osserva ed interpreta il mondo che gli sta attorno», fornendo anche suggerimenti per l'agire futuro. Ne emerge la profonda condanna per ogni forma di totalitarismo (dal fascimo al comunismo), in quanto negazione dei diritti dell'individuo e della sua libertà in nome del bene superiore dello Stato. Anche l'educazione militarizzata impartita ai giovani è profondamente criticata da Sturzo, poiché in netta antitesi con i principi cristiani e con quelli della pace. La guerra d'Etiopia e la guerra civile spagnola, ma anche il secondo conflitto mondiale, sono considerate mosse essenzialmente da ideali totalitari e per questo contrarie ai veri bisogni dell'uomo. L'unica speranza per la società futura è la nascita di un nuovo ordine europeo che si basi su una pace duratura e sull'insegnamento di Gesù. Per il sacerdote siciliano, difatti, una fede profonda e sentita, orientata sul piano pratico dalla dottrina sociale della chiesa, non può che portare i cattolici ad impegnarsi attivamente in ogni settore della società e nella costruzione della democrazia. La Svizzera, poi, per la sua democrazia diretta e il rispetto delle minoranze, viene additata come modello da seguire.

Quali sono i reciproci vantaggi – e le conseguenze – del rapporto tra don Luigi Sturzo e il Cantone Ticino? A queste domande l'autore dà una risposta esaustiva nel capitolo conclusivo. Attraverso le pubblicazioni sturziane, alla società ticinese è data la possibilità di guardare in modo critico agli avvenimenti travagliati di quegli anni ed allo stesso tempo di profittare di una guida chiara nella lotta a favore della democrazia. A Sturzo, esiliato (fin dal 1924) prima a Londra e poi negli USA, impossibilitato ad ogni forma di contatto con il suo paese e con gli altri antifascisti, la stampa ticinese offre una piattaforma ideale per far ascoltare la sua voce in italiano. In Ticino il battagliero prete siciliano trova, oltre ad un importante sostegno finanziario, dei sinceri estimatori con i quali condividere la battaglia per il trionfo dei principi di libertà e di carità cristiana in un mondo sconvolto dalle ideologie totalitarie.

Nonostante la lettura dell'opera del Planzi sia decisamente appassionante, non ci si può non domandare se dal punto di vista della ricerca storica fosse veramente necessario un'altro studio sulla figura di don Luigi Sturzo. La risposta è decisamente sì. Non solo per la quantità e la qualità delle fonti che vengono interpretate. Basti pensare, per esempio, ai fondi epistolari dell'Istituto Sturzo di Roma e a quelli – che spesso necessitano una paziente e attenta indagine incrociata – dell'Archivio Storico della diocesi di Lugano o

dell'Archivio delli OCST. L'opera in questione possiede un indiscutibile valore storico anche per l'acume e la sensibilità con cui l'autore analizza le linee fondamentali del pensiero di Luigi Sturzo, interrogandosi sull'impatto che ha sulla società – svizzera e ticinese – di allora. Grazie alla ricerca di Planzi, viene inoltre fatta luce sull'importante impegno democratico e antifascista di alcuni esponenti cattolici ticinesi, fino ad ora non sufficientemente studiato. Infine la pubblicazione integrale dei contributi giornalistici di Sturzo apparsi sulla stampa ticinese, oltre a rappresentare un notevole sforzo di registrazione, ci offre anche la possibilità di avere una visione d'insieme e sul lungo periodo delle appassionate e acute osservazioni del coraggioso prete siciliano sulla situazione mondiale nel periodo tra le due guerre.

Freiburg/Schweiz Ilaria Macconi Heckner

Esther Vorburger-Bossart, *«Was Bedürfnis der Zeit ist...» Identitäten in der katholischen Frauenbildung. Die Innerschweizer Lehrschwesterninstitute Baldegg, Cham, Ingenbohl und Menzingen 1900–1980*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2008, 484 p.

Saying that the history of women religious is booming is only a slight exaggeration. During the last two decades, in nearly every country in western and southern Europe, lay-historians (most of them women) have been doing research on 19th and 20th century sisters and their institutes. Influenced by gender and social history, and the cultural turn in church history, the latter have become serious objects and subjects of history. Research questions nowadays focus on their actor ship, formal and informal power, attractiveness and impact (both positive and negative). Overall questions relate to the impact of women's convents on large-scale socio-religious developments, such as ultramontanism, modernity and secularisation. Concepts like gender, class and identity help to enlighten these questions. Thus, the numerous memoirs and chronicles, mostly written by clergymen or sister-archivists who focussed mainly on institutional features and alternating mother superiors, have gradually been surpassed. Instead of being the only sources, they have become part of a historiographical phase, that is in the past.

German-speaking countries have not been among the forerunners of the new history on women religious, but since the last decade this has been changing. Whereas in Germany, Relinde Meiwes is one of the principal trendsetters, Esther Vorburger-Bossart has set a distinct tone for Switzerland. Like her previous work on women's convents in St. Gallen, her impressive dissertation on four Swiss congregations is an important contribution to current historiography. Her main aim is to analyse the way in which Catholic female ideals were formed and expressed by the sisters in their schools and how these were transmitted onto girls and young women of several generations. Basically, this book is about «the making of» Catholic women and the crucial role that women religious have played in this process, thus also influencing Church identity.

The central agents of this massive and rich dissertation are the so-called «Lehrschwestern». These sisters not only held private and public schools, but also four training schools for female teachers. Numerous Catholic women, who played an influential role in the education of Swiss girls, received their training at the institutes in Baldegg, Cham, Ingenbohl or Menzingen, and passed their religious and cultural worldview onto their pupils. Consequently, the influence of the «Lehrschwestern» reached much further than just in their direct environment.

Dealing with modernity is the central concept that lies at the background of this research, reflecting one of the focuses of analysis of the Fribourg-research group of prof. Urs Altermatt, where this dissertation was written. It is presented as the key factor of, suc-

cessively, homogeneity and transformation from 1830 onward. Until way into the 20th century, just similar to the Church, the sisters struggled to deal with the changing demands of time. Loyal servants of the male clergy, the sisters educated their pupils like they were educated themselves, focussing on discipline, modesty, sacrificiality and a strong awareness of woman's place within the Church. All this converged into an elaborated cult of the Holy Mary, the eternal ideal woman within Catholicism. According to Vorburger-Bossart, the clergy stimulated this cult, both to enhance discipline and to subject not only the sisters, but all Catholic women. The sisters perfected it, as perfection played an important role in convent life. This cult served as the primarily identity marker that could counterweight most, if not all, threats of modernity within the Catholic realm. This also influenced the feminisation of Catholicism, a theme that refers to an on-going historiographical debate. Vorburger-Bossart convincingly argues that sisters were primal agents in this feminisation process. After World War II, the relation between the Church and modernity took on different shapes. From Vatican II onward, the same Church that they had served so faithfully forced the sisters to both work on their authenticity and adapt to the times that were «a-changing». By and by, this resulted in a more pluralist lifestyle. Identification with the Holy Mother no longer fulfilled as the answer to all questions, although it leaves to be seen if ideal and reality ever really coincided.

One of the most interesting findings of this project is the underlying contradictory tendency in the histories of the institutions. On the one hand, the sisters eagerly emphasized a submissive ideal of femininity (as was demanded by the Church), while on the other hand they themselves were distinct examples of female actor ship. Fairly well educated, running their institutes as independent entrepreneurs, and balancing finances, they embodied modern women of the world. This imbued an ambiguous relation with the women's movement.

For this book, an enormous amount of sources and literature has been studied: the bibliography takes up 56 pages. The list of secondary literature is impressive and quite up to date, albeit with a strong emphasis on the German field of language. Among the sources are archives of the four institutes and the convents. In addition, 55 sisters have been interviewed. A comment on all this material may seem improper (was it still not enough?), but nevertheless I argue that the amount of sources conceals some imbalances, which have consequences for the content of the book. The focus is first and foremost on the institutes and the congregations. Representation is about the sisters, their spirituality, aims and interpretations, or rather: on the *dominant* viewpoint within each congregation. This is especially the case for Baldegg, but also applies to the other schools. In this respect, the fact that the book is dedicated to «the honourable sisters» is rather telling. Everyone who has had the experience of interviewing dozens of sisters gets somewhat encapsulated. Quite often, their hospitality is overwhelming (if only for its incomparability to the academic environment!), their stories are captivating and their eagerness to help is moving. They tend to pull you in, which is hard to counterbalance.

The author could have been more critical in her representation of the sisters. For although one of the leading questions of the book is about the «collective-religious female sub community», the dynamics of the congregations remain rather indistinguishable. Despite all the interviews, we hardly get to know the sisters in person (although the photographs do reveal some interesting features). How did they experience their lives as groups of co-working and cohabitating women who had left their blood relatives to become each other's symbolic families? Recent studies have shown the tiresome effects of communal life, or the intense and disruptive impact a strict mother superior could have. Many sensitive and creative souls were smothered in the convent. Questions like these remain untouched.

The same goes for the experience of the changes that were brought about by the renewal of Vatican II. Vorburger-Bossart states that the sisters could adapt quite easily, eagerly even, to the new conditions, suggesting that in their pre-Vatican attitude they were already open-minded and related to the world. This seems to be too much of an echo of what the interviewed sisters told the author. I call this reflex the «renewal trap». Nowadays, it has become a popular topos of many sisters to firmly declare that they have always been in favour of the renewal. Thus, they adapt to a collective memory that creates a distance towards the pre-Vatican era, downsizing the meaning of pre-Vatican work and spirituality. That the renewal very often was a source of deep clashes, both on an organizational and a personal level, has been erased from memory, so to speak. The same goes for the profound personal crises caused by it, strengthened by the fact that numerous sisters left the convent in these years. How did their departure affect the stay-behinds? This calls for a method in which ex-nuns are included in the oral history.

Furthermore, the viewpoint from the girls who were in the sisters' care remains obscure, since no more than seven former pupils have been interviewed. How did they experience all this imprinting of «Catholic femininity 101»? Were there no negative sides to all this religious enthusiasm? One cannot help to wonder if and how all the girls and young women that were educated by the sisters really appropriated the Marian cult. In addition: what about the recent debate on abuse in Catholic institutes? And what about lay-teachers who worked at the institutes? All this is not a plea for a sensational or negative history of women religious, but an argument for a more multiform and multi-layered one. Despite the size of this thorough and empowering book, there might still be a story about these sisters and their institutes that has yet not been told.

Nijmegen Marjet Derks

Selina Krause, «Marienkinder» im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Religiosität, Weiblichkeit und katholische Gesellschaftsbildung, Berlin, Frank&Timme, 2010, 309 p.

This well researched and elaborately documented book sketches the history of the «Children of Mary» from both a Catholic-European and a more detailed Swiss perspective. Whereas most studies on this movement have focused either on its years of origin (as *Associations des Enfants de Marie*) or on its late-nineteenth-century form (as well-known and widely spread parish movements for single young women, *Jungfraukongregationen*), this book looks at the movement's evolution in the long run. Including also the transnational component, Selina Krause not only examines the origins of the «Children of Mary» at schools run by French teaching orders, but describes their transmission from this educational context to parishes and their successful installment in other countries as well. She then continues to study the Swiss case more thoroughly as she discusses the symbolic weight of the title «Child of Mary» (from model student to the elite woman engaged in charitable and apostolic endeavors) and looks into the rituals, structures and activities of the various types of organizations. Furthermore, since the available sources (e.g. diaries of the movement) allow her to delve deeper, she subsequently traces the ways and means by which the members themselves constructed and adopted the ideal of the «Child of Mary».

The study thus bridges two historiographical strands: the research on gender and religion and the studies of the Catholic milieu. First of all, through its focus on a movement created for girls and/or women and its explicit attention for gender ideology, the book contributes to the research on the «feminization» of religion (even though the book's bibliography on the subject is incomplete). Addressing the various components of the thesis, Krause – with reason – refutes the assumptions that that religion was altered to fit the fe-

minine character and men's truancy increased. Referring to her in-depth analysis of the discourse on the «Children of Mary», she does however agree that religiosity was increasingly described as part of «femininity», an attribution that supported a positive perception of women. Secondly, as Krause studies the movement as an intrinsic part of the Catholic society, she questions prior research on the Catholic milieu that – still often blinded by gender stereotypes (particularly the feminine domestic ideal type) – ignored women's contribution. Krause, on the contrary, demonstrates how women were actively involved in the creation of a Catholic (-conservative) society by supporting meanings and practices that stimulated community feelings. The movements' goal was to bring «Children of Mary» to identify with the Catholic society and turn them into bearers of collective values.

The book is well written, but suffers from the repetitions that the recurring summaries entail (they are included after each chapter, each part and at the end of the book). Furthermore, whereas the diachronic perspective is emphasized in the description of the history of the movement, it is remarkably absent in Krause's discussion of the meanings and practices promoted by the school-intern, school-extern and parish movements that all grouped «Children of Mary». Even though the book aims to describe the various facets of the movement throughout the nineteenth century, part III concentrates – as a consequence of the availability of sources – on the years 1870–1900 and on the groups of elite women. The impression that rises from part III is therefore a rather static image (although with contemporaneous variations) making the reader rather curious about the potential shifts and discrepancies, none of which are pointed out. Likewise, we hear almost nothing about the meaning of the movement for its non-elite members, an omission Krause herself is aware of (280). That is a pity, for it might have given this already very rich and ambitious book even more depth.

Berlin Tine van Osselaer

Adrian Gerber, *«Eine gediegene Aufklärung und Führung dieser Materie»*. Katholische Filmarbeit in der Schweiz 1908 – 1972, Fribourg/Freiburg (Schweiz), Academic Press Fribourg, 2010 (= Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz, Bd. 53), 285 S.

Wissenschaftliche Arbeiten zur Schweizer Mediengeschichte sind rar, wenn man sie z. B. mit dem Literaturangebot in Deutschland vergleicht. Noch seltener sind historische Studien über konfessionelle Medienprodukte und kirchliche Medienarbeit. Schon aus diesem Grund ist das auf einer Lizentiatsarbeit basierende Buch von Adrian Gerber eine lohnende Lektüre. Im Zentrum steht die wechselvolle Geschichte der (institutionellen) katholischen Filmarbeit in der Schweiz, die vor allem durch die Veränderung der Medienlandschaft und durch den gesellschaftlichen Wertewandel geprägt war. Die Untersuchung konzentriert sich – notabene wegen des beschränkten Umfangs einer solchen Arbeit – auf den Zeitraum von 1908 bis 1972 und lässt somit die tiefgreifenden Veränderungen der letzten rund 30 Jahre weitgehend unberücksichtigt. Eine gewisse Aktualität erhält die Studie im Übrigen durch das Einstellen des ökumenischen *Medienhefts*: Die Herausgeber dieser online-Publikation – der «Katholische Mediendienst» und die «Reformierten Medien» – teilten Ende August 2011 mit, dass sie die seit Mitte 2000 existierende gemeinsame Publikation aus finanziellen Gründen beenden müssten. Die Wurzeln des «Medienhefts» finden sich just in der katholischen Filmarbeit, die Adrian Gerber in seinem Buch untersucht.

Der Autor hat sein Thema wohl gewählt, studierte er doch Geschichte, Filmwissenschaft und Völkerrechts; derzeit ist er Mitarbeiter am Seminar für Filmwissenschaft der Universität Zürich.

In seiner Bestandsaufnahme der katholischen Filmarbeit und -publizistik in der Schweiz des 20. Jahrhunderts berücksichtigt der Autor zahlreiche organisatorische Gesichtspunkte. Hierzu gehören u. a. ökonomische Aspekte sowie Konflikte zwischen den zentralen (katholischen) Akteuren, namentlich zwischen dem Direktorium und dem Generalsekretariat des «Schweizerischen Katholischen Volksvereins» (SKVV). Zudem setzt Gerber die Entwicklung der katholischen Filmarbeit und -publizistik in Beziehung zur reformierten Medienpublizistik, die (nicht nur) in der Schweiz alles in allem weniger ausgeprägt war.

Der Autor beleuchtet den Untersuchungsgegenstand ferner aus verschiedenen thematischen Blickwinkeln: Interessant ist z. B. ein Überblick über die Dokumente, die der Vatikan zu medienpolitischen und -ethischen Fragen publizierte. Hier werden internationale Bezüge der schweizerischen katholischen Filmpublizistik sichtbar. Diesbezüglich hätte man sich durchaus ausführlichere Darstellungen und inhaltliche Verknüpfungen gewünscht; so hätte sich die nationale Geschichte in einen grösseren Zusammenhang einbetten lassen, was höchstwahrscheinlich weitere aufschlussreiche Erkenntnisse nach sich gezogen hätte.

Informativ ist insbesondere die Analyse der Artikel, welche im *Filmberater* (1941 bis 1972) – dem «Organ der Filmkommission des schweizerischen Katholischen Volksvereins» (Untertitel von 1946 bis 1967) – publiziert wurden. Vor allem die Filmbesprechungen sind ein eindrückliches Zeugnis des Zeitgeistes: In ihren (medien-)ethischen Bewertungen empfahlen die Redaktoren Filme z. B. ausschliesslich «für Erwachsene und reifere Jugendliche» oder «für reife Erwachsene». In anderen Besprechungen wurde vor der Rezeption der Filme gewarnt; «mit ernsten Reserven, abzuraten» bzw. «abzulehnen» lauteten die unmissverständlichen Urteile. Durch eine Inhaltsanalyse gelingt es Gerber, die sich langsam verändernde Wertungspraxis der Filmbesprechungen aufzuzeigen und in den gesellschaftlichen Wertewandel einzubetten, so dass er feststellen kann: «Ende der 60er Jahre war in Unterhaltungsfilmen die nichtwertende Thematisierung von Diebstahl, Mord und Ehebruch oder die Abbildung nackter Körper allein kein Grund mehr für ethische Vorbehalte. [...] Ähnlich wie in der Parteipolitik oder der Theologie verschwand in der Filmarbeit grösstenteils der totalisierende Wahrheitsanspruch, der Bezug zu einem geschlossenen Gesellschaftsentwurf sowie die Selbstsicherheit und Resolutheit, mit der früher Filmurteile gefällt worden waren.» (131). Vor dem gesellschaftspolitischen Hintergrund erscheint es denn auch logisch, dass die seit Ende der 50er Jahre rasant gestiegene Auflage des *Filmberaters* – und somit auch der Einfluss der katholischen Filmpublizistik als Ganzes – bis anfangs der 1970er Jahre stetig an Einfluss verlor. 1973 fusionierte der *Filmberater* schliesslich mit der reformierten Medienzeitschrift *ZOOM*. Das neue ökumenische Produkt erschien unter verschiedenen Titeln bis 1999.

Parallel dazu entwickelte sich in den 70er Jahren eine – wie Gerber es bezeichnet – «verkirchlichte» Filmarbeit. Das «Filmbüro der Schweizerischen Katholischen Filmkommission», das früher vor allem Filmbewertungen im *Filmberater* veröffentlicht hatte, förderte nun u. a. Filmproduktionen, den Schmalfilmverleih und den Einsatz von Filmen in der kirchlichen Bildungsarbeit. Vom anfänglichen Anspruch, das Kino(-programm) zu reformieren, hatten sich die Verantwortlichen damals längst verabschiedet, wie Gerber am Schluss seines Buches konstatiert.

Die Studie ist als Lektüre zur empfehlen, wenn man sich intensiv mit der facettenreichen Geschichte der katholischen Filmarbeit, der Filmgeschichte im Allgemeinen sowie mit dem konfessionellen Lebensgefühl in der Schweiz beschäftigen möchte. Eindrücklich und verdienstvoll ist, dass Gerber umfangreiche Quellenbestände erschlossen und ausgewertet hat.

Freiburg/Schweiz Constanze Jecker

Itinera 28: Judentum, Holocaust, Israel, Palästina, hg. von **Georg Kreis**, Basel, Schwabe Verlag, 2009, 165 S.

Die von Georg Kreis unter dem Titel *Judentum, Holocaust, Israel, Palästina* versammelten Beiträge zeigen, wie schwierig sich nach wie vor der Umgang mit der Erinnerung an den Holocaust und die Auseinandersetzung mit der Existenz des israelischen Staates und dessen Politik gegenüber den Palästinenserinnen und Palästinensern gestaltet. Einige Artikel behandeln explizit die Shoah und die Erinnerung daran, doch auch in den anderen Beiträgen, in denen es um die Politik Israels oder die Erfahrung der palästinensischen Nakba geht, ist der Holocaust stets unterschwellig ein Thema.

Der erste Beitrag von Marlen Oehler Brunnschweiler untersucht die Bildsprache des *Israelitischen Wochenblatts* (IW) in den 1930er Jahren. Unter dem Aspekt der Abwehr stehen zwei Bild-Text-Narrative im Vordergrund: Zum einen die zionistisch motivierte fotografische Abbildung des «neuen Juden» in Palästina, der als Gegenstück zum verfolgten europäischen Juden inszeniert wird, zum anderen die sich ungleich schwieriger präsentierende Darstellung der menschenverachtenden Politik der Nationalsozialisten. Dabei vermitteln die Bilder und die dazugehörigen Texte (als «Narrativ der Zerstörung») die zunehmende Ohnmacht und Verzweiflung, die die Redakteure des IW angesichts der fortschreitenden nationalsozialistischen Grausamkeiten empfunden haben mussten.

Ein weiterer Artikel des inzwischen verstorbenen Heinz Roschewski thematisiert die Berichterstattung zum Massaker von Babij Jar, bei dem Ende September 1941 über 100.000 Menschen, vorwiegend Juden, von einem Sonderkommando der SS ermordet worden waren. 1943 veröffentlichte die sozialdemokratische St. Galler *Volksstimme* dazu einen Bericht. Dieser beruhte auf einer Reportage des Londoner *News Chronicle* und ist für den Schweizer Umgang mit der Shoah zur Zeit des Zweiten Weltkrieges in zweierlei Hinsicht interessant: Zum einen wurde die *Volksstimme* seinetwegen von der Pressezensur verwarnt, da sie ohne zulängliche Beweise die deutsche Wehrmacht völkerrechtswidriger Methoden beschuldigt habe. Zum anderen zeigt der Artikel, dass bereits zu dieser Zeit durchaus Wissen über den nationalsozialistischen Massenmord vorhanden war, was aber keine Auswirkungen auf die weiterhin restriktive Flüchtlingspolitik zeitigte.

Mit dem gegenwärtigen Gedenken des Holocaust in der Schweiz befasst sich der Beitrag von Sophie Käser. Konkret geht es um den Holocaust-Gedenktag, der seit 2004 jeweils am 27. Januar begangen wird. Was in anderen Ländern schon längst Usus ist, sollte nun auch an den Schweizer Schulen zur Gewohnheit werden. Wie Käser allerdings zeigt, wurde die Aufforderung der Schweizerischen Konferenz der kantonalen Erziehungsdirektionen (EDK), an den Schulen jeweils Ende Januar in geeigneter Form den Holocaust zu thematisieren, von den Kantonen sehr unterschiedlich umgesetzt. Während etwa in Obwalden oder Uri überhaupt nichts gemacht wird, sind andere Schulen in dieser Frage sehr aktiv. Insgesamt aber, zu diesem Schluss kommt Käser, ist das Interesse eher gering. Das von oben verordnete Gedenken scheint nicht von breiten Kreisen getragen zu werden – womit die weiter führende Frage nach dem Umgang mit der Shoah in der Schweiz generell aufgeworfen wird.

Zsolt Keller zeigt die diplomatische Vorsicht auf, mit der die offizielle Schweiz auf die Gründung des Staates Israel reagierte. Erst nachdem mehrere andere europäische Staaten Israel anerkannt hatten, konnte sich auch der Bundesrat zu einer solchen Handlung entschliessen. Der Schweizerische Israelitische Gemeindebund reagierte ebenfalls verhalten auf die Proklamation des jüdischen Staates. Nicht zu Unrecht befürchteten seine Vertreter, dass dadurch bei der Mehrheitsgesellschaft antijüdisch konnotierte Fragen von doppelter Loyalität aufgeworfen werden könnten.

Wiederum mit Aspekten von kollektivem Gedächtnis setzt sich der Artikel von Shelley Berlowitz auseinander. Sie berichtet von ihrem Forschungsprojekt, für das sie Interviews mit Palästinenserinnen und Israelinnen führt, die sich in Dialogprojekten zwischen Israel und Palästina engagieren. Deren Aussagen bettet sie zum einen in nationale Erzählungsmuster und Gefühlsgedächtnisse ein, zum anderen reflektiert sie aber auch ihre eigene Position aufgrund ihres persönlichen Hintergrunds. So kommt sie zum Schluss, dass die Konfrontation mit dem Narrativ des Anderen und die Reflexion des Eigenen für das Verständnis des Nahostkonflikts unabdingbar seien.

Roland Merk ist es ein Anliegen, ein anderes Ereignis ins westliche Gedächtnis zu rufen: die Nakba, die Vertreibung von Hunderttausenden Palästinenserinnen und Palästinensern zur Zeit des israelisch-arabischen Krieges von 1948. Die Nakba, so Merk, sei nicht nur in Israel, sondern auch in der Schweiz viel zu wenig präsent. Daher verfasste er ein Theaterstück, in dem er anhand von palästinensischen Augenzeugenberichten über die Vertreibungen informiert. Denn auch für ihn hängt die Lösung des Nahostkonflikts wesentlich davon ab, dass im Westen die Tragweite der Nakba erkannt werde, wozu auch das Theater beitragen könne.

Im Zentrum von Jonathan Kreutners Artikel wiederum steht das Bild von Israel, das in der schweizerischen Öffentlichkeit gepflegt wird. Er zeigt auf, dass die intensivere Auseinandersetzung mit dem Holocaust in den westlichen Gesellschaften nach 1979 parallel zu einer zunehmend kritischen Beurteilung Israels verlief. Seiner Einschätzung nach sind nach der Shoah antijüdische Reflexe zu einem Tabu geworden, weshalb der israelische Staat als Projektionsfläche hinhalten müsse. Dies wiederum verhindere einen differenzierten Zugang zum Nahostkonflikt.

In seinem abschliessenden Essay widmet sich Georg Kreis der Frage, inwiefern kritische Beurteilungen des Staates Israel zulässig seien. Seine etwas umständlich als «Kritik der Kritik der Kritik» umschriebene Position fordert die Möglichkeit einer kritischen Einschätzung der israelischen Politik ein, ohne dass gleich der Vorwurf der ungleichen Ellen, der fehlenden historischen Perspektivierung oder der Unausgewogenheit vorgebracht werde. Als Vorbild sollten dabei gewisse innerisraelische Dispute dienen, die zeigten, dass eine engagierte Auseinandersetzung sich nicht an vorgegebenen Kategorien wie Nation oder Religion, sondern an ethischen Kategorien und der «historischen Wahrheit» orientiere.

Insgesamt wirken die Auswahl der qualitativ recht unterschiedlichen Beiträge und ihre Aneinanderreihung etwas disparat. Zwar wurde offensichtlich versucht, dem Thema und den involvierten Akteuren in mancherlei Hinsicht gerecht zu werden, doch bleiben viele Fragen offen, Tabus bestehen, und manche Aussagen wirken widersprüchlich. Angesichts der Ungeheuerlichkeit der Verbrechen, die alle im Itinera-Band angesprochenen Themen irgendwo berühren, ist dies wohl auch nicht weiter verwunderlich.

Freiburg/Schweiz Christina Späti

Manuel Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, 488 S.

Der Kulturkampf war beileibe kein spezifisch deutsches Problem mit Bismarck als allgewaltigem Akteur, wie in der älteren und bisweilen auch noch der neueren Literatur zu lesen, sondern ein europäisches Phänomen, das in allen Ländern des Kontinents mit katholischer Bevölkerung im Verlauf des 19. Jahrhunderts in jeweils spezifischen Formen aufgebrochen ist. Auch handelte es sich nicht um einen kurzen, zeitlich auf die 1870er Jahre begrenzten Konflikt zwischen Kirche und Staat, sondern um einen Antagonismus,

der das ganze 19. Jahrhundert durchzieht. Am Beispiel Deutschlands und Italiens hat Manuel Borutta diese europäischen Dimensionen der Kulturkämpfe analysiert. Dabei hat er nicht nur systematisch vergleichende Perspektiven verfolgt, sondern auch die vielfältigen transnationalen Bezüge und kulturellen Verflechtungen in seine Untersuchung einbezogen. Sein zeitlicher Fokus reicht mit einigen Rück- und Ausblicken von den 1830er bis in die 1880er Jahre, sozial bezieht sich die Studie auf das Bürgertum, einschliesslich des verbürgerlichten, in den Städten lebenden Adels. Der umfangreiche Quellenkorpus, den Borutta für seine Analyse herangezogen hat, besteht nahezu ausschliesslich aus publizierten Quellen.

Der Katholizismus wurde im 19. Jahrhundert, so Borutta, sowohl in Deutschland als auch in Italien als rückständig, primitiv und barbarisch klassifiziert. Folgenreichen Anteil an der Konstruktion dieses negativen Bildes hatte Max Weber mit seiner These vom fortschrittlichen Charakter der protestantischen Ethik. Es kam, wie Borutta in Anlehnung an Edward Said schreibt, zu einer Orientalisierung des Katholizismus, und der Antikatholizismus agierte für Borutta gleichsam wie ein «‹kultureller› Kolonialismus». (154)

Im zweiten Teil seiner Studie geht Borutta zunächst den antiklerikalen Medien nach und untersucht, wie diese an der negativen Stereotypisierung und Visualisierung des katholischen Klerus mitzeichneten. Eindrücklich hat Borutta dazu etwa eine Vielzahl von deutschen und italienischen Karikaturen herangezogen und auch die geschlechtergeschichtlichen Dimensionen antikatholischer Bilder herausgearbeitet. Ferner widmet er sich unter dem Titel «Antiklerikale Gewalt» den Tumulten, die im Klostersturm in Berlin Moabit von 1869 ausgebrochen waren. In diesem Teil ist er auch den mit dem Verbot der katholischen Orden in Piemont im Jahr 1855 zusammenhängenden Ereignissen nachgegangen. Für beide Länder macht Borutta gemeinsame Handlungsfelder des Antikatholizismus aus, ferner wirkten transnationale Prozesse auf dessen Entwicklung ein.

Im dritten und letzten Teil seiner Studie geht es Borutta schliesslich um die Zurückweisung der Säkularisierungsthese, die ihm zufolge als Teil der europäischen Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts gelesen werden müsse und selbst ein Produkt derselben gewesen sei. Borutta rekapituliert die Entstehung der Säkularisierungstheorie aus den Auseinandersetzungen liberaler Politiker und Intellektueller mit zeitgenössischen Ereignissen, so Heinrich von Sybels Beschäftigung mit den ‹Kölner Wirren› von 1837, die in der Verhaftung des Erzbischofs von Köln kulminierten, ferner Johann Caspar Bluntschlis Position gegenüber dem Züriputsch, dem vornehmlich gegen die Säkularisierung des Schulwesens gerichteten konservativen Umsturz der Regierung des Kantons Zürich von 1839, und schliesslich dem Konzept einer «freien Kirche in einem freien Staat» des piemontesischen Politikers Camillo Benso de Cavour, wobei Borutta insbesondere auf die Herkunft von Cavours Mutter aus dem kalvinistischen Genfer Bürgertum hinweist. Schliesslich wendet sich Borutta der Entstehung der deutschen Zentrumspartei und der Bismarckschen Kirchenpolitik zu, jenen Aspekten, die bisher nahezu ausschliesslich im Mittelpunkt der Studien zum Kulturkampf standen, insbesondere den Kanzelparagraphen von 1867 bis 1871 oder dem Schulaufsichtsgesetz von 1872. Für den italienischen Kulturkampf untersucht Borutta die piemontesische Kirchenpolitik von 1850 bis 1855 oder den Aufbau eines weltlichen Bildungswesens nach Gründung des italienischen Nationalstaates. Abschliessend rekapituliert er die «Grenzen der Säkularisierung», die ihm zufolge aus «widersprüchlichen Prämissen und Zielen der Antikatholiken» (387) hervorgingen.

Das europäische ‹Zeitalter der Kulturkämpfe› muss, so Borutta in seinem Resümee, als ein räumlich, zeitlich und inhaltlich weit gefasstes, sowie «Nationen und Konfessionen übergreifendes, mehrdimensionales Phänomen» begriffen werden. (392) Die Unterschiede zwischen Deutschland und Italien lagen sowohl in den verschiedenen konfessionellen und politischen Verhältnissen beider Länder, als auch in der Besonderheit der Romfrage im italienischen Einigungsprozess. Gemeinsam hingegen war ihnen, dass sowohl in Deutschland als auch Italien der Kulturkampf Teil der Nationsbildung war, mit der Folge, dass die von

Borutta so titulierten neuen nationalen Leitkulturen in einem Spannungsverhältnis zur katholischen Kultur standen. Eine weitere Gemeinsamkeit sieht Borutta in den pädagogischen Zielen des liberalen Bürgertums und der Ausrichtung auf eine bürgerliche Gesellschaft.

So verdienstvoll die Präsentation der europäischen Dimensionen der Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts auch ist, bleibt die umfangreiche Studie von Borutta doch nicht ohne Probleme. Diese beginnen mit dem Titel *Antikatholizismus*. Dieser Begriff suggeriert ein einseitiges Set an Stereotypen, Vorurteilen und Stigmatisierungen, eine lediglich von den Gegnern der katholischen Kirche geführte Kampagne. Der Katholizismus erscheint so als ein hilfloses Opfer eines Feldzuges, als ohnmächtiges Objekt antikatholischer Unterstellungen, Strategien und Massnahmen. Zwar ist sich Borutta über den Kampf des Papstes gegen die mit der Französischen Revolution einsetzende Verwandlung der Welt durchaus im Klaren, auch verweist er gelegentlich auf die dezidierte Politik des Vatikan gegen den italienischen Nationalstaat, seine Formulierungen und Ausführungen aber legen doch eine einseitige Sicht auf den Kulturkampf nahe. Tatsächlich handelt es bei den Kulturkämpfen um Auseinandersetzungen, die von beiden Seiten mit rigoroser Härte, äusserster Aggressivität und unter Anwendung aller Möglichkeiten geführt wurden, die das Austragen öffentlicher Konflikte seinerzeit bot.

Die Unausgewogenheit der Darstellung verdeckt ferner, dass es sich bei den europäischen Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts vielfach um innerkatholische Auseinandersetzungen handelte, die sich vornehmlich gegen bestimmte Flügel innerhalb der katholischen Kirche richteten.

In dieser Hinsicht erscheint es ebenfalls problematisch, dass Borutta, dessen Ziel es war, den deutschen Kulturkampf in seiner ganzen Breite zu analysieren, in alter nationalstaatlicher Tradition Österreich ignoriert, und dies, obgleich er selbst beansprucht, «das borussozentrische Bild» zu relativieren. (324) Für mehr als zwei Drittel des von ihm analysierten Zeitraums war das erst mit dem Jahr 1866 aus der deutschen Geschichte ausscheidende Österreich integraler Bestandteil der deutschen Geschichte. Der österreichische Kulturkampf wiederum hätte die überaus fruchtbare Möglichkeit geboten, die spezifische Form des Konfliktes zwischen der katholischen Kirche und der Habsburgermonarchie herauszuarbeiten, die hier in besonderer Schärfe als ein Kampf zweier Linien innerhalb des Katholizismus hervorgetreten ist.

So sehr die einstige These vom deutschen Sonderweg und dem Mangel an Liberalismus in der deutschen Gesellschaft an Überzeugungskraft eingebüsst hat, so wenig kann es überzeugen, wenn Borutta nun den Spiess umdreht und dem deutschen Kaiserreich einen liberalen Charakter zuschreibt. Die kulturelle Hegemonie übten im deutschen Kaiserreich die konservativen Eliten aus, und das allgemeine und gleiche Männerwahlrecht für den Deutschen Reichstag machte das Kaiserreich keineswegs zu einem demokratischen Staat.

Boruttas zentrales Anliegen ist es, die Säkularisierungstheorie zu widerlegen, reduziert diese jedoch – ebenso wie in nicht wenigen neuere Studien, die diese glauben als überholt abtun zu können – auf die Privatisierung der Religion sowie die Differenzierung der Religion von Politik, Wissenschaft und Kunst im 19. Jahrhundert. Die Säkularisierung war jedoch ein über Jahrhunderte sich hinziehender Prozess, der lange vor dem Untersuchungszeitraum eingesetzt hat. Vor allem hing dieser auch mit der Herausbildung der Marktgesellschaft und des industriellen Kapitalismus zusammen, insbesondere mit der Auflösung der religiös-kulturell eingebetteten Ökonomie der vorindustriellen Subsistenzwirtschaft.

Wenn Borutta dem liberalen Kampf gegen den klerikalen Einfluss «Regelmäßigkeit und Kohärenz» (217) unterstellt oder wenn er davon spricht, dass die Liberalen den Kulturkampf als «ein umfassendes Projekt [...] auf lokaler, regionaler, nationaler und transnationaler Ebene» angelegt hätten (326), stellt sich die Frage, ob Borutta nicht lediglich ein neues Master Narrative konstruiert, und damit sowohl die Kontingenz und Offenheit der Geschichte ignoriert als auch andere Entwicklungsmöglichkeiten ausblendet. Gerade

die Geschichte der italienischen Einheitsbewegung zeigt, dass die Geschichte des Liberalismus ebenso wie diejenige des Katholizismus im 19. Jahrhundert auch völlig anders hätte ausgehen können. An deren Anfang steht etwa ein liberaler Katholik wie Vincenzo Gioberti mit seiner Idee einer Einigung Italiens unter päpstlicher Führung, ein Programm, das Borutta nur kurz streift, um anschliessend umso ausführlicher Giobertis Schriften gegen Jesuiten zu zitieren und ihn als Antikatholiken vorzustellen.

Der Konstruktion eines neuen Master Narrative entspricht schliesslich die schwer nachvollziehbare Schlusssequenz von Borutta, derzufolge der Antikatholizismus «durch zwei konträre Tendenzen gekennzeichnet» sei: «eine Logik der Vernichtung» und eine «Logik der Koexistenz», eine Formulierung, die offensichtlich überpointiert ausgefallen ist.

Trotz dieser Einwände handelt es sich bei der Arbeit von Manuel Borutta um eine gewichtige und eindrucksvolle Studie. Ihre Verdienste liegen nicht nur darin, dass die europäischen Dimensionen der Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts herausgearbeitet werden, sondern auch der emotionale, gegen den Katholizismus gerichtete Furor des Bürgertums. Damit hat Borutta einen erhellenden Beitrag zur Entzauberung des Bürgertums geleistet, das keineswegs so nüchtern, vernünftig, selbstbeherrscht und verantwortlich war, wie es in der neueren Bürgertumsforschung bisweilen erscheint.

Berlin Ulrich Wyrwa

Michele Nicoletti/Otto Weiß (s.l.d.), *Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto europeo*, Bologna, Società editrice il Mulino, 2010, 498 p.

Il y a un siècle, le pape Pie X juge le modernisme comme une hérésie, dans son encyclique *Pascendi dominici gregis* du 8 septembre 1907. Une lettre adressée aux évêques du monde et à la chrétienté toute entière, dans laquelle le pontife condamne fermement «les erreurs du modernisme» et, par conséquent, les milieux où ce mouvement est né et a évolué au sein de l'Eglise. «Nous parlons – écrit-il – d'un grand nombre de catholiques laïques, et, ce qui est encore plus à déplorer, de prêtres, qui, sous couleur d'amour de l'Église, absolument courts de philosophie et de théologie sérieuses, imprégnés au contraire jusqu'aux moelles d'un venin d'erreur puisé chez les adversaires de la foi catholique, se posent, au mépris de toute modestie, comme rénovateurs de l'Église; qui, en phalanges serrées, donnent audacieusement l'assaut à tout ce qu'il y a de plus sacré dans l'œuvre de Jésus-Christ, sans respecter sa propre personne, qu'ils abaissent, par une témérité sacrilège, jusqu'à la simple et pure humanité» (1). Par cette prise de position dure et catégorique, Pie X réaffirme sa condamnation, avancée une première fois déjà dans son décret *Lamentabili Sane Exitu* du 3 juillet 1907, du mouvement moderniste, qui tente de concilier la doctrine de l'Eglise catholique avec les exigences de la modernité.

Cent ans plus tard, comment pouvons-nous comprendre les mots du pape? Comment interpréter, en même temps, la portée ainsi que les contours du modernisme dans le contexte de son époque? Que dire, encore, à propos des maîtres à penser de ce mouvement né à l'aube du XXème siècle? Quelles sont, surtout, leurs idées, leurs revendications, mais aussi les limites de leur pensée? C'est à ces interrogations que répond, par une approche pluridisciplinaire et novatrice, le volume *Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto europeo*. Celui-ci, paru récemment sous la direction des professeurs Michele Nicoletti (Trient) et Otto Weiss (Wien), réunit les actes du colloque de la cinquantième Semaine d'études organisée par le Centre pour les études historiques italo-allemands de la Fondation Bruno Kessler de Trient, qui a eu lieu du 23 au 26 octobre 2007.

Vingt historiens, théologiens et philosophes (provenant d'Italie, Allemagne, Autriche et Suisse) se lancent dans une réflexion approfondie sur le modernisme, c'est-à-dire sur la rencontre entre la théologie catholique avec les nouvelles méthodes scientifiques, avec les sciences naturelles modernes, avec la psychanalyse et l'anthropologie, donne origine, à l'intérieur de l'Eglise catholique, au mouvement moderniste, un phénomène qui participe au changement profond et à la démocratisation progressive de la société» (7). Il s'agit d'un mouvement remontant au tournant du XXème siècle, qui se développe dans plusieurs pays européens par l'apport d'intellectuels ecclésiastiques et laïcs. Tels que le prêtre et historien Ernesto Buonaiuti et l'abbé Romolo Murri, les deux excommuniés italiens, ainsi que l'écrivain Antonio Fogazzaro, auquel est dédiée la contribution de Paolo Marangon (Trient) sur «Fogazzaro tra evoluzionismo e modernismo» (241–254). En Allemagne, les idées du modernisme sont défendues par le théologien Joseph Schnitzer ainsi que par les deux jésuites Erich Wasmann et Josef Knabenbauer, auxquels est dédié l'essai de Klaus Schatz (Francfort-sur-le-Main) titré «Modernismo tra i gesuiti: i casi Hummelauer e Wasmann» (341–359). Ceux-ci – le premier biologiste et le second exégète – soutiennent que l'origine de l'homme du règne animal «serait compatible avec la doctrine biblique de la création» (341). En Angleterre, les personnalités modernistes les plus connues sont George Tyrell et Friedrich von Hügel, tandis qu'en France agissent Alfred Loisy, Lucien Laberthonnière et le dominicain Ambroise Gardeil, sur lequel se penche la contribution de Wolfgang W. Müller (Lucerne), «Dolorosi strascichi del modernismo: l'interpretazione dei dogmi di padre Ambroise Gardeil» (281–296).

Toutes ces personnalités, par leurs écrits et leurs enseignements, s'engagent afin que des façons de penser typiquement modernes puissent pénètrent dans la vie de l'Eglise: «L'idée de la liberté de pensée, du pluralisme et de la participation (des laïcs et des femmes), de la critique de l'autoritarisme, l'application de la méthode historique-critique, la confrontation avec la théorie de l'évolution de Darwin» (8). Ces revendications sont rapidement condamnées par l'autorité de l'Eglise. Cela non seulement par les documents pontificaux de 1907, mais aussi par toute l'action d'influence d'un *pressure group* guidé par des théologiens comme le dominicain Albert Maria Weiss, qui s'opposent au modernisme, considéré comme un mouvement agnostique, évolutionniste, voire hérétique. La dynamique de cette condamnation est bien esquissée dans la contribution signée par Otto Weiß sur «La modernità al cospetto del giudizio della Chiesa» (161–190). Selon l'auteur, la foi et les dogmes du catholicisme représentent pour la hiérarchie des valeurs surnaturelles et immuables. Et c'est justement en ce sens que chaque tentative «d'une nouvelle interprétation formulée à la rencontre avec le monde et avec le temps est condamnée au départ par les gardiens de la foi comme une relativisation et une historisation de la vérité» (190).

Dans cette perspective, l'excellent essai de Franziska Metzger (Fribourg), «Religione, storia, modernità. Discorsi cattolici sulla storiografia come scienza attorno al 1900» (255–280), interroge la relation entre religion et histoire, en puisant dans l'historiographie à la lumière de l'ultramontanisme et de l'anti-modernisme. L'histoire de l'Eglise et l'historiographie catholique, selon l'autrice, ne se trouveraient pas en opposition avec la réflexion contemporaine en matière de méthodologie et de théorie de l'histoire. Au contraire, elles les intègreraient dans leur propre conception de l'histoire, en modifiant ainsi l'interprétation: «Religion et histoire sont pensées comme légitimation réciproques» (258).

Parmi les autres contributions du volume, nous citons encore celle de Annibale Zambarbieri (Pavie) sur «Modernismo ed ecumenismo. Un inquadramento storico» ainsi que celle de Rocco Cerrato (Urbin) sur «Filosofia e teologia nella crisi modernista». Ces deux contributions, comme les autres contenues dans le livre, sont précieuses non seulement afin de cerner la nature de la crise moderniste, mais également le contexte, d'un siècle à l'autre, du chemin de l'Eglise catholique dans une société entrant dans l'ère de la moder-

nité. Un chemin dans lequel le modernisme, avec ses faiblesses comme son caractère «trop élitaire et confiant dans le progrès» (8), est certainement précurseur de la conciliation entre catholicisme et modernité qui adviendra avec le Concile Vatican II.

Fribourg Lorenzo Planzi

Conciles provinciaux et synodes diocésains du Concile de Trente à la Révolution française. Défis ecclésiaux et enjeux politiques? Sous la direction de **Marc Aoun/Jeanne-Marie Tuffery-Andrieu** (Société, droit et religion en Europe), Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg 2010, 416 p.

In der jüngeren Vergangenheit und in der Gegenwart war und ist nicht zuletzt im kirchlichen Leben Frankreichs die Frage virulent, wie auf ortskirchlicher Ebene die synodale Dimension der Kirche verwirklicht werden kann. Zahlreiche Bistümer, wie die von Bernard Brajat in vorliegendem Band nur beispielhaft vorgestellte Diözese Cahors, liessen sich auf diesbezügliche Prozesse ein. Deren gegenwärtige gesamt- wie ortskirchlichen Rahmenbedingungen, wie sie sich aus dem CIC von 1983 und dem CCEO von 1990 ergeben, stellt Patrick Valdrini in einem informativen Beitrag vor. Gemeinsam mit den Beiträgen von Pierre Maraval über die Synoden und Konzilien in der Alten Kirche, von Francis Rapp über die mittelalterlichen Diözesansynoden in Frankreich sowie von Marc Venard über die dortigen nachtridentinischen Provinzialkonzilien stellen Valdrinis Ausführungen einen hilfreichen und weiterführenden historischen und theologischen Rahmen dar, in dem das Kaleidoskop der Beiträge über die von vielerlei örtlichen, politischen, geistlichen und nicht zuletzt auch menschlichen Aspekten geprägten Provinzialkonzilien und Diözesansynoden seine Aussagekraft erhält. Wenn Valdrini die gegenwärtige Situation der Synodalität in den Blick nimmt, so ist der Band insgesamt freilich dem nachtridentinischen Katholizismus gewidmet, sodass auch die Frage nach Kontinuitäten und Diskontinuitäten latent im Raum steht.

Während sich einige Beiträge einzelnen Aspekten oder Akteuren widmen, betrachten andere stärker die jeweilige Gesamtsituation, in die die Synoden eingebettet waren. Das Beispiel Toul zeigt in besonders exemplarischer Weise, zwischen welchen Polen eine Diözesansynode angesiedelt war: zwischen Pastoral einerseits und Politik andererseits, sodann aber auch, hinsichtlich der Rolle der Synoden für das religiöse Leben der Diözese, zwischen deren Verlautbarungen einerseits und der Realität vor Ort andererseits (vgl. 132), zwischen dem «Gewicht der Tradition» (138) einerseits und dem Wunsch nach Reformen andererseits. Wie etwa die Forderungen einer Gruppe von Pfarrern der Diözese Toul im Hinblick auf die Rolle der Synoden zeigen, konnten diese ein Ort des konstruktiven Austauschs, aber auch des Kräftemessens zwischen den verschiedenen Akteuren kirchlichen Lebens sein. Dass im konkreten Falle in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts episkopalistisches bzw. febronianistisches Gedankengut eine zentrale Rolle spielte, zeigt in Verbindung mit einem «Ultramontanismus», den Marc Venard bereits für die Versammlung in Embrun 1583 diagnostiziert hat (40 – selbstredend mit dem Hinweis des Autors, dass der Begriff als solcher hier anachronistisch ist), wie sehr langfristig wirksame Entwicklungslinien bald nebeneinander herlaufen, bald gegeneinander stehen können, und nicht selten eine komplexe Wechselwirkung eingehen. Insofern die beiden eben genannten Linien, die eine stärker an den Bischöfen und Ortskirchen, die andere stärker am Papst und Rom ausgerichtet, in verschiedener Spielart dann auch das 19. und 20. Jahrhundert prägen sollten, so stellt sich nicht zuletzt auch die Frage, ob und inwiefern mit und nach dem II. Vaticanum das Erbe der Vielfalt des nachtridentinischen und in der Folge auch des neuzeitlichen Katholizismus in eine katholische Weite eingeschrieben werden konnte.

Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen Beobachtungen, die naturgemäss v.a. in einer Zusammenschau erfolgen können, kommen über die Aspekte, die in den einzelnen Beiträgen behandelt werden hinaus noch einmal neu Einzelfragen in den Blick, die gerade auch aufgrund ihrer Verwurzelung in konkreten Situationen vor Ort Grundsätzliches über die Vielgestaltigkeit des nachtridentinischen Katholizismus aussagen könnten. So wären, um nur drei Beispiel zu nennen, angesichts dessen herausragender Rolle als bischöflichem Modell erstens vergleichende Studien zur Rezeption des Beispiels von Karl Borromäus – er spielt in mehreren Beiträgen eine Rolle – durch verschiedene französische Bischöfe von Interesse. Zweitens könnten Untersuchungen zu theologischen Konflikten zwischen französischen Bischöfen aufschlussreich sein für das komplexe Ineinander und Gegeneinander verschiedener theologischer Entwicklungslinien (vgl. am Beispiel des Jansenismus Bischof Charles de Caylus und sein Metropolit Jean-Joseph Languet de Cergy, 191ff.). Drittens schliesslich wirft Bernard Hours am Beispiel der Diözesansynoden von Lyon im 17. und 18. Jahrhundert die Frage nach dem Zusammenhang von allgemeiner wie theologischer Bildung (in diesem Falle der Pfarrer) und dem Wunsch nach Mitsprache in religiösen und kirchlichen Fragen auf. Mit der Frage nach diesem Zusammenhang dürfte sich eine grundsätzliche Herausforderung neuzeitlicher Kirchlichkeit ankündigen, die die Synodalität in besonderer Weise betrifft.

Meyrin/Genf Michael Quisinsky

Gisela Mettele, *Weltbürgertum und Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2009 (= Bürgertum N.F., Bd. 4), 335 S.

Gisela Mettele versteht ihre Studie zur Herrnhuter Brüdergemeine im 18. und 19. Jahrhundert als Beitrag zu einer in den letzten Jahren viel diskutierten ‹Geschichte jenseits des Nationalstaats›. In der überarbeiteten Fassung ihrer 2004 als Habilitationsschrift an der Technischen Universität Chemnitz angenommenen Arbeit setzt sie sich das ehrgeizige Ziel, die Konstitution einer religiösen Gemeinschaft aufzuarbeiten, die quer lag zu den von der Geschichtsschreibung gemeinhin vorausgesetzten Grenzen. Die Herrnhuter wurden bisher nicht nur, wie viele religiöse Gruppen, in ihrer denominationellen Nische untersucht, sondern auch, wie die Verfasserin zu Recht moniert, in proto-nationalen Grenzen. Zwar hat die Geschichtsschreibung die globale Dimension der Brüdergemeine keinesfalls übersehen, doch hat sie sie kaum je systematisch untersucht oder interpretativ ausgelotet. Der bisherigen Forschung aus der Perspektive einzelner herrnhutischer Siedlungen oder Kirchenprovinzen setzt Mettele daher einen strukturierenden globalen Blick entgegen.

In drei Hauptkapiteln arbeitet die Verfasserin die organisatorischen, kommunikativen und narrativen sowie ikonografischen Bedingungen dieser quer zu territorialstaatlichen Strukturen liegenden Gemeinschaft vom zweiten Viertel des 18. bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts auf. Sie hat zu diesem Zwecke neben Dokumenten aus den Archiven in Herrnhut und Bethlehem Periodika der Brüdergemeine sowie eine Vielzahl zeitgenössisch gedruckter und im Nachhinein publizierter Quellen ausgewertet. Indem sie darüber hinaus die umfangreiche Literatur zu den verschiedenen Regionen und Aspekten herrnhutischen Wirkens im 18. und 19. Jahrhundert aufarbeitet, überwindet sie die bisherige Fragmentierung der Geschichtsschreibung zur Brüdergemeine und stellt die parallele Ordnung des Lebens und Wirkens der Brüder und Schwestern in verschiedenen Teilen der Welt heraus.

Resultat dieser breit gestreuten Analyse mit punktuellen Tiefenbohrungen ist ein facettenreiches Bild herrnhutischer Gemeinschaftsbildung über beinahe anderthalb Jahrhundert

hinweg. Weltweit waren Brüder und Schwestern in weitgehend identische Ordnungen eingebunden. Von einer zunächst vor allem charismatischen, nach Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs Tod 1760 dann zunehmend institutionalisierten Führung verfügte Statuten regelten das Zusammenleben in geschlossenen Siedlungen. Sie untergliederten die Gemeinden in nach Geschlecht, Alter und Familienstand ausdifferenzierte Chöre und legten die Ausrichtung der Gemeindeökonomien fest. Identische Disziplinierungseinrichtungen und Konfliktlösungsmechanismen, etwa Visitationen oder Losentscheide, sicherten Konformität, und gleiche Lebensrhythmen von den täglichen Losungen bis zu den jährlichen Gedenktagen synchronisierten das Leben von Herrnhutern über grosse Distanzen hinweg. Das überall an der deutschen Sprache ausgerichtete Erziehungssystem der Brüdergemeine glich die Sozialisationsprozesse weltweit an und ebnete kulturelle Differenzen ein.

Die ebenfalls in allen Gemeinorten ähnlich eingerichtete Produktion und Rezeption von Medien garantierte darüber hinaus einen permanenten Austausch zwischen weit verstreuten Herrnhutern. Weltweit dokumentierten Gemeinschreiber das örtliche Geschehen in Diarien, und nach 1760 berichteten Chorvorsteher/innen über die Einhaltung der Statuten. Die aus den Berichten an die Zentrale kompilierten Gemeinnachrichten wurden, bis 1818 handschriftlich, danach im Druck, an alle Gemeinorte verschickt und dort zu festgelegten Terminen öffentlich verlesen, gelegentlich sogar mehrfach. Gleiches galt für die Statuten, die nach 1760 regelmässig neu verlesen wurden, ebenso übrigens wie die Erlasse der ab 1764 einberufenen Synoden. Den Gemeinnachrichten beigelegt waren die Lebensläufe Verstorbener, wie sie von Brüder und Schwestern zur Gänze oder teilweise selbst verfasst, von ihren Angehörigen nach ihrem Ableben kompiliert, komplettiert oder zensiert und von den Redakteuren des Periodikums selektiert und ediert wurden. Die Nutzung des Deutschen als lingua franca, von Übersetzungen sowie einer transkulturell verständlichen Bildersprache erleichterte den globalen Austausch. Dieser blieb nicht auf Medien beschränkt, sondern schloss auch Gelder und Personen ein. Die Siedlungen gaben einen Teil ihres Profits an die Gemeinleitung ab, welche damit Missionsstationen finanzierte und Kredite für Herrnhuter Unternehmen. Bedürftige Gemeinorte genossen die materielle Solidarität weit entfernter Brüder und Schwestern. Auch dem Arbeits- und dem Heiratsmarkt der Brüdergemeine eignete eine translokale Qualität. Gemeinden kommunizierten etwa Vakanzen in bestimmten Handwerkszweigen oder das Fehlen von Frauen im heiratsfähigen Alter und hofften auf die Verschickung entsprechender Personen aus anderen Siedlungsorten. So bildeten sich soziale und ökonomische Interdependenzen heraus, die die Gemeinorte weltweit vernetzten.

Einheitliche Ordnung, intensiver Austausch und Interdependenz begründeten das translokal gültige Wertesystem der Brüdergemeinde. Die Gemeinnachrichten boten Rollenvorbilder für Brüder und Schwestern und leisteten somit einer siedlungsübergreifenden Geschlechteridentität Vorschub. Die Herrnhuter glaubten an die göttliche Ordnung auch alltäglicher Dinge und lasen daher beispielsweise aus Losentscheiden göttliche Autorität heraus. Die Arbeit am Aufbau des Reichs Gottes war das gemeinsame Ziel aller Mitglieder der Religionsgemeinschaft. Spezifische Praktiken der Raumüberbrückung, etwa das Veröffentlichen von Lebensläufen als Todesanzeigen in den global zirkulierenden Gemeinnachrichten oder die Nutzung von Porträts als Platzhalter für abwesende Älteste bei Sitzungen und Festen, liessen unter den Mitgliedern einzelner Siedlungen das Bewusstsein für die Zugehörigkeit zu einer umfassenderen Gemeinschaft entstehen.

Vor allem aber, und dies ist Metteles zentrales Argument, schufen Ähnlichkeiten, Austausch und Interdependenz ein «Gefühl ortsübergreifender Verbundenheit» (191), sie stifteten ein Gefühl der Zusammengehörigkeit unter den Brüdern und Schwestern in aller Welt. Zentraler Mechanismus der Herrnhuter Gemeinschaftsbildung waren die Schaffung und der Erhalt eines solchen Zusammengehörigkeitsgefühls. Mit dieser Deutung knüpft die Verfasserin an ein etabliertes historiografisches Interpretament zu vormodernen wie

modernen religiösen Gruppen an. Spätestens seit den sozialwissenschaftlichen Debatten um 1900 haben Historiker ein Gefühl der Zusammengehörigkeit als Grundlage religiöser Vergemeinschaftung von der Antike bis zur Gegenwart identifiziert. Zugleich erfasst sie damit das zeitgenössische Selbstverständnis und ein wichtiges Handlungsmotiv der Herrnhuter. Die Reformsynoden von 1764, 1769 und 1775 zielten auf die Sicherung eines weltweiten gemeinschaftlichen Zusammenhalt, so Mettele. Die Gemeinleitung suchte die Ortsbindung der Brüder und Schwestern möglichst gering zu halten, indem sie etwa Landwirtschaft untersagte, Ortswechsel begünstigte und transterritoriale Ehen förderte. Auch die Gemeinnachrichten sollten «die einheitliche Entwicklung [...] weit verstreuten Gruppe [...] sichern», sie sollten, «das Band der Gemeinschaft [...] erhalten und festigen [...] und uns in naher Bekanntschaft miteinander erhalten» (151), so ein Zitat aus den Verhandlungen des Synodus.

Allerdings scheint dieses Modell der durch ein Gefühl der Zusammengehörigkeit gestifteten globalen religiösen Gemeinschaft die komplexe soziale Realität der Brüdergemeine, die die Verfasserin in ihrer Studie so überzeugend entfaltet, kaum angemessen einzufangen. Zum einen erschöpften sich die Bindungen innerhalb der Brüdergemeine nicht in Zusammengehörigkeitsgefühlen. Mettele erläutert wiederholt die ökonomische Verzahnung der Siedlungen der Brüdergemeine durch translokale Arbeitsvermittlung, Akte finanzieller Solidarität, Abgaben an die Zentrale oder von der Gemeinleitung an Unternehmer in den Gemeinorten vergebene Kredite. Sind diese ökonomischen Verflechtungen als Produkte oder Generatoren von Zusammengehörigkeitsgefühlen tatsächlich angemessen erfasst? Handelt es sich dabei nicht vielmehr um soziale Strukturen, die dauerhafte globale Beziehungen zwischen Brüder und Schwestern (zumindest teilweise) unabhängig von Gefühlen der Verbundenheit stifteten und beförderten?

Häufiger noch als auf ökonomische Verflechtungen weist die Verfasserin auf die hierarchische Organisation der Brüdergemeine hin. Im Verlauf der Studie begegnen dem Leser Älteste und Ältestinnen, ein Aufseher-Collegium, Branchenleiter und Führungspersönlichkeiten ebenso wie Chorpflegerinnen, Lektoren, Synoden, die Unitäts-Ältesten-Konferenz und Vorsteher. Die Autorität dieser Organe speiste sich teils aus dem Charisma der Amtsinhaber, teils aus Statuten und wurde durch symbolische Akte stabilisiert. Je nach Kompetenz bestimmten und überwachten Amtsinhaber und Führungsgremium die institutionelle Struktur der Gemeinden und sicherten mittels erzieherischer und disziplinarischer Massnahmen die dogmatische Uniformität der Gemeinschaft ebenso wie die moralische Konformität ihrer Mitglieder. Zusammenfassend charakterisiert Mettele die Brüdergemeine als «Theokratie» (141).

Wie genau sich allerdings Oktroy, institutionelle Einbindung, Kontrolle und Disziplinarmassnahmen zum Gefühl der Zusammengehörigkeit verhielten, bleibt unklar. Das Konzept des Zugehörigkeitsgefühls sieht die Gemeinschaft durch Individuen konstituiert, die sich der Gesamtheit verbunden fühlen. Im Fall der Brüdergemeine wurde Zusammenhalt jedoch auch durch ‹obrigkeitliche› Intervention hergestellt, so Mettele: «Die globale Einheit wurde also nicht zuletzt dadurch erhalten, dass grundsätzlich abweichende Stimmen mundtot gemacht wurden.» (141) Die Verfasserin spricht diese Ambivalenz mehrfach an, ohne daraus allerdings weitergehende Schlüsse zu ziehen für die Verfasstheit der Brüdergemeine. Wie verhielten sich Theokratie und Gemeinschaft zueinander? Waren diejenigen, die sich der Gemeinschaft zugehörig fühlten, zugleich diejenigen, die in Lebenswandel und Rechtsgläubigkeit den Erwartungen der Führungsgremien entsprachen? Der von Mettele ausführlich geschilderte Fall des Ausschlusses von Richard Viney im Jahr 1743 suggeriert, dass ein Gefühl der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft nicht gleichbedeutend war mit einer Mitgliedschaft in der Brüdergemeine. Darstellung und Zitate lassen eigentlich nur den Schluss zu, dass sich Viney vor, während und auch noch nach der Auseinandersetzung mit der Gemeinleitung, die in seiner Ächtung resultierte, der globalen

Gemeinschaft der Herrnhuter zugehörig fühlte. Metteles Ausführungen zu den ökonomischen Verflechtungen innerhalb der Brüdergemeine ebenso wie zu ihrer hierarchischen Organisation deuten darauf hin, dass die globale Gemeinschaft als emotionale Gemeinschaft nur unzureichend beschrieben ist. Wurde diese globale Sozialformation nicht vielmehr durch ganz verschiedene Arten von ‹Klebstoff› zusammengehalten, von der ökonomischen Abhängigkeit über die obrigkeitlich Kontrolle, die institutionalisierten Mitgliedschaftsstrukturen und den sozialen Zwang bis zum Gefühl der Zugehörigkeit und dem Bedürfnis nach Teilhabe, die je eigene, unter Umständen sogar gegenläufige Dynamiken entfalteten?

Zum anderen eignet dem Modell der auf dem Gefühl der Zugehörigkeit gegründeten Vergemeinschaftung eine dichotomische Qualität, die die verschiedenen von Mettele überzeugend herausgearbeiteten ‹Grade› der Zugehörigkeit nicht angemessen erfasst. Ein (etwas weniger) einfaches Bild bemühend könnte man die verschiedenen Zugehörigkeiten als konzentrische Kreise beschreiben: Auf den ‹harten Kern› der Vollmitglieder, die in den herrnhutischen Siedlungen am Tisch des Herrn sassen, folgen zunächst die noch nicht, die nicht mehr und die nie zum Abendmahl zugelassenen Bewohner der Gemeinden und schliesslich die Mitglieder in der Diaspora, die ‹Freunde› und die Förderer. Weitere Differenzierungen verkomplizieren das Bild: In den Missionsstationen etwa wurden zugewanderte Europäer von «Nationalgehülfen» und Konvertiten unterschieden. Nur am Rande diskutiert Mettele die Afrikaner in den nordamerikanischen Siedlungen, deren sich wandelnde ‹Zugehörigkeit› zur Brüdergemeine Jon Sensbach untersucht hat. (Jon F. Sensbach, A Separate Canaan: The Making of an Afro-Moravian World in North Carolina, 1763–1840. Chapel Hill 1998).

Die verschiedenen Gruppen unterschieden sich im Grad ihrer Einbindung in die gemeinschaftlichen Strukturen, also etwa inwiefern ihr Leben den Rhythmen der Brüdergemeine unterworfen war – die von den Bewohnern der Siedlungen begangenen Gemeintage beispielsweise sind für die Missionsstationen nicht dokumentiert. Besonders aber die globalen Kommunikationskreisläufe der Herrnhuter wiesen ein fein ausdifferenziertes System der Teilhabe auf. Welche Medien der Einzelne rezipierte und zu welchen er beitrug, hing von seiner Position innerhalb der Brüdergemeine ab. Bestimmte Informationen waren Funktionsträgern vorbehalten, andere wurden an den Gemeintagen öffentlich verlesen, wieder andere durften, zum Teil unter Auflagen, auch in der Diaspora oder von ‹Freunden› gelesen werden. Zeitweise wurden für die verschiedenen Zielgruppen sogar unterschiedliche Versionen der Gemeinnachrichten verfasst. Vollends unübersichtlich wird das Bild, wenn man die zeitgenössischen Wahrnehmungen der Herrnhuter berücksichtigt. Sie verstanden sich selbst als Lutheraner sowie als Mitglieder einer die Konfessionsgrenzen transzendierenden unsichtbaren Kirchen, ihre Konvertiten dagegen sahen sie schlicht als (Neu-)Christen.

Letztlich bleibt unklar, wie sich dieses ausdifferenzierte Raster praktizierter und zugeschriebener Zugehörigkeiten zur Vergemeinschaftung durch emotionale Zugehörigkeit verhält. Zeichneten sich die verschiedenen Gruppen von den Vollmitgliedern über die Konvertiten bis zu den Förderern durch verschieden intensive Gefühle der Zugehörigkeit aus? Kann man also von graduell abgestufter Zugehörigkeit sprechen? Oder sahen sich die Herrnhuter als Schnittmenge verschiedener christlicher Gemeinschaften? Galten also etwa Freunde in der Diaspora als Mitglieder der unsichtbaren Kirche, nicht aber der Brüdergemeine? Lässt man sich auf die von Mettele enthüllte empirische Komplexität ein, dann löst sich die Eindeutigkeit auf, welche die dem Modell der Gemeinschaft zugrunde liegende Unterscheidung zugehörig/nicht-zugehörig suggeriert. Sie mag die im Herrnhuter Weltbild fest verankerte Trennung zwischen Innen und Aussen, zwischen Freund und Feind einfangen, nicht aber die soziale Realität dieser Religionsformation.

Überzeugend entfaltet die Verfasserin das soziale Gefüge der Brüdergemeine als translokaler Religionsformation in seinen verschiedenen Dimensionen und in all seiner Vielschichtigkeit. Zukünftige quer zu tradierten Grenzen liegende Untersuchungen (nicht nur) religiöser Gruppen werden sich an dieser Darstellung messen lassen müssen. Zugleich zeigt die Arbeit jedoch deutlich, dass die Vielschichtigkeit von nationale oder andere Grenzen sprengenden sozialen Formationen mit dem klassischen konzeptionellen Instrumentarium der historischen Zunft nur unzureichend eingefangen werden kann. Metteles Studie ist somit zugleich Vorbild und Ansporn.

Washington Alexander Pyrges

Relinde Meiwes, *Von Ostpreußen in die Welt. Die Geschichte der ermländischen Katharinenschwestern (1772–1914)*, Paderborn, Schöningh, 2011, 264 S.

Das Wort vom «Ordensfrühling» im 19. Jahrhundert bezieht sich auf ein doppeltes Phänomen: In den Jahrzehnten zwischen 1850 und 1900 wurden mehrere Hundert neuer religiöser Gemeinschaften, vor allem von und für Frauen, gegründet, die das Spektrum an Lebens- und Berufschancen erheblich erweiterten und das Gesicht der katholischen Kirche prägten als einer Institution, die sich für Soziales und Bildung einsetzte. Diesen Neugründungen, denen sich die Autorin der zu besprechenden Studie in ihrer Dissertation gewidmet hatte, stellt Relinde Meiwes nun die Geschichte einer Frauenkongregation gegenüber, deren Ursprünge bereits im 16. Jahrhundert liegen.

Die Katharinenschwestern wurden 1571 in Braunsberg gegründet, einer katholischen Enklave inmitten des ersten protestantischen Landes Preußen. Regina Protmann, die «charismatische Gründerin», gab ihrer Gemeinschaft eine Regel, die auch in ihren Modifikationen eine Verbindung von religiöser Lebensgestaltung und apostolischem Engagement ermöglichte. Das Schicksal einer zwangsweisen Klausurierung, wie es die Englischen Fräulein erfahren mussten, blieb den Katharinenschwestern wegen ihrer regionalen Beschränkung auf das Ermland erspart.

Für die ersten zwei Jahrhunderte der Katharinenschwestern liegt eine polnische, ins Deutsche übersetzte Arbeit vor (Barbara Gerarda Śliwińska, Geschichte der Kongregation der Schwestern der heiligen Jungfrau und Martyrin Katharina, 1571–1772 [ZGAE, Beiheft 14], Münster 1999.) Meiwes behandelt die preußische Zeit des Ermlands zwischen der ersten Teilung Polen-Litauens 1772 und dem Beginn des Ersten Weltkriegs. In diesen eineinhalb Jahrhunderten wandelten sich die Katharinenschwestern von einer – mit Ausnahme einer ziemlich selbstständigen Niederlassung in Litauen – rein ermländischen Kongregation zu einer transnationalen religiösen Frauengemeinschaft. Meiwes stellt diese Veränderungen mit der Methodik einer Sozialwissenschaftlerin der Bielefelder Schule dar, die jedoch Sympathie und Verständnis für das Innenleben einer religiösen Vereinigung spüren lässt.

In dem von ihr behandelten Zeitraum macht Meiwes mehrere Zäsuren aus. Eine erste Zäsur stellt der Übergang des Ermlands an das Königreich Preußen dar. 1772 wurden auch die vier Konvente der Katharinenschwestern inventarisiert, was einen ersten Einblick in die Mitgliederstruktur ermöglicht. Die Schwestern waren in den Orten Wormditt, Heilsberg, Rößel und Braunsberg in Filialen mit je im Schnitt zwischen 15 und 20 Mitgliedern tätig. Neben der Sorge um den eigenen Lebensunterhalt waren einige wenige mit Bildungsaufgaben beschäftigt. Die Oberin des Braunsberger Konvents hatte als «Mater» die Funktion einer Art Generaloberin.

Die zweite Zäsur setzt Meiwes in den Reformjahren nach der napoleonischen Ära an. Im Zuge der Verbesserung der Elementarschulbildung für Mädchen konzentrierten sich

die Tätigkeiten der Schwestern zunehmend auf diese Aufgabe. Mädchenschulen in den vier Orten wurden von jungen Katharinenschwestern geführt, die sich nach dem Eintritt in die Kongregation auf die Lehrtätigkeit vorbereitet hatten. Es war aber nur eine Minderheit der Schwestern, die dafür vorgesehen waren und die durch ihre berufliche Tätigkeit und die dadurch bewirkten häufigen Abwesenheiten aus dem Kloster eine Zweiteilung im Lebensrhythmus der Gemeinschaft bewirkten.

Dieses Problem wurde in der Bischöflichen Visitation von 1854 und der folgenden Revision der Ordensregel von 1602 dahingehend angegangen, dass die «spirituelle Seite der Kongregation» gestärkt und die «religiöse Praxis an das verstärkte schulische Engagement der Schwestern» (106) angepasst wurde. In den Jahren zwischen 1852 und 1871 stieg die Zahl der Schulen der Katharinenschwestern von vier auf 15 an. In den meisten Fällen war die jeweilige Stadt Eigentümer der Schule, die Schwestern aber Angestellte. Diese nahezu flächendeckende Ausstattung des Ermlands mit Elementarschulen führte auch zu einer Quasi-Umwandlung des Noviziats in ein Lehrerinnenseminar zur Vorbereitung auf die staatliche Prüfung. Den Schwestern gelang es damit, eine «Lücke zur beruflichen und persönlichen Entwicklung der Frauen» (121) zu schliessen. Die Mitgliederzahlen wuchsen. Gleichzeitig profilierten sich die Schwestern als religiöse Gemeinschaft. Inspiriert von der Lazaretttätigkeit in den Kriegen von 1866 und 1870/71 kam der Gebrauch eines Schwesternschleiers auf. Auch übernahmen die Schwestern eigene Klosternamen. Die Annäherung an das Erscheinungsbild einer Kongregation war nach drei Jahrhunderten vollzogen.

Eine weitere Zäsur stellte der Kulturkampf dar. Zeitverzögert mussten auch im Ermland die Katharinenschwestern ihre Tätigkeiten im Schuldienst einstellen. Davon betroffen war fast die Hälfte der Mitglieder. Die vier Gründungskonvente konnten nach langem Ringen weiterbestehen, wenn sie sich auf Krankenpflege beschränkten. Die Umstellung von der Lehrtätigkeit auf die Krankenpflege gelang bemerkenswert schnell. Andere Aufgabenbereiche wurden gesucht, etwa die Pflege von Waisen oder die Einrichtung von Pensionaten. Versuche zu Gründungen in Finnland und Russland blieben vorerst Episode.

Die Ausweitung über das Ermland hinaus blieb der letzten von Meiwes behandelten Periode nach dem Ende des Kulturkampfs vorbehalten. Im Ermland konzentrierten sich die Schwestern auf Kranken- und Waisenpflege, auf Hospitäler und Siechenhäuser, auf die berufliche Bildung für Mädchen und Frauen (Näh-, Koch- und Haushaltungsschule). Hinzu kamen Niederlassungen in Königsberg und Berlin sowie im englischen Industriegebiet um Liverpool. Ein zweiter Schwerpunkt ergab sich aber erst, als 1897 die ersten vier von 118 Schwestern (bis 1914) nach Brasilien ausfuhren und Schulen und Krankenhäuser in São Paulo und Umgebung sowie im südbrasilianischen Bundesstaat Rio Grande do Sul übernahmen. Es wurde eine «Arbeit mit Perspektive» (195), was sich auch in der Einrichtung eines eigenen Noviziats (1902) und der Aufteilung der Niederlassung in zwei eigenständige brasilianische Provinzen (1913) zeigte.

Kenntnisreich und quellenfundiert versteht es Relinde Meiwes, die äusseren und inneren Wandlungen der Katharinenschwestern von einer regional begrenzten zu einer transnational agierenden Gemeinschaft zu schildern. Sie zeigt die gegenüber einer «ermländischen Bäuerin» (207) grösseren professionellen und religiösen Handlungsoptionen der religiösen Lebensform auf. Die Schwestern erlernten einen Beruf, den sie auch ausüben konnten. Qualifizierte Tätigkeiten standen denjenigen offen, die ihre religiöse Berufung leben wollten. Meiwes' Schlussfolgerung – «gerade in dieser Verbindung von religiösen und weltlichen Optionen lag die besondere Attraktivität dieses Lebensentwurfes» (208) – kann nur zugestimmt werden. Meiwes ist mit dieser von der Kongregation der Katharinenschwestern geförderten Arbeit eine beeindruckende Studie gelungen, auf deren Fortsetzung bis in die Gegenwart hinein man nur gespannt warten kann.

Vallendar Joachim Schmiedl

Paul-Werner Scheele, *Als Journalist beim Konzil. Erfahrungen und Erkenntnisse in der 3. Session.* Mit einem Beitrag von Karl Hillenbrand, Würzburg, Echter, 2010, 175 S.

Der Autor des vorliegenden Bandes verfasste 1964 für die deutsche Wochenzeitung *Echo der Zeit* Berichte aus Rom, die die 3. Konzilssession *ultra montes* anschaulich und greifbar machen sollte. Der damalige Konzilsjournalist und nachmalige Bischof von Würzburg (1979–2003) versammelt nunmehr seine damaligen 11 kurzen Berichte in diesem ansprechend layoutierten Band des Echter-Verlags.

Die 3. Session des letzten Konzils der katholischen Kirche war eine enorme Kraftanstrengung, die 8 dicken dazugehörigen Protokoll- und Dokumentationsbände der *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II* legen davon beredtes Zeugnis ab. Scheele bot nicht nur den Lesern von damals – also vor allmählich einem halben Jahrhundert – ein stringentes, nachvollziehbares Bild der Ereignisse, sondern tut es auch noch heute. Die Eigendynamik der Versammlung wird z.B. allein daran ersichtlich, dass man eigentlich nicht wusste, wann das Konzil zum Abschluss kommen werde: An einer Stelle wird sogar eine mögliche mehrjährige Pause zugunsten der schwierigen Kommissionsarbeit als Möglichkeit angedeutet (89). Scheeles Haltung zu den Abläufen scheint ausgewogen, ist durchwegs ökumenisch inspiriert, dennoch kaum euphorisch, manchmal auch klagend, wie wenig die Symbolik der Kirche zu dechiffrieren verstanden wird (32/33). Alles in allem aber steht der Autor den Ereignissen und Veränderungen sehr wohlwollend und positiv gegenüber, interessant sind m.E. aus heutiger historischer Sicht auch die vielfältigen Bezugnahmen auf die Rednen innerhalb der Generalkongregationen des Konzils als *ipsissimas voces* dieser weltkirchlichen Synode.

Deutlich werden in vielen der geschilderten Zusammenhänge die bekannten Polarisierungen der Kirchenversammlung, die unterschiedlichen Interessens- und Ausgangslagen der 2850 Konzilsväter, aber auch der Umgang mit ihnen, ihre «Überwindung»: Ein interessantes Beispiel, auf das Scheele im Wochen-Beitrag «Hoffnung und Angst unserer Zeit» verweist, sei angedeutet (110/111): Soeben wurde das «Schema 13» am Konzil verhandelt, das spätere Dokument «Gaudium es spes», die so genannte Pastoralkonstitution. Hier gingen die konziliaren Anschauungen auseinander, den einen gingen die «Annäherungen an die Welt» zu weit, den anderen war die sich abzeichnende Haltung noch immer zu wenig mutig. Der englische Primas John Carmel Heenan etwa kritisierte die Konzilsperiti – also die beratenden Theologen – in ihrem fehlenden Realitätsbezug aus ihrer klösterlichen Erziehung resultierend mitsamt ihrer Anmerkungsmentalität plus je eigenem Unfehlbarkeitsanspruch. Tags darauf «konterte» ein «Mönch», der Abtpräses von Beuron Benedikt Reetz in einer wunderbar humorvollen Weise. Scheele kommentiert in Bezug auf diesen Vorfall, den er zuvor geschildert hat, mit deutlicher Bewunderung: «Es muß vermerkt werden, daß Erzbischof Heenan inzwischen seinen Kontrahenten zum Essen eingeladen hat.» (111) So löst(e) man Probleme in der katholischen Welt! Insgesamt wäre es u.a. für die historische Konzilsforschung vielleicht interessant, dem Topos des Miteinander-Essens bzw. der Essens-Einladungen einen Schwerpunkt zu setzen.

Die ökumenische Orientierung des Konzilsjournalisten wurde schon angesprochen: Gleich zu Beginn vermeint Scheele, dass wohl auch die Reformatoren an ein solches Konzil der unzweifelhaften Freiheit gereist wären, um ihre Standpunkte vorzutragen; Oscar Cullmann und Karl Barth werden rezipiert, aber auch der Blick in den Osten bleibt präsent, im Speziellen aufgrund der Konzilserfahrung selbst. Zur «östlichen Theologie» des Christentums schreibt Scheele: «Ohne diese wird das abendländische theoretische und missionarische Bemühen einseitig und nur beschränkt fruchtbar bleiben.» (93). Viele andere thematische Schwerpunkte wären an dieser Stelle noch auszuführen, aber die interessierte Leserin sei dazu selbst angehalten! Der Band ist ja nicht allzu umfangreich.

Ein Beitrag von Karl Hillenbrand rundet die dokumentierte und versammelte Berichterstattung Scheeles ab und ordnet sie rückblickend ein: Weder Hillenbrand noch Scheele sehen im Konzil einen «Betriebsunfall der Kirchengeschichte» (Marcel Lefèbvre, 170), vielmehr konstatiert Hillenbrand: «Ohne das Konzil hätte die Kirche nicht die geeigneten Mittel gehabt, diesen Umbrüchen [der geistigen Grosswetterlage der Zeit, DN] zu begegnen. Ein bloßes Insistieren auf Tradition und Disziplin wäre jedenfalls nicht das geeignete Instrument gewesen.» (171/172).

So schreitet die Rezeption wie auch die Nicht-Rezeption des Konzils voran. Es selbst wird zunehmend zu einem Ereignis der Geschichte und Stoff der Historiografie. Allen denen, die sich für diese Kirchenversammlung interessieren bzw. möglicherweise auch engagieren, sei der hier angezeigte Band wärmstens empfohlen.

Freiburg/Schweiz David Neuhold

Nicolai Hannig, *Die Religion der Öffentlichkeit: Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik, 1945–1980*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2010, 454 p.

In the second half of the 1960s, journalists in the Federal Republic of Germany, striving to unmask ideologies and break taboos, increasingly found their way to pollsters and their technologies. Striking is a project commissioned by the leading magazine *Der Spiegel* at the Emnid-Institute. In the immediate aftermath of the Second Vatican Council (1962–1965), this institute investigated «what the Germans believe in and how they live with their Church or without a Church at all». The outcomes of the research were published late 1967, in an editorial. One intriguing graph in particular – picturing a dropping line against the background of a stained-glass window which showed a religious theme – seemed to brilliantly capture the notion of religious indifferentism: whereas 97 percent of the Germans was baptized and 86 percent prayed, only 68 percent believed in God and 34 percent in hell. Referring to such «hard facts», journalists of *Der Spiegel* claimed that the time of classic religious values was definitely over.

These and many other interesting cases can be found in Nicolai Hannig's thorough and yet readable book on Church, religion, and media in the Federal Republic. His main argument is that the changes that occurred in these domains between 1945 and 1980 were entangled. Hannig builds on recent research on media – treating journalists as agents of change – and religion – portraying transformation rather than decline – to analyse these interconnections. He also uses Pierre Bourdieu's field theory and integrates an impressing array of primary sources into his analysis: from oral history and magzine articles to radio shows and letters from Church officials. One of the main analytical concepts is what Hannig has labelled as «medialisation of religion» (*Medialisierung des Religiösen*). This concept is meant to elucidate the growing presence of religion in the public sphere, as communicated by media in the second half of the twentieth century. Convincingly, Hannig demonstrates that journalists changed both the content and meaning of notions such as «religion» and «Church». Powerful and mighty as they became, they gave the microphone to specific individuals and simply ignored other persons.

With regard to Church, religion, and media, Hannig argues, three periods can be distinguished. In the years 1945 to 1958, the years of reconstruction, Church leaders tried their very best to rechristianise society (chapter II). Media, of which many were embedded in traditional ecclesiastical structures, served as an instrument to turn this rather ambitious goal into reality. Authorities such as bishops and the pope stayed as good as unchallenged. Journalists, perceiving Church and religion as valuable parts of society, often communicated biblical-theological themes and then tried to historisise these themes by

means of pseudo-scientific evidence. In the years 1958 to 1972, the tide changed dramatically (chapters III and IV). Journalists broke away from the traditional ecclesiastical framework and switched roles: from loyal allies they became oppositional partners. Especially younger and conflict-orientated journalists, born in and after the 1920s, focused on highly controversial issues such as sexuality, opposed «old», «fake» and «useless» to «new», «authentic», and «useful», and stimulated cultural reform. Ultimately, in the years 1972 to 1980, journalists came to adress esoteric beliefs and religious pluralism (chapter V). To a considerable degree, they contributed to the rise of individuality as an important value of modern society.

Although this is a thought-provoking monograph in many respects, imperfections can be identified as well. As exemplified by Dutch history, one of the key aspects of the «medialisation of religion» was the battle for the production and communication of certain discourses. Connected to Bourdieu's field theory, this aspect could have been worked into the analysis in a more coherent and explicit way, leading to a broader understanding of when, how, and why various persons deployed specific strategies and took in specific positions in the religious fields. The journalists themselves could also have been examined more intensively. Although a great deal of attention has been paid to people like Rudolf Augstein, Hannig's main argument could have benefited more from the biographical approach, also taking gender into account. Yet, these clues for further research are provided by a fascinating book that definitely deserves wide readership amongst academics, both within and beyond the German borders.

Nijmegen Chris Dols

Frank Bösch/Lucian Hölscher (Hg), *Kirchen – Medien – Öffentlichkeit. Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2009, 266 S.

It is incontrovertible that the Roman Catholic and Protestants churches not only in Germany but in most of Europe have suffered from plummeting attendance and a membership hemorrhage since the 1960s. In recent years, most historians writing on this subject have become loathe to resurrect secularization paradigms that stemmed from the 1960s and have employed instead paradigms of religious transformation. As society's perception of the churches was dramatically altered beginning in the late 1950s, they argue, the churches developed new identities and self-understandings in response to these fundamental changes in the public sphere.

This modestly sized but highly insightful volume hones in on one key element in this transformation: the expansion and radical restructuring of the mass media from the 1950s through the 1970s and the changes accordingly wrought in religious identities. Conceiving of the relationship between the media and religious institutions as dialectical, the eight chapters of this volume argue that the media during the so-called «long sixties» served as a medium to alternately showcase religiosity and undercut the legitimacy and reputation of religious institutions. As the churches lost direct contact to their members through membership losses and waning attendance, this vacuum was filled by their heightened presence in the mass media. This volume correspondingly focuses not only on how the mass media portrayed the churches and larger questions of faith but more importantly on how the churches were forced to develop new communication strategies. These strategies ran the gamut from censorship and public protest to the creation of religious academies, religious broadcasts on radio and television, demonstrations for peace, citizens initiatives, telephone ministries, some of which enjoyed considerably more success than others.

It is to the credit of the volume's editors, Lucian Hölscher of the Ruhr-Universität Bochum and Frank Bösch of the University of Giessen, that they place the complexity of the relationship between the media and the churches continuously in the forefront. Bösch and Hölscher argue that one cannot speak of a simple dichotomy in how religious leaders and journalists sought to portray the churches. It was not always the case that after 1958, the year which marks a fundamental caesura in this volume, journalists simply used their critical scalpel against the church, forcing beleaguered church leaders to launch a valiant but ultimately unsuccessful defense. It is certainly true that by the early 1970s more than forty percent of German journalists at newspapers, newsmagazines and television stations were not formal members of any religious institutions. In a clear sign of sympathy for those who wished to democratize, liberalize and pluralize ecclesiastical institutions, these journalists were wont to deploy a rhetoric of strife and warfare to describe the disagreements between church reformers and conservatives after seminal events such as the Second Vatican Council. In their reporting on issues such as the birth control pill, the Nazi past and confessional schools, many media figures clearly sought to limit the churches' influence over society. At the same time, however, some of the most influential journalists, including Rudolf Augstein and Axel Springer, remained deeply committed to their faith, and the pages of their own publications provide striking glimpses of their own religiosity.

Nikolai Hannig adeptly illustrates this complicated relationship between the new media culture and religion in the Federal Republic by repeatedly turning back to Augstein in his outstanding chapter, «Von der Inklusion zur Exklusion? Die Medialisierung und Verortung des Religiösen in der Bundesrepublik (1945–1970).» Augstein, Hannig rightfully notes, is best known for wielding the axe against the Roman Catholic Church in various polemics, editorials and leading articles. The *Spiegel* editor helped usher in a new era of critical religious reporting at the end of the 1950s. In 1958, he devoted the cover of *Spiegel* and fourteen ensuing pages to the Qumrum texts discovered nearly a decade before. In marked contrast to most religious reporting from earlier in the 1950s, Augstein sought not to show how modern society could corroborate stories from the Bible but to serve as a new agent of religious enlightenment by claiming sensationally that there had been no historically verifiable truths about Jesus. But Hannig also brings to light a less familiar side to the combative editor who had earned a certain degree of infamy in religious circles. Augstein appears here surprisingly as the defender of religious orthodoxy. His reputation as a provocateur notwithstanding, Augstein openly criticized the «modern theology» of the Protestant, Dorothee Sölle, granted access to the pages of Spiegel to the Protestant theologian Walter Künneth, who argued that Christian parishes draw their sustenance not from the hypotheses of theologians but from the «bread of the bible».

Somewhat adrift in this volume, which otherwise focuses only on the two Germanies, is Uta Balbier's outstanding chapter on the Billy Graham Crusades in the United States in the 1950s. Her succinct chapter highlights the reasons for the remarkable success Graham's crusade ostensibly enjoyed. Thoroughly anti-Communist, Graham also appealed to the consumption ethic of the American middle-classes. He emerged as a master of marketing and advertisement. Indeed, his crusade would have been unthinkable had it not been for the print and television mediums, who gave extensive coverage to mass rallies like those held at Madison Square Garden in the late 1950s.Why did the media so gladly cooperate? Balbier correctly notes that Graham's world view overlapped with that of the two media magnates, William Randolph Hearst and Henry Luce, who helped create star power for both Graham and his wife. It is something of a pity that the editors did not include a chapter detailing efforts by German churchmen to promote religiosity and revivals in the Federal Republic. Balbier's powerful account invariably evokes transatlantic comparisons of media and religious cultures that cannot be answered in a volume this slim.

Was the media culture in Germany more apt to look at the churches critically than its counterpart in the United States? American journalists, of course, also broached fundamental religious topics in the 1960s, but was reporting tempered by their higher rates of participation in religious institutions?

Three chapters are devoted to the impact of visual transformations on religion. Benjamin Städter turns his attention to how visual representations of clergy in film and print changed between 1945 and 1970. The Heimatfilme, he points out, typically portrayed Roman Catholic and Protestant clergy alike as anchors of their communities. By the second half of the 1950s, however, some clergy began to find such depictions banal, distasteful, and, even in the words of the Protestant theologian Helmuth Thielicke, «ein Frevel im Gottes Hauses». It did not take the media long to popularize a new image of the clergy – that of the fighting protester. But added to this repertoire of images was one with roots in the Kulturkampf era – that of the priest unable to restrain his sexual appetites. Jürgen Kniep turns his attention to film censorship and the churches, who sent approximately two dozen representative to the film screening board, the *Prüfgremium der Freiwilligen Selbstkontrolle der Filmwirtschaft (FSK)*. Not surprisingly, most of the church representatives fought for a tougher line against immorality, indecency and blasphemy than their secular counterparts. But here too, surprises abound in Kniep's account. The church representatives did not deny approval to Willi Forst's controversial film, *Die Sünderin*, even if the Protestant representative immediately resigned in an act of ostensible protest. Knieps's account effectively demythologizes the subsequent protests that have become the focus of considerably scholarly attention: the protests had little to do with a sighting of Hildegard's naked breast but everthing to do with prostitutions, suicide and euthanasia. Later in the 1960s, church representatives gave their assent to Ingmar Bergman's masterpiece, *Das Schweigen*, to all viewers over eighteen in spite of scenes considered pornographic. But they were unable to halt the run of *Die Wechsler im Tempel*, a film from 1967 deemed blasphemous. Realized that their influence was waning, they formally left the FSK in 1971. But even this step was considerably less than momentous, since cinema was no longer the leading visual medium. Reinhold Zwick's chapter focuses less on the churches' Filmpolitik but on the transformation of religious images in the cinema of the «long sixties». Looking extensively at films like *Easy Rider*, Zwick argues that film proved to be powerful forum for deconfessionalization and the search for a new syncretic religiosity. The sexual revolution promulgated in the new cinema, in fact, took on characteristics of a secular religion.

The closing three chapters focus on the semantics of ecclesiastical media and public spheres. While two chapters focus on religious academies in both East and West Germany, it is Sven-Daniel Getty's impressive chapter on debates on church reform in four Protestant and Roman catholic magazines that warrants the most attention. Two Protestant publications that catered mostly to pastors and theologians, the *Lutherische Monatshefte* and the *Evangelische Kommentare*, frequently clashed over whether to stick with the tradition of the Volkskirche or whether to develop more modern and relevant identities and pastoral models. Such debates over identity and structure were not just the province of German Protestantism. Staking out different positions over how to implement the reforms of the Second Vatican Council were two magazines, *Concilium* and *Communio*. Published in seven languages and associated with prominent theologians like Johann Baptist Metz and Hans Küng, *Concilium* pushed to extend the spirit of the council to the present and to push for a more progressive and pluralistic church. Founded seven years later in 1972, *Communio* emerged as a forum for more conservative theologians like Hans Urs von Balthasar, Karl Lehmann and Joseph Ratzinger, who strongly criticized the hopes to create a church «from below». Colliding in the debates waged on the pages of these publications were not only different understandings of the church but opposing semantics, which become the focus of Getty's analysis.

While not the last word on the subject, this volume raises a powerful array of new approaches for how to tackle the relationship between the churches and the media. Most impressive is its refusal to resort to simplistic generalizations and posit a binary opposition between the mass media and the churches. Perhaps most reflective of the tenor of this volume is an observation posited by Hannig. Even as many church leaders were prepared to drop their traditional opposition to modern society by the 1960s, leading journalists and publishers were increasingly determined to marginalize the churches and limit their societal influence. This volume will be a must-read for those working in the religious history of Germany in the so-called «long sixties».

Saint Louis Mark Edward Ruff

Thomas Mittmann, *Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortung*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2011 (= Geschichte der Religion in der Neuzeit, Bd. 4), 264 S.

Thomas Mittmanns Buch über die kirchlichen Akademien in der Bundesrepublik Deutschland ist das jüngste Resultat der Bochumer DFG-Forschergruppe «Transformation der Religion in der Moderne» (Zur Konzeption der Arbeit der Forschergruppe und ihren bisherigen Ergebnissen vgl. www.fg-religion.de). Entsprechend theoretisch gerüstet ist es erklärtes Anliegen des Autors, keine reine Organisationsgeschichte zu schreiben, sondern die Geschichte der konfessionellen Akademien in eine weitläufigere Religionsgeschichte einzubetten. Der gewählte kulturhistorische Ansatz erweist sich hierbei in mehrfacher Hinsicht als gewinnbringend, zumal für den Bereich der katholischen Akademien erst vor einigen Jahren eine ausführliche, organisationshistorische Studie vorgelegt wurde. (Vgl. Oliver M. Schütz, *Begegnung von Kirche und Welt*. Die Gründung Katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1975, Paderborn 2004). Oliver Schütz' Untersuchung von 2004 krankt jedoch gerade daran, dass strukturelle und personelle Veränderungen zwar *en detail* nachgezeichnet werden, weitergehende Überlegungen zur Rolle der Akademien in den kirchlichen und religiösen Wandlungsprozessen des 20. Jahrhunderts jedoch unterbelichtet bleiben.

Mittmanns Studie will diesem Manko entgegenwirken, indem sie neben den organisatorischen und strukturellen Veränderungen diskursive und semantische Prozesse in den Blick nimmt. Eine solche Verflechtung von diskurs- und sozialhistorischer Analyse hat wenig mit einer neuaufgelegten Ideengeschichte gemein, wie jüngst mit Blick auf das vorliegende Buch behauptet wurde. (Vgl. Thomas Schulte-Umberg über Mittmann, Thomas, Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik Deutschland. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen. Göttingen 2011, in: H-Soz-u-Kult 20.5.2011) Vielmehr bemüht sich ein solcher Ansatz verschiedene Ebenen der Transformation von Religion und Kirche nach 1945 ernstzunehmen. Dazu zählen für Mittmann in erster Linie das veränderte Kommunikationsverhalten der Kirche, ihr politisches Engagement und insbesondere der Umgang mit der «Entmonopolisierung der Kirche als Sinnstifter» (9). Um dies zu untersuchen, wählt die Studie eine offene methodische Herangehensweise, indem sie nach dem Verhältnis von Fremd- und Selbstkonzeptionen von «Kirche» zur organisatorischen «Realität» fragt. Ob es dabei sinnvoll ist, das Verhalten der Kirche als blosse «Reaktionen» (10) zu präjudizieren, muss freilich fraglich bleiben.

Trotz des diskursanalytischen Fokus eröffnet Mittmann die Studie im ersten Kapitel mit einer umfassenden Organisationsgeschichte der kirchlichen Akademien in der Bundesrepublik. Nachdem er dabei zunächst auf Traditionslinien aus der Zeit vor 1945 verweist, widmet er sich kenntnisreich und prägnant den Entstehungsgeschichten der Akade-

mien. Dabei zeichnet der Autor die personellen Konstellationen in enger Verbindung zu thematischen Schwerpunktsetzungen nach. Dadurch gelingt es ihm, nicht nur die herausragende Stellung einzelner Akademieleiter als kirchliche Diskurssetzer herauszuarbeiten, denen es ferner gelang, die Akademien als «‹moderne› Formen kirchlicher Präsenz in der Öffentlichkeit» (13) zu etablieren. Darüber hinaus erlaubt dieses Vorgehen – vor allem für die evangelischen Kirchen –, Ansätze kirchlicher Netzwerke aufzuzeigen, die nicht nur für die Akademien, sondern insgesamt für die Transformation des religiösen Feldes in der Bundesrepublik von grosser Bedeutung waren. Eine detailliertere Untersuchung solcher Netzwerke wäre für die Zukunft wünschenswert, ist jedoch erklärtermassen nicht Teil der vorliegenden Studie.

Stattdessen nähern sich die folgenden beiden Kapitel der Arbeit konfessioneller Akademien aus diskursanalytischer Perspektive. Während das erste der beiden sich anhand ausgewählter Themen mit dem sich wandelnden «politischen Mandat» der Kirchen und ihrer Akademien auseinandersetzt, fragt das zweite nach den Funktionen kirchlicher Bildungsstätten im religiösen Feld der Bundesrepublik. Mittmann gelingt es in beiden Fällen eindrucksvoll, die Beispiele in die allgemeineren Entwicklungen der Zeit- und Religionsgeschichte einzubetten und zugleich den besonderen Stellenwert der Akademiearbeit hervorzuheben. Quintessenz bildet die Feststellung, dass die kirchlichen Bildungsstätten mit ihrer Arbeit wesentlich zur «Selbstmodernisierung» (225) der Kirchen beigetragen haben. Sie fungierten dabei als wichtige Kontaktstellen zur sich wandelnden Öffentlichkeit, wobei sie ihre anfängliche Stellung als neutraler «Makler» (70) zugunsten einer aktiven «Anwalts»- und «Lotsenfunktion» (106/207) aufgaben. Trotz vergleichbarer Entwicklungen unterstreicht die Untersuchung zugleich konfessionelle Unterschiede: So bemühten sich die protestantischen Akademien zunehmend um eine «Inklusion von Kirche in Gesellschaft» (227), während die katholischen Institutionen versuchten, eine «eigene katholische Identität zu wahren» (227).

Mittmann kommt folglich zu der Überzeugung, dass die Geschichte der konfessionellen Akademien in der Bundesrepublik als ein weitgehend gelungener Versuch gewertet werden muss, «kirchliche Kompetenzen zu verteidigen, zurückzugewinnen oder auszuweiten» (228). Ein solches positives Urteil stellt sich gegen die Einschätzung von manchem Zeitgenossen. So befand der katholische Friedensaktivist Ulrich Wenner jüngst, dass ein Thema «endgültig tot [sei], wenn es die katholischen oder evangelischen Akademien erreicht hat». (Ulrich Wenner, Religiöse Semantik in den pazifistischen Aktivitäten der «Initiative Kirche von unten». Reflexionen eines Zeitzeugens in: Helke Stadtland [Hg.], *«Friede auf Erden»*. Religiöse Semantiken und Konzepte des Friedens im 20. Jahrhundert, Essen 2009, 291–299, hier 299). Dem stellt das vorliegende Buch anschaulich Beispiele entgegen, in denen die Akademien Themen- und Handlungsfelder frühzeitig und entschlossen besetzt haben. Darüber hinaus verweist die Studie in einem kurzen, vierten Kapitel auf die Bedeutung von neuen Kommunikations- und Aktionsformen, die durch die Arbeit der Akademien Eingang in den kirchlichen Raum fanden. Es wäre wünschenswert gewesen, dieses Thema gebündelter und ausführlicher zu behandeln. Dessen ungeachtet erweist sich das Buch von Thomas Mittmann als wichtiger Beitrag, die Transformation von Religion in der Moderne besser zu verstehen. Es unterstreicht die vielschichtigen Verflechtungen und Widersprüche des Prozesses und belegt letztlich, dass konfessionelle Akademien nicht nur Orte, sondern Impulsgeber des kirchlichen Wandels in der Bundesrepublik waren.

Florenz Daniel Gerster

Rupert Klieber (Hg.), *Jüdische – christliche – muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918*, Wien, Böhlau, 2010, 294 S.

In *Jüdische – christliche – muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848 – 1918* versucht Rupert Klieber ein «gewagtes Unterfangen», wie er selbst schreibt, nämlich eine lebensweltliche und vergleichende Darstellung der Religionen in der Habsburgermonarchie.

An den Anfang stellt er die Problematik zwischen Kirchengeschichte und «profaner» Geschichtswissenschaft. Neue sozial- und alltagsgeschichtliche Fragestellungen seien zu lange im kirchenhistorischen Feld unbeachtet geblieben. Daher führt er im Kapitel über eine «Kirchliche Sozial- und Religiöse Alltagsgeschichte» aus, was diese neue Perspektive sein kann und was ihre Aufgaben sind. Sein in seinen Worten grössenwahnsinnig erscheinendes Vorhaben erläutert er sehr genau, legt dar, warum seine Studie nur lückenhaft bleiben kann, auf welchen Quellen sie beruht und warum regionale Belege für grössere Gebiete ausreichen müssen.

Rupert Klieber geht auf jede Religionsgruppe separat ein, wobei er «chronologisch» (nach dem Alter bzw. der «historischen Wahrnehmbarkeit als eigenständige Größe», 22) beginnt, d.h. Judentum vor christlicher Orthodoxie vor Katholizismus vor Islam vor Protestantismus. Seitenmässig wird der katholischen Bevölkerung am meisten Platz eingeräumt, vor jüdischer und protestantischer Bevölkerung, danach folgen die christlich Orthodoxen und nur elf Seiten werden den Muslimen in Bosnien gewidmet.

Themen der Ausführungen Kliebers sind etwa die religiöse Bildung für Kinder, die Stellung von Klerikern und LaiInnen, der Einfluss von Religionen auf Lebens- und Jahresrhythmus, religiöse Sondergruppierungen (zum Beispiel die Karäer oder Lippowaner) oder die Aufgaben von gläubigen Männern wie Frauen. Auch wird die Verstrickung zwischen Religionen und Politik angesprochen, vor allem was die Nationalismen in der Bevölkerung angeht. Jedoch liegt das Hauptaugenmerk eindeutig auf der privaten Lebensführung, so wird etwa oft auf die Volksfrömmigkeit hingewiesen, die sich durchaus weit von der «richtigen» Religion entfernen konnte, speziell was Aberglauben und Rituale betrifft.

Ein positiver Aspekt, der schon beim ersten Durchblättern ins Auge sticht, ist das Verwenden von zahlreichen Karten. So wird das gesamte Werk mit einer Überblickskarte über die Gebiete der österreichischen Monarchie und ihrer Mehrheitsreligionen in farblicher Kennzeichnung im Jahre 1910 eingeleitet. Darüber hinaus finden sich acht weitere Karten, in denen die einzelnen Konfessionen farblich schattiert nach ihrem prozentuellen Vorkommen eingezeichnet sind. Das Kartenmaterial erleichtert die lokale Verortung und zeigt gut Verbreitungsgebiete oder «Inseln» verschiedener Religionen. Auch vier Tabellen werden vom Autor präsentiert. Doch nicht nur diese zwei Aspekte bringen Abwechslung in die Gestaltung des Buches. Auffallend viele Fotografien sind zu finden, die den Anspruch des Autors, alle Lebensbereiche der Bevölkerung zu erfassen, widerspiegeln. Von den marschierenden katholischen Studenten (145) über eine 8-köpfige Huzulenfamilie vor ihrer Holzkirche (80) bis hin zur bosnischen Muslima in einer Art Burka (212) sind zahlreiche Beispiele aus der Frühzeit der Fotografie abgedruckt. Bemerkenswert ist, dass nicht, wie man denken könnte, nur besondere Momente, wie ein Besuch des Monarchen selbst (etwa 219), festgehalten wurden, sondern sich auch zahlreiche Aufnahmen des «normalen Lebens» finden, wie etwa eine einfache Bauernfamilie in ihrer Stube (82). Unbedingt zu erwähnen ist, dass die Fotografien nicht nur mit einer kurzen Quellenangabe versehen unter den Text gestreut sind, sondern dass zusätzlich zu den Bildunterschriften auch mehrzeilige Erklärungen gebracht werden, die die Fotografien in einen grösseren Kontext stellen, den Fliesstext zusammenfassen oder auch Zusatzinformationen enthalten.

Zusätzlich zu diesen fast 60 Schwarzweiss-Fotografien werden auch farbige Abbildungen von Fotografien und Gemälden gebracht, etwa von Albin Egger-Lienz.

Positiv anzumerken ist, dass der Autor sich sehr bemüht, auf alle Gruppen der Gesellschaft einzugehen. Dabei ist natürlich zu beachten, dass es schwierig sein kann, für alle Gruppen auch Quellen zu finden. Klieber beachtet auch den Gender-Aspekt, wenn es um die praktische Ausführung der Religionen geht. So beschreibt er zum Beispiel die (womöglich nicht) vorhandenen Möglichkeiten für Christinnen, in ein Nonnenkloster gehen zu können (d.h. eine Alternative zu einer Verheiratung zu haben), die fast Null betragende Alphabetisierungsrate von muslimischen Bosnierinnen oder die gesellschaftlichen Pflichten von Priestergattinnen. Die männliche Seite der Religionsausübung wird weiters von ihm nicht als das Normale gezeichnet. Das lässt darüber hinwegsehen, dass er keine geschlechtergerechte Sprache verwendet.

Leider merkt man dem Werk an, dass Klieber, wie in der Einleitung selbst angemerkt, von vorhandenen Forschungen abhängig ist. So erwartet man sich zum Beispiel einen tiefergehenden Blick in den muslimischen Teil der Monarchie, vor allem angesichts von Berichten über ein Moscheebauprojekt im Wien der 1910er Jahre, was heute aktueller nicht sein könnte. Enttäuschend ist, dass der Autor dieser zweiten Dissertation die Zusammenführung der einzelnen Betrachtungen mit nur vier Seiten zu knapp hält. Etwas ratlos lässt die letzte Seite den/die LeserIn zurück, beginnt hier Klieber nämlich das interessante Thema zwischen den verschiedenen Konfessionen und dem Habsburgerhaus bzw. dem Kaiser in Wien. Diese Betrachtung würde Sinn machen, da sie in den vorhergehenden Kapiteln immer wieder in einer Randbemerkung angesprochen wurde, doch endet der Autor hier abrupt.

Unverständlicherweise prolongiert Klieber antisemitische Vorurteile, die in der Propaganda der Nationalsozialisten hoch gehalten wurden: «Wenn das Familienoberhaupt sich tagein tagaus [...] seiner vornehmsten Pflicht, dem ‹Lernen› widmete (=Talmud- und Bibel-Studium). Mitunter eine gute Tarnung für Arbeitsscheu [sic!]: [...]» (30) und «Umgekehrt konnten die in den orthodoxen *Jeschiwot* zwar körperlich verkümmerten [!], aber im Auswendiglernen und Deuten von Texten bestens Trainierten [...]» (41).

Es kann rückblickend behauptet werden, dass Kliebers Fragestellung nach der Intensität und der Form des Faktors «Religion» für das Leben der BewohnerInnen der Habsburgermonarchie (20) durchaus befriedigend beantwortet wird, wenn dieses Werk als ein Einstiegswerk in die Thematik als solches bzw. in andere Religionen dieser Zeit und dieses Raumes gesehen wird. Das mühelos zu lesende Buch setzt kein Spezialwissen über eine der Religionen voraus, was zusätzlich zur Gestaltung mittels Karten und Fotografien ein abgerundetes Werk ergibt, das nichts verspricht, was es nicht halten kann.

Graz Rebecca Loder

Eleonore Lappin-Eppel, *Ungarisch-Jüdische Zwangsarbeiter und Zwangsarbeiterinnen in Österreich 1944/45. Arbeitseinsatz – Todesmärsche – Folgen*, Wien, LIT, 2010, 544 S.

Eleonore Lappin-Eppel, Mitarbeiterin der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, füllt mit ihrer Studie über ungarisch-jüdische Zwangsarbeiter in Österreich 1944/45 eine jener Lücken, die auch die inzwischen so reichhaltige Forschung über den Holocaust in Europa noch immer aufweist. Zugleich widmet sie sich damit der Frage, wie die österreichische Bevölkerung nach 1945 mit ihrer Vergangenheit in den Jahren des «Dritten Reiches» umging.

Nach der Vergrösserung Ungarns um vormals slowakische, rumänische und nordjugoslawische Gebietsanteile in den Jahren 1938 bis 1941 betrug die Zahl der dort lebenden Juden ca. 725.000. Die systematische Vernichtung der ungarischen Juden setzte vergleichsweise spät, dann jedoch mit um so grösserer Radikalität ein: Während sich die militärische Niederlage der Achsenmächte längst abzeichnete, wurden unter der deutschen Besat-

zung, zugleich aber unter tatkräftiger Mithilfe der ungarischen Behörden, im Frühsommer 1944 innerhalb von acht Wochen rund 400.000 Personen nach Auschwitz deportiert.

Eine Besonderheit der Verfolgung der ungarischen Juden bildet der Einsatz von rund 200.000 Personen als Zwangsarbeiter in Deutschland und den besetzten Gebieten im letzten Kriegsjahr. Mehr als 50.000 von ihnen wurden in der damaligen «Ostmark» (ca. 35.000) bzw. unter österreichischer Kontrolle in Westungarn (ca. 18.000) eingesetzt. In der Ostmark wurden sie zu verschiedenen Aufgaben in Industrie und Landwirtschaft herangezogen. Im ungarischen Grenzgebiet dienten sie vor allem als Arbeitssklaven für die Errichtung des so genannten Südostwalls, einer Befestigungsanlage, deren Bau sich als militärisch völlig sinnlos erwies.

Für viele Deportierte – Männer, Frauen und Kinder – bildete das Durchgangslager in Straßhof an der Nordbahn die erste Station auf österreichischem Boden. Schon der Transport dorthin gestaltete sich als Kampf ums Überleben: Bisweilen mussten die Juden tagelang eingepfercht in völlig überfüllte, kaum belüftete Güterwaggons ohne Wasser und Verpflegung und unter katastrophalen hygienischen Bedingungen ausharren, bis sie im Durchgangslager ankamen.

Nach der Verteilung auf die Einsatzorte hingen die Überlebenschancen der Deportierten von vielen Zufällen ab: Zwar war die Unterbringung in fast allen Fällen menschenunwürdig, die Verpflegung unzureichend und die medizinische Versorgung kaum erwähnenswert. Während aber am Südostwall gezielt «Vernichtung durch Arbeit» (209) betrieben wurde, waren die Arbeitsumstände für viele der in Wien und Niederdonau eingesetzten Juden zumindest nicht unmittelbar lebensbedrohlich: Sie waren in Gebäuden mit einem Mindestmass an sanitären Einrichtungen – oft in Schulgebäuden – untergebracht und mussten teilweise keine schwere körperliche Arbeit verrichten. Die «Schanzarbeiter» am Südostwall hingegen schliefen teils auf feuchtem Boden, in offenen Scheunen ohne eine Möglichkeit, sich und ihre Kleidung zu waschen oder zu trocken; ihnen wurden verschimmeltes Brot und faulige Kartoffeln als Nahrung vorgesetzt, und sie wurden regelmässig mit Schlägen misshandelt.

Ein besonders grausames Kapitel des ungarischen Zwangsarbeitereinsatzes bildeten schliesslich die «Todesmärsche» in die Konzentrationslager Mauthausen und Gunskirchen. Angesichts der sich nähernden Roten Armee wurden die Schanzarbeiter des Südostwalls gegen Kriegsende in langen Fussmärschen in diese Lager getrieben. Viele von ihnen kamen schon vor ihrer Ankunft dort ums Leben. Spätestens jetzt, da die Kolonnen der ausgehungerten, dehydrierten und völlig entkräfteten Arbeiter durch die österreichischen Städte und Dörfer getrieben wurden, konnte ihr Schicksal niemandem mehr verborgen bleiben.

Eleonore Lappin-Eppel hat als Grundlage für ihre Untersuchung eine eindrucksvolle Menge an Erfahrungsberichten der überlebenden Opfer ausgewertet. Dabei konnte sie zum einen auf die Ermittlungsakten österreichischer Gerichte zurückgreifen, vor denen sich ein Teil der Täter nach dem Krieg verantworten musste. Zum anderen sammelte sie in österreichischen, britischen und israelischen Archiven Erfahrungsberichte, die Überlebende später gegenüber Hilfsorganisationen oder zu Forschungszwecken verfassten.

Unübersehbar ist das Bemühen der Autorin, die Opfer mit ihrer je individuellen Leidensgeschichte möglichst ausführlich zu Wort kommen zu lassen und zu würdigen. Die beeindruckende Fülle an Quellenmaterial birgt jedoch zugleich eine Schwierigkeit in sich: Da sich die Erinnerungen der Betroffenen naturgemäss in vieler Hinsicht ähnlich sind, kommt es zu vielen ermüdenden Längen und Wiederholungen im Text, die aus dem Aufbau der Darstellung resultieren. Innerhalb der Grosskapitel über «Arbeitssklaven für Wien und Niederdonau» sowie insbesondere «Ungarisch-jüdische Schanzarbeiter» fasst Lappin-Eppel die Erfahrungen der Opfer nicht unter übergeordneten Gesichtspunkten wie Unterbringung oder Ernährung zusammen oder verfolgt die Geschichten einzelner Fami-

lien exemplarisch vom Anfang bis zum Ende, sondern geht teilweise Lager für Lager, Bauabschnitt für Bauabschnitt vor, wobei der ortsunkundige Leser mit den geographischen Bezeichnungen ohne eine erläuternde Karte nicht einmal viel anfangen kann. So häufen sich die Wiederholungen – den Bericht über die Tagesration von «300 Gramm Brot und zwanzig Gramm Margarine» z. B. findet der Leser von Kapitel zu Kapitel immer wieder.

Die problematische Struktur des Buches hängt zugleich damit zusammen, dass die historische Schilderung und Ausblicke auf den Umgang mit der Vergangenheit nach 1945 – Verurteilung der Verantwortlichen usw. – teilweise vermischt werden. Dadurch wird die Darstellung streckenweise sehr unübersichtlich. Wünschenswert und der Lesbarkeit des Buches zuträglich wären auch eine ausführlichere Einleitung und Einordnung der Untersuchungsergebnisse in die bisherige Forschung sowie eine umfangreichere Zusammenfassung der Ergebnisse.

Nichtsdestotrotz bleibt es das grosse Verdienst der Autorin, ein bislang kaum untersuchtes Kapitel des Holocaust mit Hilfe einer beeindruckenden Fülle an authentischem Material erstmals umfassend dargestellt zu haben.

Bonn Annette Mertens

Peter J. Davies, *Myth, Matriarchy and Modernity. Johann Jakob Bachofen in German culture 1860–1945*, Berlin, de Gruyter, 2010 (= Interdisciplinary German Cultural Studies, Bd. 7), XII. und 462 S.

1861 publizierte der aus Basel stammende und nach Studienjahren in Deutschland, Frankreich und England wieder dort lebende und an der Universität lehrende Rechtshistoriker Johann Jakob Bachofen (1815–1887) sein monumentales Werk *Das Mutterrecht*. Die Publikation dieses opus magnum erfolgte in der Schweiz, nachdem der deutsche Verleger Johann Georg von Cotta ihm mehrfach einen Korb gegeben hatte. Stand doch das, was Bachofen mit seiner Methode der intuitiven Analyse und empathischen Einfühlung in die Welt der Mythen als deren Wahrheit zu Tage beförderte, quer zu dem, was die Altertumswissenschaft mit ihren quellenkritischen Methoden, was ein Savigny und die Historische Rechtsschule taten. Ganz abgesehen davon, dass diese im Gegensatz zu Bachofen nicht gewillt waren, der mythischen Überlieferung den Rang einer zuverlässigen Geschichtsquelle zuzuerkennen. Religion, so Bachofen die Wahrheit der Mythen zusammenfassend, ist die Wurzel und das Movens allen sozialen Wandels, insofern ihr der Konflikt zwischen männlichem und weiblichem Prinzip inhärent ist. Folgerichtig liest er die Entwicklung zur modernen Gesellschaft gemäss (s)einem Drei-Stadien-Modell als Abfolge von 1. «Hetärismus (Muttergottheiten)» 2. «Gynaikokratie/Mutterrecht (Muttergottheit)» 3. «Patriarchat/Vaterrecht (Vatergottheit)».

Bachofen selber hat zwar nicht wie andere Köpfe des 19. Jahrhunderts eine Schule im eigentlichen Sinn begründet. Doch seine Sicht hat Schule gemacht, insofern sie in mannigfaltigen wissenschaftlichen, kulturellen und politischen Kontexten und Konflikten rezipiert und in die Waagschale geworfen wurde. Und zwar dort, wo um die Gestalt der Moderne, um Mythos und Geschichte, um Intuition und Ratio, um Utopie und Rationalismus, um Rasse und Nation, um Sex und Gender, um Feminismus und Anti-Feminismus gerungen wurde.

Genau diesen Rezeptionsprozessen der Ideen Bachofens in der deutschsprachigen Welt des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ist die hier anzuzeigende Arbeit von Peter Davies gewidmet. Die, das muss an dieser Stelle ganz ausdrücklich hervorgehoben werden, ein Meisterwerk ist. Wissenschaftliche Akribie und Sorgfalt, stupende Sachkenntnis über die Grenzen einzelner Wissenschaftsdisziplinen hinweg gehen hier einher

mit gedanklicher Schärfe und sprachlicher Luzidität. Und nicht zuletzt ist es eine unglaubliche Materialfülle und Detailkenntnis, die Davies hier ausbreitet, was sein Werk zu einer wahren Fundgrube für die verschiedensten Disziplinen – heissen sie nun Anthropologie, Soziologie oder Psychologie, Politikwissenschaft oder Genderforschung – macht.

Die erste Rezeption des Oeuvres Bachofens erfolgte innerhalb der engen universitären und namentlich fachwissenschaftlichen Grenzen. Dass das Geschlechterverhältnis die fundamentale, allen sozialen Strukturen zugrundeliegende Matrix sein soll, war in der akademischen Anthropologie und Rechtsgeschichte keineswegs mehrheitsfähig. An Bachofen anzuknüpfen war somit einer Minderheit vorbehalten, die ihr wissenschaftliches Selbstverständnis aus dem Gegenüber zum wissenschaftlichen Mainstream bezog. Die in den Jahren um 1900 entworfenen Schlüsselkategorien der Interpretation des Bachofschen Mutterrechts sollten aber für die weitere Rezeption während des ganzen 20. Jahrhunderts grundlegend und bestimmend bleiben. In den 1920ern wurden die Grenzen der fachspezifischen Binnendiskurse dann aber endgültig überschritten. Bachofens Matriarchatstheorie wurde in literarischen wie in politischen Kontexten und Diskursen öffentlichkeitswirksam. Und somit auch einem breiten Publikum bekannt. Der Referenzrahmen der Rezeption verschob sich dadurch. Elemente des Bachofenschen Ideengeflechts wurden in sozialkritisches und utopisches Denken «eingepasst». In der Folge wurde es selber immer wieder ideologisiert und radikalisiert.

Was die politische Frauenbewegung angeht, so wurde die Matriarchatstheorie vor dem ersten Weltkrieg etwa von Theoretikerinnen im Umfeld des dem radikalen Teil der bürgerlich-feministischen Frauenbewegung zugehörenden Bundes für Mutterschutz (Ruth Bré, Iwan Bloch, Grete Meisel-Hess) rezipiert. Ihr strategischer Rekurs auf das unwandelbare Wesen des Weiblichen ermöglichte ihnen, konkrete Machtstrukturen und Machtverhältnisse zu kritisieren und in utopische Alternativen zu transformieren. Insofern sie zwar dem Wesen des Weiblichen Unwandelbarkeit zusprachen, nicht aber den konkreten Ausgestaltungen der Geschlechterbeziehung. Diese waren ihnen historisch kontingent und darum auch wandel- und verhandelbar.

Nach dem ersten Weltkrieg bekam die politisch-feministische Rezeption eine Schlagseite. Der matriarchale Utopismus schlug um in einen völkischen Irrationalismus. Dem so genannten «offiziellen» Nationalsozialismus war das Matriarchatsprinzip zwar Ausdruck von kultureller Krise und Dekadenz schlechthin, wie Alfred Rosenberg in seinem *Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts* unzweifelhaft pointierte. Gleichwohl gab es Versuche, Nationalsozialismus und Matriarchat zu versöhnen. Einen solchen unternahm der aus Utrecht stammende, sich selber als Aussenseiter begreifende Hermann Wirth in seiner 1928 entstandenen Schrift *Der Anfang der Menschheit. Untersuchungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse*. Wirth wurde damit zwar für Rosenberg zur persona non grata. Der SS Reichsführer Heinrich Himmler aber machte ihn 1935 zum Präsidenten des neugegründeten Instituts SS-Ahnenerbe. Unter Berufung auf Bachofen forderte 1933 Pia-Sophie Rogge-Börner – die zusammen mit Mathilde Ludendorff, Irmgard Reichenau und Leonore Kühn die Gruppe feministischer Nationalsozialistinnen repräsentierte – in einem offenen Brief an Hitler, Frauen am politischen, sozialen und militärischen Leben des Dritten Reiches gleichberechtigt teilnehmen zu lassen. Die nationale Gemeinschaft germanischen Blutes könne, so Rogge-Börner, nicht andauern, wenn sie nur und ausschliesslich von Männern geführt werde.

In die Psychoanalyse hielten matriarchale Ideen Eingang auch durch Lou Andreas-Salomé, die zu einer Zeit zu Freud stiess, als dieser gerade mit Alfred Adler, Wilhelm Stekel und C.G. Jung gebrochen hatte. Sie hatte sich bereits mit ihrem literarischen Schaffen (1899 *Der Mensch als Weib*; 1910 *Die Erotik*) in den Debatten um Mütterlichkeit und matriarchale Mythen zu Wort gemeldet. Während Sigmund Freud Bachofens Ideen explizit zurückwies, zeigte sich C.G. Jung mehr als aufgeschlossen. Lou Andreas-Salomé nahm

zwischen beiden eine Art Mittelposition ein. Für sie war das Unbewusste nicht wie für Freud ein rein individuelles Phänomen, das durch den Akt der Repression entsteht, sondern eine weibliche, überindividuelle, archaische Kraft. Wer sich inskünftig vom Freudschen Mainstream distanzieren wollte, der konnte dies manifest dadurch tun, dass er in irgendeiner Weise positiv an Bachofen anknüpfte.

Letztlich tragen alle die von Davies beschriebenen und minutiös aufgerollten Rezeptionsprozesse – in Anthropologie, Marxismus und germanischem Mystizismus (Kapitel 2), in der Frauenbewegung (Kapitel 3), in der Literatur des Fin-de-siècle (Kapitel 4), in der Psychoanalyse (Kapitel 5), im Expressionismus (Kapitel 6), in Philologie, Politik und Literatur der 1920er Jahre (Kapitel 7 und 8), in Nationalsozialismus und im Kampf gegen denselben (Kapitel 9 und 10) – eindeutige und nachhaltige Spuren von Ideologisierung und Instrumentalisierung. James Davies macht eines klar: die – geschweige denn die eine – neutrale Rezeption Bachofens gab es nicht. Es gab auch nicht ein politisches Lager oder ein kulturelles Segment, das sich ausschliesslich seiner bediente. Der Rekurs auf ein unterdrücktes, mythisches Weibliches als Kontrapunkt und Kritik der Moderne erfolgte in vielen, sich zum Teil auch widerstrebenden Bereichen sozialer, politischer und kultureller Opposition. Bachofen zu rezipieren respektive sich auf ihn zu beziehen war oftmals weniger Ausdruck der Wertschätzung Bachofens selber, denn Hinweis darauf, dass man sich in den Diskursräumen der verschiedensten Debatten vom vorherrschenden Mainstream abzugrenzen suchte. Wie man sich zu seinen Ideen stellte und diese rezipierte, war deshalb immer schon Programm. Man bezog dadurch im ideologisch eingefärbten Diskurs über die Natur, die Bedeutung und die Konsequenzen von Moderne und Modernität eindeutig Position.

Freiburg i. Br. Elke Pahud de Mortanges

Jaak Billiet/Leo Kenis/Patrick Pasture (Hg.), *The transformation of the Christian churches in Western Europe 1945–2000*, Leuven, Leuven University Press, 2010, 352 S.

Wie haben sich die westeuropäischen christlichen Kirchen in der Nachkriegszeit verändert? Dieser Frage ist der vorliegende Tagungsband gewidmet, welcher die Beiträge einer 2002 in Leuven organisierten Konferenz präsentiert. Die siebzehn Beiträge, die in diesem Zusammenhang nicht einzeln diskutiert werden können, vermitteln eine anregende Zusammenschau der Forschung über Transformationsprozesse in religiösen Gemeinschaften. Diese Perspektive macht den Band bedeutsam, weil sie in der sich mit Religion befassenden Zeitgeschichte in den letzten Jahren eine wichtige Stellung eingenommen hat.

Obwohl das Thema des Bandes also aktuell ist, liegen acht Jahre zwischen der Konferenz und dieser Veröffentlichung ihrer Ergebnisse. Wer sich über den heutigen Forschungsstand informieren möchte, wird deshalb von dieser Publikation enttäuscht. Seit 2002 hat die Perspektive der Transformation gegenüber der früher vorherrschenden Betonung der Säkularisierung bei der Erforschung religiöser Traditionen in der Nachkriegszeit stark an Bedeutung gewonnen. Die daraus hervorgegangenen Forschungsergebnisse konnten in den Beiträgen dieses Bandes, die noch aus der Anfangszeit dieser Entwicklung stammen, selbstredend nicht berücksichtigt werden.

Auch an anderen Stellen hat der Band nicht von der langen Bearbeitungszeit profitiert. Obwohl nichts dagegen einzuwenden ist, die Beiträge abwechselnd auf Englisch oder Französisch aufzunehmen, hätten Abstracts in der jeweils anderen Sprache die bilinguale Verständigung erleichtern können. Es fragt sich sowieso, ob eine Übersetzung der nur vier enthaltenen französischsprachigen Beiträge der Einheitlichkeit und Zugänglichkeit nicht zugute gekommen wäre. Auch haben die Herausgeber leider kein Autorenverzeichnis auf-

genommen. Schliesslich unterlassen dieselben es in ihrer ambitionierten Einführung die nicht evidente Periodisierung und geographische Abgrenzung zu erläutern.

Dabei wird die proklamierte Periodisierung, 1945–2000, von den einzelnen Beiträgen sogar in Frage gestellt. Theologisch schloss die Nachkriegsgeschichte der Glaubensgemeinschaften, wie unter anderen die Beiträge von Étienne Fouilloux, Wilhelm Damberg, Patrick Pasture und Gerd-Rainer Horn bezeugen, nahtlos bei den Entwicklungen der Zwischenkriegszeit an; 1945 stellt in diesem Sinne keinen eindeutigen Bruch dar. Als eigentlicher Drehpunkt der Geschichte religiöser Gemeinschaften gelten vielen Beitragenden die sechziger Jahre. Vorangegangen von Hugh McLeod, der allerdings die Radikalität dieses Bruches zurecht hinterfragt, weisen vor allem die Beiträge von Philippe Chenaux, Jan Grootaers, André Birmelé und Joachim Schmiedl über das Zweite Vatikanische Konzil auf die grosse Bedeutung dieser Epoche hin. Die Aufnahme einer gesonderten Sektion über den Einfluss und die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils neben Sektionen über Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der Religiosität und über «some basic issues in postwar church life» lässt bereits vermuten, dass die Bilanz zwischen katholischem und protestantischem oder gar freikirchlichem Raum eindeutig zugunsten des ersteren ausfällt.

Neben der in den letzten Jahren vorherrschenden Frage nach Transformation zeigen sich in dem Band bereits zwei weitere Forschungstendenzen, die sich in den letzten Jahren verstärkt hervortun. Erstens problematisieren Beiträge über Veränderungen im kirchlichen Raum – wie beispielsweise der von Lodewijk Winkeler über katholische Intellektuelle und von Liliane Voyé über Synkretismus – implizit eine Sicht der Kirchen als Hüter religiöser Traditionen. Kirchen haben zwar eine wichtige Rolle in der Deutung religiöser Traditionen gespielt, sie sind aber nicht eindeutig abzugrenzen. Gleichzeitig nehmen auch andere Gruppen und Organisationen von Glaubenden Einfluss auf die Entwicklung ihrer Traditionen. Religiöse Transformation ist also alles andere als eine innerkirchliche Angelegenheit.

Eine zweite Forschungsfrage wird von Anne-Marie Korte in einem Beitrag über weibliche religiöse Führung angesprochen. Sie distanziert sich von der in diesem Zusammenhang üblichen Perspektive eines Gegensatzes zwischen Modernität und Antimodernität, weil diese die langjährigere und vielseitige Auseinandersetzung um die Rolle der Frauen in der Kirche zuviel in den Hintergrund rücke. In der Tat ist zunehmend die Frage, inwiefern es sinnvoll ist die neueste Geschichte religiöser Traditionen anhand dieses Gegensatzes zu deuten. Es wäre wünschenswert, die Diskurse der Modernität und Antimodernität nicht nur bezüglich ihrer zeitgenössischen Verwendung, sondern auch bezüglich ihrer Rolle in der wissenschaftlichen Deutung stärker zu reflektieren.

Somit bietet dieser Band trotz seiner deutlichen Schwächen einen guten Überblick über den Stand der Forschung vor zehn Jahren, der auch den seitdem zurückgelegten Weg vor Augen führt. Die sich im Band vorsichtig abzeichnenden Forschungsperspektiven – Transformation statt einseitiger Säkularisierung, Problematisierung der Rolle der Kirchen innerhalb der Glaubensgemeinschaften und Reflektion der Begriffe Modernität und Antimodernität – haben sich seitdem stärker etablieren können, verdienen aber weiterhin die Aufmerksamkeit der Forschung. Damit bieten die zusammengeführten Beiträge Anknüpfungspunkte für künftige Forschung, sowie eine Gelegenheit, die Impulse und die Richtung der aktuellen Forschung der Transformation religiöser Traditionen vor dem Hintergrund des Forschungsstandes seit dem Anfang des Jahrtausends zu überdenken.

Amsterdam Peter van Dam

WBG Weltgeschichte. Eine Globalgeschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhunderts. Bd. III: 600 bis 1500, hg. von **Johannes Fried/Ernst-Dieter Hehl**, Bd. IV: 1200 bis 1800, hg. von **Walter Demel**, Darmstadt, WBG, 2010, VIII + 502 S. und VIII + 504 S.

Weltgeschichte ist seit einigen Jahren wieder in der Diskussion. An älteren Versuchen, eine solche vorzulegen, mangelt es auch nicht. Nun gibt es ein neues, sechsbändiges Werk, das mit dem Anspruch auftritt, eine zeitgemässe Weltgeschichte vorzulegen. Die beiden Vorgängerbände, vor allem der zweite, der die antiken Völker behandelt, haben bereits manche Kritik einstecken müssen. Der Grund sind neben mal mehr, mal weniger Sachkritik im Detail vor allem die Absichtserklärungen im Vorwort des Gesamtwerkes. Dass diese nicht eingeholt werden, in dieser Form vielleicht auch gar nicht eingeholt werden können, wird den Herausgebern nun von vielen Seiten zum Vorwurf gemacht; in gewisser Weise natürlich auch zu Recht. Für die hier zu besprechenden Bände III und IV des Gesamtwerkes – das darf vorausgeschickt werden – scheint diese Kritik nicht immer angebracht. Die beiden Bände behandeln das 5. bis 18. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, nach konventioneller Epochenlesart also die Zeit vom frühen Mittelalter bis zum Ende der frühen Neuzeit. Daran, die mit einander zu verzahnen, gewöhnen sich Mediävistik und Frühneuzeitforschung gerade erst wieder. Dass das auch in welthistorischen Dimensionen möglich sei, wäre ein interessanter Befund.

Der dritte Band behandelt die Zeit zwischen 600 und 1500 n. Chr. unter dem Obertitel *Weltdeutungen und Weltreligionen*. Diese schon im Titel anklingende Engführung nimmt auch die Einleitung des für diesen Band verantwortlichen Herausgebers, Ernst-Dieter Hehl, wieder auf, ja er verengt sie im Grunde noch einmal: seine Rahmung nämlich ist fast ausschliesslich eine Christentumsgeschichte, mit Seitenblicken nur insofern interreligiöse Kontakte betroffen sind. Letzteres wird erst weiter hinten im Band, in den Beiträgen von Helwig Schmidt-Glintzer (zugleich Herausgeber des Gesamtwerkes) zu Ostasien und Walter Slaje zur indischen Kultur, einigermassen wieder eingeholt; die politische Geschichte Ostasiens und des indischen Subkontinents behandeln ferner Achim Mittag und Annette Schmiedchen. Thematisch erklärt sich die weitgehende Engführung auf Religion und Weltdeutung ferner aus einer gewissen chronologischen Überschneidung mit dem Folgeband der Weltgeschichte, auf den später noch einzugehen sein wird.

Die Grobgliederung dieses dritten Bandes ist dreigeteilt, nämlich unter die Titel «Vielfalt der Welt», «Ordnung der Welt» und «Deutung der Welt». Unterhalb dieser Grosseinteilung stehen dann die zahlreichen Einzelkapitel, die jeweils von unterschiedlichen Verfasser(inne)n bearbeitet wurden. Sehr schön wird in diesem Band deutlich: «Der Islam und die Mongolen sind im ‹Mittelalter› die eigentlichen Träger der politisch großräumigen Vernetzung» (Hehl im Vorwort, 2). Entsprechend ist ihre Vernetzung mit den christlichen Kulturräumen die Grosserzählung, die diesen Band trägt. Die beiden Amerikas werden ausgeklammert mit dem Hinweis, sie lägen «noch außerhalb dieses Kommunikationsnetzes» (14). Das südliche Afrika, das selbstverständlich in Sachen Überlieferung Historiker vor ganz besondere Schwierigkeiten stellt, wird immerhin durch einen etwas mehr als zehn Seiten langen Beitrag von Dierk Lange thematisiert.

Der Gesamteindruck bleibt schwankend, wenn es um die Frage nach der Weltgeschichte geht. Hier haben fachlich absolut ausgewiesene Mediävisten eine solide mediävistische Geschichtsdarstellung vorgelegt, garniert mit einigen Seitenblicken auf die beiden Grosskulturen Ostasien und Indien. «Solide» heisst seit den erfreulichen Entwicklungen der letzten beiden Jahrzehnte beinahe selbstverständlich: auch unter Einschluss von Judentum und Islam. Aber ob das dann tatsächlich schon Weltgeschichte ist? Hier und da klingt es an: etwa in Felicitas Schmieders inspirierend-unprätentiösen Überlegungen zum Mongolenreich als «kulturvernetzender Faktor der Weltgeschichte» (197ff.). Hier wird ohne das rhetorische Gepränge eines vorgeblich vollkommen neuen Blicks auf die Geschichte der Menschheit, an

dem sich manche Kolleginnen und Kollegen in ihren Besprechungen so gestossen haben, sehr klar auf die Transferwirkungen der mongolischen Expansion eingegangen.

Auch der vierte Band ist in seiner Grobstruktur dreigeteilt: die (deutlich weniger, dafür aber umfangreicheren) Einzelkapitel werden hier unter den Dächern «Demographie, Technik und Wirtschaft», «Herrschaft und politische Ideen» und «Kultur, Religion und Sozialisation» gebündelt. Als Obertitel des gesamten vierten Bandes wurden «Entdeckungen und neue Ordnungen» gewählt, die als das Gepräge der dargestellten Zeit zwischen ca. 1200 und 1800 n. Chr. angesehen werden; als Herausgeber fungiert hier Walter Demel. Mit der Titelgebung wird schon deutlich: dieser und der vorhergehende dritte Band überlappen einander chronologisch. Denn dieser Band befasst sich in lediglich zwei Kapiteln mit religiösen Fragen (nämlich Konfessionalisierung und christliche Mission), widmet sich ansonsten der politischen Geschichte, der Technik- und Wissensgeschichte, der Sozialstruktur und der Wirtschaftsgeschichte im weitesten Sinne.

Gerade in Fragen der Landnutzung, der Technik und der Entwicklung des Wirtschaftlebens beschreibt dieser vierte Band eine Epoche, in der sich Europa durchaus noch nicht als Hegemonialmacht verfestigt hatte. «Nur auf wenigen der angesprochenen Gebiete», so Demel in seiner Einleitung, «besaß Europa vor 1800 gegenüber anderen Kulturen einen klaren Vorsprung» (2f.). Marcus Popplow und Reinhold Reich beschreiben diese Entwicklung und den «europäischen Sonderweg» sehr illustrativ in ihrem an einzelnen Regionen und gewerblichen Zentren orientierten Beitrag zum technischen Wandel. Wie schon im Vorgängerband sind auch hier regelmässig drei Zentren der Betrachtung auszumachen: China, Indien und Europa. Das hat wohl auch seinen Grund. Norbert Ortmayr beschreibt sie in seinem Beitrag über die demographische Entwicklung der Weltbevölkerung als die drei «Dichte-Zentren», die im dargestellten Untersuchungszeitraum rund 60 bis 70 Prozent der Weltbevölkerung auf lediglich 10 Prozent der Landmasse der Erde beherbergten (13). Besonders hervorzuheben ist schliesslich Stefan Ehrenpreis' löblicher Versuch, sein Thema «Erziehung, Bildung und Wissenschaft» in tatsächlich globaler Perspektive, also unter Einschluss nicht nur der islamischen Welt, Chinas und Indiens, sondern auch Japans und der südafrikanischen Reiche, zu behandeln.

Beide Bände sind – wie auch alle anderen des Gesamtwerkes – gefällig gesetzt, sparsam illustriert, aber (viel wichtiger) mit einer Reihe gut gemachter Karten ausgestattet. Eine Einleitung und ein abschliessender Ausblick des bzw. der jeweiligen Herausgeber fungiert als Rahmen, ein Literaturverzeichnis mit einer knappen Auswahl einschlägiger Literatur zu den jeweiligen Beiträgen sowie eine Chronologie und Personen- und Orts-, leider kein Sachregister runden die Bände jeweils ab.

Die vehemente Kritik, die andere Bände der WBG-Weltgeschichte haben einstecken müssen, wird die beiden hier vorliegenden Bände aller Voraussicht nach nicht treffen. Sie sind solide bearbeitet, fachlich versiert und jargonfrei verfasst, sodass das geschichtsinteressierte (nicht so sehr das wissenschaftliche) Publikum, auf das diese Bände abzielen, fraglos erreicht werden dürfte. Für diesen Leserkreis ist ein sehr einleuchtendes, verständliches, informatives, schlicht: lesenswertes Werk entstanden. Dass die hohen Ansprüche, mit der das Gesamtwerk auftritt, auch hier nicht eingelöst werden, steht auf einem anderen Blatt. Hätte man bescheidener von «Europa und der Welt» oder «europäischer Geschichte in welthistorischer Perspektive» gesprochen, und damit der Einsicht Rechnung getragen, dass Europa ohne Ausser-Europa kaum denkbar ist, man hätte sich vermutlich weniger Schwierigkeiten eingehandelt. Für die wissenschaftliche Verwendung jedenfalls wird das Werk angesichts der bewusst schmalen Belege und Literaturnachweise und der sehr verknappten Zitationsweise ohnehin nicht geeignet, wohl auch nicht angelegt sein. Aber für einen Blick jenseits des europäischen Tellerrands und damit eine neue, fundiertere Geschichte Europas: allemal.

Bielefeld Hiram Kümper

Staf Hellemans, *Das Zeitalter der Weltreligionen. Religion in agrarischen Zivilisationen und in modernen Gesellschaften*, Würzburg, Ergon Verlag, 2010 (= Religion in der Gesellschaft, Bd. 27), 212 S.

Der niederländische Soziologe Staf Hellemans legt mit diesem Buch eine ebenso weit ausgreifende wie faszinierende Deutung der religiösen Entwicklung in der Vormoderne und Moderne vor. Der Ausgangspunkt der Studie ist zugleich evolutions- und differenzierungstheoretisch. Hellemans fragt danach, warum sich in fortgeschrittenen agrarischen Zivilisationen einige wenige Religionen als hegemonial durchsetzen konnten, in einem Prozess der um 500 vor Christi Geburt an Dynamik gewann, und warum zumindest vier dieser Religionen – Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus – sich auch noch lange nach dem Übergang zur Moderne behaupten und als Weltreligionen geographisch sogar jenseits ihres angestammten Verbreitungsraumes durchsetzen konnten. Der Ansatz ist differenzierungstheoretisch deshalb, da er Religion, in lockerer Anlehnung an die Systemtheorie von Niklas Luhmann, mit dem Übergang zur Moderne als ein funktional ausdifferenziertes Teilsystem der Gesellschaft analysiert. Gerade in diesem Kontext ist die Persistenz der Weltreligionen ein in evolutionärer Perspektive erklärungsbedürftiges Phänomen, da sich in anderen Teilsystemen wie Politik und Wirtschaft seit 1800 fundamentale Umbrüche vollzogen haben, die tradierte Strukturmuster völlig obsolet gemacht haben (101).

Eine Kernthese von Hellemans ist in diesem Zusammenhang das Paradigma «religiöser Modernisierung» (36–44). Dieses Konzept wendet sich gegen die vor allem in vielen Varianten der Säkularisierungstheorie vertretene These eines Gegensatzes von Religion und Moderne, der langfristig letztlich zum Verschwinden jener führen musste. Stattdessen betont diese These, dass trotz des mit dem Übergang zur Moderne verbundenen Strukturbruchs diese selbst «religiogen» ist, also religionsproduktive Tendenzen enthält (36). Allerdings sind Religionen nunmehr gewzungen, sich permanent in und mit der Moderne zu transformieren und neu zu erfinden. Hellemans akzentuiert diesen Ansatz vor der Kontrastfolie von drei anderen Paradigmen, welche die soziologische und ansatzweise auch historische Diskussion über Religion in den letzten Jahrzehnten bestimmt haben. Dabei handelt es sich um das Säkularisierungsparadigma, das den notwendigen Niedergang und Verfall der Religion überzeichnet, und den vor allem für die USA entwickelten religionsökonomischen «rational choice»-Ansatz, der die Angebotsseite und damit zugleich die Relevanz von Sekten als den flexibleren und zugleich im Blick auf das «Produkt» Transzendenz anpruchsvolleren Anbietern überbetont. Als drittes Paradigma skizziert er den Ansatz der Spritualität oder, im Anschluss an Luckmann, «Invisible Religion», der allerdings unter erheblichen Problemen bei der empirischen Unterfütterung seiner weitreichenden Thesen zur De-Institutionalisierung von Religion nach 1945 leidet.

Nach diesem Überblick über konkurrierende theoretische Konzepte verfolgt Hellemans Entstehung und Aufstieg der Weltreligionen in den durch eine segmentierte und lokalisierte Sozialstruktur gekennzeichneten agrarischen Zivilisationen. Er lehnt sich dabei an Karl Jaspers Idee der «Achsenzeit» an, refomuliert diese aber in einer evolutionstheoretischen Perspektive, der es weniger um das angeblich genialische Wirken einzelner prophetischer Gestalten zu tun ist als vielmehr um die adaptiven Vorteile einer durch «Universalismus, die Anwesenheit von Spezialistengruppen (Priester, Mönche und Gelehrte) und die grössere Autonomie gegenüber der politischen Macht» gekennzeichneten Form der Codierung von Transzendenz. Diese bringt erheblich erweiterte organisatorische Handlungsspielräume mit sich und ermöglicht damit zugleich die Integration von städtischen Eliten und der Masse der bäuerlichen Bevölkerung (54). Eine Universalisierung von Transzendenzvorstellungen und die Ausbildung einer das Individuum durchdringenden, verinnerlichten Ethik, die äusseren Handlungsformen wie Ritual und Opfer einen neuen, letztlich nachrangigen Platz zuweist, sind weitere wichtige evolutive Vorteile dieser axialen

Religionen. Sodann wird verfolgt, wie manche, aber nicht alle der axialen Religionen sich durch Missionierung und Diffusion ausserhalb ihrer Herkunftszivilisationen verbreiten konnten (90).

Im dritten, der Transformation des religiösen Feldes im Übergang zur Moderne gewidmeten Teil beschreibt Hellemans einige charakteristische Veränderungen, die funktionale Differenzierung für Religion nach sich zieht. Dazu gehört die sukzessive Abstossung von funktionsfremden Aufgaben, eine Tendenz die er mit dem sperrigen aber treffenden Begriff der «Religionisierung von Religion» bezeichnet (102). Für die Anschlussfähigkeit einer funktional differenzierten Religion an andere Teilsysteme prägt Hellemans den m.E. weniger treffenden und auch nur skizzenhaft ausgeführten Begriff der «sozialen Promiskuität» (104). Dieser Begriff scheint gerade dann unscharf, wenn damit auch und gerade die religionsproduktiven Tendenzen der Moderne umrissen werden sollen (130), kommt es doch hier weniger auf häufigen systemischen Partnerwechsel an (um in der Metapher zu bleiben) als vielmehr auf das was Luhmann als «strukturelle Koppelung» bezeichnet, also den Aufbau von stabilen Leistungsabgaben an andere Systeme. Neben der im 20. Jahrhundert überaus erfolgreichen christlich-demokratischen, auf die Kraft von religiösen Werten setzenden Politik wäre hier etwa an das Erziehungssystem zu denken, das auch in nicht kirchlich gebundenen Schulen fachliche Inhalte oft unter Hinweis und Rückgriff auf ein pluralistisches, religiös bestimmtes Menschenbild vermittelt. Wichtig schiene es mir allerdings, die zentrale und bedeutende These der religionsproduktiven Kraft der Moderne durch den Hinweis darauf zu erhärten, dass Religion auch und gerade *Folgeprobleme* funktionaler Differenzierung bearbeiten kann. Hier wäre etwa an die ubiquitäre Rolle religiöser Symbole und Semantiken in Protestbewegungen zu denken, aber auch an die religiöse Zuwendung zu Problemen der Exklusion und den damit verbundenen Formwandel von der mildtätigen «Caritas» zur systematischen «sozialen Hilfe». Nicht zuletzt die Karriere der Befreiungstheologie bei Katholiken und Protestanten und die damit einhergehende Neukodierung der religiösen Weltkarte legt Zeugnis davon ab, in welch hohem Masse die Moderne hier neue Aufgabenbestimmungen für die Religion evoziert.

Als weitere wichtige Tendenzen der religiösen Modernisierung seit 1800 identifiziert Hellemans die nunmehr nicht segmentäre, sondern tendenziell kompetitive Pluralisierung des religiösen Feldes sowie eine Globalisierung, die zuerst «im Kielwasser der Kolonialisierung» das Christentum begünstigte, von der im 20. Jahrhundert aber auch der Islam und der Buddhismus, der sich unter westlichen Mittelschichten verbreitete (115). Zugleich findet vor allem im Christentum eine Umbildung und Aufwertung religiöser Organisationen statt, die mit einer Neubestimmung der Rollen von Laien und religiösen «Virtuosen» (Weber) einhergeht.

Der abschliessende vierte Teil widmet sich den Umbrüchen und Herausforderungen religösen Wandels in der zweiten Moderne ab den 1960er Jahren. Viele der hier beschriebenen Entwicklungstendenzen wie die zunehmende «Fragmentierung» des religiösen Feldes, die zunehmend prekäre Situation der religiösen Institutionen und die chronische Unerfülltheit der Individuen in einem Zeitalter der Individualisierung liest Hellemans als Belege dafür, dass die Religion ähnlichen Zwängen unterliegt wie andere Felder (Wissenschaft, Kunst, Politik) und damit als Beleg für seine Kernthese der religiösen Modernisierung (186). In verschiedenen Abschnitten werden die Krise der grossen christlichen Kirchen seit den 1960er Jahren und der Aufstieg von Sekten und anderen religiösen Bewegungen analysiert. Dabei gelangt Hellemans zu der These, dass die traditionelle, seit Troeltsch und Weber überlieferte Unterscheidung von Kirche und Sekte seit 1945 an «Trennschärfe» verliert, da sich innerhalb der Kirchen sektiererische Tendenzen breitmachen, während die zunehmende Akzeptanz für nonkonformes Verhalten die exklusiven Tendenzen der Sekten abschwächt (164). Diese Tendenzen und das ebenfalls für die zweite Moderne charakteristische Vordringen hochgradig individualisierter Formen der

Aneignung von Transzendenz werden abschliessend am Beispiel der katholischen Kirche exemplarisch verfolgt.

Dieses Buch spannt einen grossen Bogen, und lässt den aufmerksamen Leser zugleich klüger und neugieriger zurück. Es besticht nicht nur durch die begriffliche Präzision und historische Tiefe seiner Kerngedanken, sondern auch und zumal durch die offene und im besten Sinne pluralistische Weise, in der Ideen konkurrierender Paradigmen in den Ansatz der religiösen Modernisierung integriert werden. Der gelassene Umgang mit dem Säkularisierungskonzept ist wohltuend in einer Zeit, in der manche Religionssoziologen sich in der Rolle eines Propheten gefallen, der seine eigene Perspektive vorschnell universalisiert. Gegenüber solchen auf einzelne Aspekte des religiösen Wandels fokussierten Ansätzen bietet das Konzept der religiösen Modernisierung eine weithin überzeugende integrative Perspektive. Zudem ist der Band ebenso klar wie leserfreundlich geschrieben. Der evolutionstheoretische Ansatz macht diese Studie zu einem wichtigen Beitrag nicht nur zur soziologischen, sondern auch zur historischen Diskussion über das Schicksal der Religion in der Moderne. Jeder an theoretischer Inspiration und begrifflicher Klarheit interessierte Religions- und Kirchenhistoriker wird sie mit grossem Gewinn lesen.

Sheffield Benjamin Ziemann

Michael Stausberg (Hg.), *Contemporary Theories of Religion. A critical companion*, London, Routledge, 2009, 309 S.

Die kritische Darstellung gegenwärtiger Religionstheorien des Bergener Religionswissenschaftlers Michael Stausberg kann in mehrfacher Hinsicht als vorbildlich gelten. Das Buch bietet kurze und differenzierte Einführungen und zeigt Möglichkeiten der Kritik. Alle Beiträge eigenen sich als Einführungen auch für Studierende. Gleichzeitig setzen das Einleitungs- und Schlusskapitel eine Metareflexion über die Theoriediskussion in Gang.

Gängigen Handbücher und Einführungen in die Theoriediskussion stehen bei der Auswahl der neueren Autoren in der Regel vor dem Dilemma nicht entscheiden zu können, wer schon zu den Klassikern gehört und wer nicht. Wissenschaftsgeschichtlich betrachtet werden Autoren häufig «vergessen», ehe sie zu Klassikern avancieren. Das Theoriekompendium von Stausberg nimmt demgegenüber eine völlig andere Perspektive ein, indem es 17 «neuere» Theorien zum Begriff der Religion synchron «nebeneinander» diskutiert, die zwischen 1990 und 2007 in Monographien veröffentlicht wurden.

Folgende Bücher werden in der Reihenfolge ihres Erscheinungsjahres besprochen: *Rethinking Religion* (Lawson/McCauley 1990), *Faces in the clouds* (Guthrie 1993), *Creation of the sacred* (Burkert 1996), *Pigs for the ancestors* und *Ritual and religion in the making of humanity* (Rappaport 1968 und 1999), *Acts of faith* (Stark/Finke 2000), *The religion of society* (Luhmann 2000), *Why God won't go away* (Newberg/D'Aquili/Rause 2001), *Religion explained* (Boyer 2001), *How religion works* (Pyysiäinen 2003), *In gods we trust* (Atran 2002), *Darwin's cathedral* (Wilson 2002), *Inside the Neolithic mind* (Lewis-Williams/Pearce 2005), *Crossing and dwelling* (Tweed 2006), *Religion is not about God* (Rue 2005), *Breaking the spell* (Dennett 2006), *The God delusion* (Dawkins 2006), *Cultus und Heilsversprechen* (Riesebrodt 2007).

Der Herausgeber ist sich bewusst, dass die Auswahl auch anders ausfallen hätte können. Sie ist jedoch weder personenbezogen noch thematisch einseitig oder irreführend. Damit repräsentiert das Buch zwar nicht jede Variante des gegenwärtigen Theoretisierens über Religion, aber es zeichnet doch ein seriöses Bild der aktuellen Situation.

Die 15 einzelnen Kapitel haben keinen formal einheitlichen Aufbau, aber sie repräsentieren einen vergleichbaren Typus von längeren Rezensionen: In allen Artikeln erfährt der Leser etwas zur Biographie ebenso wie zur kritischen Rezeption des Werkes. Der Inhalt

des besprochenen Buches wird detailliert wiedergegeben und in den Kontext der anderen Werke des Autors eingeordnet. Mit Kritik wird nicht gespart, aber den Kritiker darf ein hohes Mass an Fairness attestiert werden. Sie operieren auch mit theorieimmanten Massstäben, legen Ungereimtheiten innerhalb der Theorie offen und messen die Theorien an den von ihnen selbst gestellten Ansprüchen.

In der Einleitung und im Schluss stellt der Herausgeber Verbindungen her. Die vergleichende Arbeit der Religionsforschung wird hier auf der Theorieebene fortgesetzt, indem verschiedene Optionen der Theorieentwürfe herausgearbeitet werden, z.B. ob und wie mit funktionalistischen Zugängen gearbeitet wird oder inwieweit der Theorie Religionskritik bzw. Apologie inhärent sind.

Die Uneinheitlichkeit der behandelten Theorien zeigt sich z.B. darin, dass Theorien auf unterschiedliche Fragen antworten (z.B. nach der Struktur von Religion, nach den Charakteristika von Religion, nach dem Ursprung von Religion). Entsprechend unterschiedlich sind auch der Anspruch und das Gewicht der behandelten Theorien im gegenwärtigen Diskurs.

Darüber hinaus lassen sich noch weitere Beobachtungen anschliessen, z.B. was die Thematik der Theoriearbeit der letzten 20 Jahre betrifft. Alle 15 Beiträge nehmen Bezug auf Kognitions- oder Evolutionstheorie (biologisch oder gesellschaftlich) oder auf beide – wenngleich diese Fragen nicht immer im Zentrum stehen. Mindestens 9 behandelte Theorien würde ich als naturalistisch bezeichnen, indem sie sich (bei unterschiedlichen Schwerpunkten) auf mindestens eine der Bezugsdisziplinen Kognitionswissenschaft, Neurowissenschaft und Evolutionsbiologie beziehen. Davon sind 5 Beiträge explizit den verschiedenen Varianten der Cognitive Science of Religion gewidmet. Die biologischen und kognitionswissenschaftlichen Themen bestimmen die neuere Theoriediskussion. Auch Theorien, die ihr Zentrum in anderen Provenienzen haben, beziehen sich beiläufig auf diese Theoriebestände.

Auffällig ist die teilweise scharfe Kritik, den insbesondere diese Theorieansätze abbekommen. Es wäre wohl falsch und ungerecht dies als bewusste oder unbewusste, verborgene Agenda des Herausgebers zu identifizieren. Sie hat m.E. dennoch einen systematischen Hintergrund: Die meisten Rezensenten orientieren sich bei ihrer Kritik an der Relevanz einer Theorie für das Studium der Religionen. Religionsgeschichte im weitesten Sinn ist eine Art Erdung der Theoriearbeit. Die Kritik der Autoren entsteht aus einer Haltung, die Religionstheorie auf empirisch-historische Religionsforschung bezieht.

So verstehe ich auch den seltsam schwebenden Charakter des Schlusskapitels. Stausberg deutet hier die Möglichkeit einer «ouverarching ‹grand› theory of religion» an, deren Durchführbarkeit jedoch immer dann, wenn er sie erwähnt, mit drei Fragezeichen versehen wird («assuming such a theory could or should ever be attempted», «probably a hopeless and questionable task», 290). Was kann von der vergleichenden Theoriearbeit erwartet werden, wenn sie sich nicht darin erschöpft, durch die Konstruktion von Theorietraditionen die Übersicht zu erleichtern? Stausberg gibt dem Theoriediskurs den Vorrang vor der einzelnen «Supertheorie» und konzipiert seine Theorievergleiche entsprechend auch nicht als übergreifende Theorie. In dieser Hinsicht beschreitet das Buch neue Wege und bietet mehr als gelungene Einführungen in neuere Religionstheorien.

Freiburg/Schweiz Ansgar Jödicke

Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Gender in Islam und Christentum. Theoretische und empirische Studien*, Berlin, LIT Verlag, 2010, 304 S.

Deutschland ist ein Einwanderungsland. Doch in der religiös und kulturell pluralen Gesellschaft liegt die öffentliche Aufmerksamkeit vornehmlich auf der muslimischen Bevölkerung. Ihre religiös-kulturellen Normen und Werte lösen kontroverse Debatten um die «Integrationsfähigkeit» von Muslimen in die christlich-säkulare deutsche Gesellschaft aus. Nicht selten ist dabei die Ausgestaltung des Geschlechterverhältnisses Gegenstand öffentlicher Debatten. Vor diesem Hintergrund interessieren sich die Autorinnen und Autoren im vorliegenden Sammelband dafür, wie die beiden Religionen Genderfragen thematisieren und wie Jugendliche auf diese Positionen zurückgreifen und mit Diversität und Konflikten in interkulturellen Interaktionen umgehen. Dabei ist insbesondere von Interesse, wie Identität als Gender-Identität vor dem jeweiligen religiösen Hintergrund verhandelt wird. Daraus wollen die Autoren und Autorinnen Perspektiven für die Verbesserung der interkulturellen pädagogischen Arbeit in der Schule aufzeigen.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert. Im ersten Teil wird dargelegt, wie der Gender-Diskurs im Islam und im Christentum die Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern im sozialen Alltag prägt und welche Positionen sich dabei unterscheiden lassen. Weiter zeigen die Autorinnen und Autoren auf, dass in interethnischen Freundschaftskonstellationen von Jugendlichen Geschlechterunterschiede wichtiger sind als die unterschiedliche ethnische und religiöse Herkunft. Schliesslich geht es im vierten Kapitel des Buches um Ansätze, wie sich schulischer Unterricht geschlechtergerecht gestalten lässt.

Der zweite Teil des Buches ist deutlich umfangreicher und widmet sich der Schulpädagogik. Gegenstand sind Konzeption und ersten Ergebnisse des empirisch-religionspädagogischen Würzburger Projekts «Gender in Islam und Christentum». Im Mittelpunkt dieses Projekts steht die qualitative und quantitative Analyse einer Unterrichtseinheit (fünf Lektionen) im Hinblick darauf, wie Jugendliche in ethnisch und religiös gemischten Klassen über ein religiöses Problem kommunizieren. Das allgemeine Ziel des Curriculums ist, die Einstellung der Teilnehmenden gegenüber Fremdgruppen positiv zu beeinflussen. Überlegungen zu den Konzepten der Interkulturalität, sozial konstruierter Identität, interkultureller Hermeneutik, Religion und Gender bilden den theoretischen Rahmen der Untersuchung.

Auf die vier Kapitel zum theoretischen und konzeptionellen Rahmen der Studie sowie zu methodischen und methodologischen Erläuterungen folgen zwei Kapitel mit ersten quantitativ-empirischen Ergebnissen. Sie zeigen, dass Geschlechtsunterschiede im Jugendalter die Beurteilung kultureller Fremdgruppen beeinflussen. Für die interkulturelle Arbeit bedeutet dies, dass neben den ethnischen, religiösen, und kulturellen Unterschieden die Geschlechterdifferenz besondere Beachtung verdient.

Die letzten beiden Buchkapitel beinhalten Informationen zum qualitativ-empirischen Teil der Studie. Befragungen von Jugendlichen zur Virginitätsnorm und zu Geschlechterrollen verdeutlichen den unterschiedlichen Umgang mit Geschlechternormen innerhalb der christlichen und islamischen Referenzgruppe. Die Aussagen der Befragten führen zum Schluss, dass die Mehrheit bei der Verhandlung ihrer Geschlechtlichkeit von biologischen (essentialistischen) Gegebenheiten ausgeht und somit ein konstruktivistischer Ansatz auszuschliessen ist.

Der Sammelband präsentiert aktuelle Daten zur Lebensrealität von muslimischen und christlichen Jugendlichen in Deutschland und zeigt, dass das Gender-Thema zahlreiche religiös-kulturelle Unterschiede umfasst, deren Aus- und Verhandlung sich weniger in rechtlichen, denn wertebezogenen Debatten äussern.

Auffallend ist, dass kein Effekt der Unterrichtseinheit auf Einstellungen zu Fremdgruppen nachgewiesen werden kann. Dies unterstreicht den weiteren Forschungsbedarf und die Notwendigkeit wissenschaftlich gesteuerter Unterrichtsevaluation.

Trotzdem wird die Publikation ihrem Anspruch, Ansätze für eine bessere interkulturelle pädagogische Arbeit in der Schule aufzuzeigen, gerecht. Beispielsweise vermitteln die im zweiten Teil des Buches erwähnten Konzepte Lehrpersonen eine Grundlage, um ihr Bewusstsein für kulturelle Differenzen zu schärfen und diese im Unterricht aufzuarbeiten. Weiter liefern die Autorinnen und Autoren einen Beitrag zur bisher wenig erforschten Bedeutung von Religion und Religiosität für die interkulturelle Pädagogik und zeigen weiteren Untersuchungsbedarf auf.

Schade ist, dass die Zweigeschlechtlichkeit nicht weiter hinterfragt und der Differenzierung zwischen Frauen sowie zwischen Männern kaum Rechnung getragen wird. Damit bleiben tradierte, zweigeschlechtlich strukturierte Denk- und Deutungsmuster wieter bestehen.

Bern Sarah Beyeler

Heidemarie Winkel, *Geschlechtercodes und religiöse Praxis. Arabische Christinnen zwischen patriarchaler Leitkultur und Selbst-Autorisierung*, Würzburg, Ergon, 2009 (= Religion in der Gesellschaft, Bd. 25), 292 S.

In dieser Studie steht die Aneignung des «Weltgebetstags der Frauen» durch Christinnen im arabischen Raum im Zentrum. Der Titel «Geschlechtercodes und religiöse Praxis» bezieht sich somit auf diese ökumenische Institution als einem *Handlungskontext*, der daraufhin untersucht wird, inwieweit er Frauen aus christlichen Kirchen in arabischen Ländern neue Handlungsspielräume eröffnet. Denn arabische Christinnen, so die zentrale These, unterliegen einer mehrfachen Marginalisierung, da sie in den muslimisch dominierten Gesellschaften eine religiöse Minderheit darstellen und innerkirchlich einer patriarchalen Statushierarchie unterliegen – diese patriarchale Marginalisierung teilen sie mit muslimischen Frauen, da sie ebenfalls keinen Zugang zu sakralen Ämtern haben.

Winkel bemüht sich mit einer anspruchsvollen theoretischen Rahmung darum, Klischees über die «Unterdrückung der Frauen» im arabischen Raum zu überwinden, indem auf die Notwendigkeit der professionellen Reflexion eurozentrischer Perspektiven über den «Orient» in den westlich dominierten Sozialwissenschaften verwiesen und an postkoloniale Theorien angeknüpft wird (13).

Die Autorin skizziert die historischen Prozesse des Wandels in Gesellschaften des Nahen Ostens seit des 19. Jahrhunderts (70f) und dekonstruiert damit Stereotype über ihre unveränderlichen «Traditionen». Sie verfolgt einen intersektionellen Ansatz der Geschlechterforschung, indem sie Strukturdeterminanten wie Politik und Religion einbezieht, in die die spezifischen Geschlechtercodes, somit auch die Entwicklung von Frauenbewegungen im arabischen Raum (Kap. 3.2) eingebettet sind. Funktionale Differenzierung als zentrale Charakteristika von Modernisierung war auch hier bestimmend, allerdings unter Beibehaltung einer starken Segmentierung entlang ethnischer und religiöser Zugehörigkeiten. Familien- und Religionszugehörigkeit seien bis heute *die* Platzanweiser für Subjekte in arabischen Gesellschaften, was sich an der Aufrechterhaltung zentraler Werte zeige, die Winkel in Orientierung an der rezipierten Literatur als «Gemeinsinn» (arab. asabiyya) und als «related connectivity» benennt, die innerhalb wie ausserhalb der Religionen wirksam seien.

Erfreulicherweise verfolgt sie damit die Perspektive von «multiple modernities» nach Eisenstadt, indem sie aufzeigt, dass Modernisierungsprozesse in verschiedenen Gangarten

verlaufen und dabei spezifische Konfigurationen zwischen modernen und traditionellen Elementen zu Tage treten. Dennoch tappt sie in die Falle, Stereotype über «arabische» Gesellschaften fortzuschreiben, was ihren systemtheoretischen Ambitionen geschuldet ist, gesellschaftsübergreifende Aussagen machen zu wollen. Darin besteht der grösste Widerspruch der Arbeit, dass permanent auf drei nationale Kontexte – Libanon, Palästina und Ägypten – referiert wird, die zum «arabischen Raum» addiert und letztlich nur Aussagen über diesen getroffen werden sollen. Das Handeln von Christinnen in den je lokalen Institutionen zum Weltgebetstag der Frauen, eben in Ägypten, Libanon und Palästina, wird lediglich zur empirischen Mikroebene dieses Raumes erklärt. Eine postkoloniale Perspektive wäre mehr daran interessiert, gerade die lokalen Differenzierungen von peripheren AkteurInnen aufzuzeigen (z.B. die Arbeiten von Lila Abu-Lughod zu Ägypten) statt erneut pauschale Einordnungen zu präsentieren. Winkel erwähnt zwar die Heterogenität der verschiedenen christlichen Konfessionen im Nahen und Mittleren Osten in ihren historischen Verwicklungen und Distinktionen, was es aber umso prekärer macht, dass sie weiterhin von *arabischen* Christinnen spricht. Die koptisch-orthodoxe Kirche Ägyptens oder die Maroniten im Libanon verstehen sich «dezidiert nicht als arabisch» (49; s.a. 52–53); ihnen geht es gerade um *ethnische* Distinktionen gegenüber den Prozessen der arabischen Besiedelung und Islamisierung. Zumindest hätte dieser Hinweis bereits in die Einleitung gehört, zumal Winkel die Zuordnung «zur arabischen Ethnie, das heisst auf der Basis eines kollektiv geteilten Identitätsmerkmals» (23) kaum durch eine intensive Diskussion von Ethnizitäts-Theorien einführt.

Methodologisch wird einem qualitativen Design gefolgt, indem narrative Interviews mit insgesamt 47 Frauen zur Grundlage wurden für eine sukzessive Fallanalyse orientiert an der hermeneutischen Wissenssoziologie. Als Ergebnis werden vier Fallverdichtungen dargestellt (Kap. 4), an denen typische Handlungsoptionen der befragten Christinnen skizziert werden: Alle bewegen sich im Spannungsfeld von Angepasstheit an die patriarchalen Leitkulturen der lokalen Kirchenstrukturen und dem übergreifenden Gemeinsinn einer aktiven Gemeindearbeit, die *beide* Geschlechter einschliesst. Durch das Mitwirken am Weltgebetstag können aber neue Handlungsspielräume von Frauen besetzt werden, die auf Subjekt-Ebene zur verstärkten Reflexion des asymmetrischen Geschlechterverhältnis in den lokalen Kirchenstrukturen führe, wohl auch zur Forderung nach mehr Rechten oder professionellen Rollen von Frauen in den kirchlichen Organisationen. Winkel betont als ein Ergebnis, wie hoch die *performative Präsenz* von Frauen in von Männern dominierten Sphären zu bewerten ist; allerdings wurden Männer gar nicht befragt und geraten zu Statisten der patriarchalen Leitkultur. Somit bleibt die Studie einer klassischen Frauenforschung verhaftet, die Frauen in einem von Männern dominierten Kontext zu Wort kommen lässt, die aber kaum beleuchtet, was an interaktiven Aushandlungen etwa zwischen Priestern und aktiven Gemeindefrauen passiert, obwohl Winkel auf den Performanz-Ansatz (232, 239) in Erweiterung zum Praxis-Begriff setzt.

Angesichts der schlanken Empirie und dem zügig formulierten Fazit (Kap. 5) stellen sich die hinführenden Kapitel 2 und 3 etwas überbordend dar. Insgesamt ist hier aber die Stärke des Buches zu verorten: in der theoretisch elaborierten Einordnung der Situation von muslimischen wie christlichen Frauen in Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens sowie in der historischen Rekonstruktion der Etablierung des «Weltgebetstag der Frauen», der als Ausdruck religiöser *Globalisierung* gewertet werden muss, lange bevor man diesen Term in aller Munde führte. Die Ergebnisse von Winkels Forschung bestätigen, dass diese transkulturelle Aktionsform einen doppelten Emanzipationsraum bietet, indem einerseits auf die spezifische Situation von Frauen in einer Region der Welt aufmerksam gemacht wird und andererseits durch die lokalen Organisationskomitees Christinnen in religiösen Institutionen sichtbarer werden.

Münster i. W. Cordula Weissköppel

Douglas E. Cowan/David G. Bromley, *Neureligionen und ihre Kulte, aus dem Amerikanischen von Claus-Jürgen Thornton*, Berlin, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2010, 321 S.

Alternativ-religiöse Gruppierungen, Sekten, Psychogruppen, spirituelle Kreise, neue religiöse Bewegungen oder Neureligionen? Das Vokabular zur Beschreibung moderner Religiosität ausserhalb der klassischen Glaubensinstitutionen ist variantenreich. Ebenso gibt es unzählige Definitionsversuche: Einige sehen gänzlich davon ab, um eine normative Klassifizierung zu vermeiden, andere nehmen eine ausführliche Definition als Prüfstein, ob eine Gruppe als Religion bezeichnet werden kann. Ohne sich in einer Forschungsvokabular-Debatte zu verlieren, gehen die amerikanischen Religionswissenschaftler Douglas E. Cowan und David G. Bromley der gesellschaftlichen Wahrnehmung von Neureligionen auf den Grund. Cowan ist Professor für Religionswissenschaft an der Universität Waterloo/Kanada. Sein Kollege Bromley, Professor für Religionswissenschaft und Religionssoziologie, lehrt an der Virginia Commonwealth University in Richmond/USA.

In einer tendenziell säkularen Gesellschaft kommen Gruppierungen mit ausgeprägter Religiosität grosse Aufmerksamkeit zu und sie werden kontrovers diskutiert. Hoch anzurechnen ist es Bromley und Cowan, dass sie das religiöse Selbstverständnis der Gruppenzugehörigen ernst nehmen. In diesem Sinne plädieren die beiden Autoren für die Verwendung des Begriffs «Neureligionen» und analysieren die porträtierten Gemeinschaften als legitime Glaubensbewegungen. Ihr Religionsbegriff ist sehr weit gefasst und stellt William James' Konzept der «unsichtbaren Ordnung» ins Zentrum. Ihm zufolge orientiert sich religiöses Leben an einer Ordnungsvision und setzt die harmonische Anpassung daran als Lebensmaxime fest. Insofern sehen die Autoren neue religiöse Bewegungen als Experimente an, eine neue Version der unsichtbaren Ordnung durchzusetzen, wobei sie bei der Umsetzung häufig mit der dominierenden Gesellschaftsordnung in Konflikt geraten. Obwohl die Begrifflichkeiten in einem einleitenden Kapitel von den Autoren sorgfältig reflektiert werden, gelingt es ihnen nicht immer, vollends geeignete Termini zu finden, die nicht bereits mit wertenden Konnotationen beladen sind. So wie der Begriff «Sekte» durch seine negativen Zuschreibungen problematisch ist, schwingt bei «Neureligionen» eine positive Wertschätzung mit. Eine zusätzliche Herausforderung stellt die Übertragung der Begriffe bei der Übersetzung der amerikanischen Originalausgabe (*Cults and New Religions*, 2008) dar. Die Bedeutungen von englisch «cult» und deutsch «Kult» sind beispielsweise nicht deckungsgleich. Das englische Wort trägt in vielen Fällen die Bedeutung «Sekte», wohingegen das deutsche Wort nicht eine religiöse Gruppe, sondern eine religiöse Praxis bezeichnet.

In ihrem Buch beschreiben Cowan und Bromley acht religiöse Bewegungen der Gegenwart. Aus der grossen Bandbreite ausserinstitutioneller Religiosität hat das Autorenteam folgende Auswahl getroffen: Scientology-Kirche, Transzendentale Meditation, New Age, Moons Vereinigungskirche, die Kinder Gottes, die Branch-Davidianer, Heavens' Gate und das Hexentum. Die Beispiele sind gut gewählt; einzig schwach institutionalisierte Bewegungen könnten stärker in Betracht gezogen werden, da in der alternativ-religiösen Szene nach einer starken Prägung durch Gruppen in den 1960er Jahren vermehrt punktuelle Glaubensangebote aufgekommen sind. Die Autoren gehen bei den acht Porträts jeweils nach folgendem Schema vor: Sie erklären eingangs die Entstehung der Gemeinschaften, präsentieren eine Biographie der Gründer und betrachten anschliessend Lehre, Praktiken und Organisationsstruktur. Jedes Kapitel schliesst mit der Besprechung einer Kontroverse, welche die Gruppierung in den Fokus der Öffentlichkeit gerückt hat.

Bei den ersten beiden Kapiteln stehen die Fragen nach den Selbst- sowie Fremdzuschreibungen im Fokus. Während die Anhänger der Transzendentalen Meditation trotz der religiösen Verwurzelung ihrer Praktik davon absehen, sich als Religion zu definieren,

kämpft Scientology um Anerkennung als Religion. Ihr umstrittener Status ist von Land zu Land unterschiedlich und die Einschätzungen reichen von «religiöse oder wohltätige Organisation» in den USA bis zur Klassierung als «verfassungsfeindliche» Gruppierung in Deutschland (38–39). Aus dem Sammelsurium der New Age-Bewegung mit ihren verschiedensten Glaubensformen und Praktiken haben die Autoren ein Beispiel ausserleiblicher Kommunikation herausgepickt (Kapitel 4). Eine Amerikanerin namens JZ Knight fungiert seit 1978 als Medium einer «spirituellen Wesenheit», die sie Ramtha nennt. Im deutschsprachigen Raum wird JZ Knight oft mit der Nachahmerin Julie Ravell, die sich als neues deutschsprachiges Sprachrohr von Ramtha sieht und in deren Gruppe 2005 Kindsmissbrauchsfälle publik wurden, in Verbindung gebracht. Dies findet keine Erwähnung, weil Bromley und Cowan vor allem die amerikanische alternativ-religiöse Szene im Blick haben. Da die Erscheinungsformen von Neureligionen und deren gesellschaftliche Wahrnehmung divergieren, wäre es durchaus interessant, andere Kontinente einzubeziehen.

Das fünfte Kapitel zur Vereinigungskirche, insbesondere die Kritik der Gehirnwäsche-These, erscheint trotz des angenehmen Schreibstils zu langwierig. Interessant sind die kritischen Ausführungen zu dieser bereits vielfach widerlegten These insofern, als dass sie lange Zeit im Zentrum der Erforschung neuer Religionsgemeinschaften stand. Im aktuellen Trend inhaltlicher Dispositionen der Religionswissenschaft liegen die Autoren mit dem Thema Öffentlichkeit. Als gutes Beispiel wählen Cowan und Bromley hierfür die Organisation Kinder Gottes (Kapitel 6), deren Evangelisationsmittel Prostitution, flirty fishing genannt, hohe Wellen schlug. Für weitere polemische Auseinandersetzungen um Neureligionen in der Öffentlichkeit sorgten «Sektendramen» von Gruppen, deren religiöse Überzeugungen zu apokalyptisch motivierter Gewalt gesteigert wurden. Im siebten Kapitel wird die Rolle der Medien bei der Belagerung der Davidianer im Jahr 1993 aufgezeigt. Nach Ansicht der Autoren trug die reisserische Berichterstattung zur Gewalteskalation und anschliessendem Feuertod von über 80 Menschen bei. In den meisten Fällen werden Neureligionen erst wahrgenommen, wenn sich eine Form von Gewalt mit ihnen verbindet. So lebte die Gruppe Heaven's Gate weit abseits der Öffentlichkeit und wurde erst mit dem Suizid der 39 Mitglieder im Jahr 1997 bekannt. Die Autoren betonen, dass es sich hierbei um Einzelfälle handelt, die jedoch das Schema «Kult-und-Gewalt» für die Wahrnehmung der gesamten neureligiösen Szene festschreiben (210–212). Dass alternativ-religiöse Bewegungen unter Generalverdacht stehen, ihre Mitglieder und die Gesellschaft als Ganzes zu gefährden, bestätigt sich auch im Fall des im neunten Kapitel beschriebenen modernen Hexentums. Trotz ihrer Ethik der Gewaltlosigkeit sind diese Neuheiden mit einer tief verankerten Gefährlichkeitsvorstellung konfrontiert. Warum Diffamierungen die wissenschaftliche Beschäftigung mit alternativer Religiosität erschweren, erklären Bromley und Cowan detailliert und prangern die unbefangene Verwendung des Begriffs «cult» in der amerikanischen Religionssoziologie an. Das Schlusskapitel liest sich als Plädoyer für sachlichere Diskussionen. Es gelingt den Autoren, sich mit Urteilen zurückzuhalten und die Kapitel sehr informativ zu gestalten. Der Schlusssatz mit dem Aufruf, den Beitrag der Neureligionen zur menschlichen Sinnsuche «positiv zu würdigen» (255), mutet jedoch seltsam an und könnte als Vereinnahmung missverstanden werden.

Ist es möglich, mit Porträts von einzelnen Gruppierungen ein Gesamtbild der Neureligionen zu zeichnen? Die Autoren unternehmen keine theoretische Systematisierung alternativer Religiosität und deren Entstehungs-, Verschiebungs- und Erneuerungsprozesse. Viele neue Erkenntnisse bietet das auf drei Hauptpunkte konzentrierte Fazit nicht: Erstens seien die Neureligionen Indikator für religiöse Vitalität trotz Säkularisierung, zweitens Objekt von Diffamierungen und drittens Gradmesser für religiöse Veränderung der Moderne. Als «Brief History» – so der Untertitel der Originalausgabe – richtet sich die Monographie weniger an die eigene wissenschaftliche Zunft, sondern bietet Laien einen Überblick. Die acht Beispiele geben spannende Einblicke in die soziale Organisations-

struktur von alternativ-religiösen Gemeinschaften. Auf jeden Fall ist die Aufforderung der Autoren zu unterstützen, die religionswissenschaftlichen Analysen nicht auf die Glaubensinhalte zu reduzieren, sondern die Gruppierungen auch immer als gesellschaftliche Laboratorien zu betrachten. Etwas stärker hätten die wechselseitigen Transfers zwischen klassischen Glaubensinstitutionen und Neureligionen betont werden können. Stets auf eine Kontextualisierung bedacht, gelingt es Cowan und Bromley mit ihrem lesenswerten Buch, ein breites Publikum zur Beschäftigung mit den gesellschaftsgeschichtlichen Hintergründen der Wahrnehmung von Neureligionen anzuregen.

Zürich Franziska Hupfer

Christoph Schmidt, *Gemalt für die Ewigkeit. Geschichte der Ikonen in Russland*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2009, 303 S.

«Eigentlich setzt Ikonenforschung Kenntnis in vier Gebieten voraus: Kunstgeschichte, Kirchengeschichte, Slavistik und Geschichte. Diese vier Fächer beherrscht jedoch niemand; so schrumpft auch der Forscher unversehens zum Dilettant» (241). Der Verfasser präsentiert sich in Stil und Inhalt als ein wissenschaftlich kompetenter Dilettant. Vor der Theologie, die in der Aufzählung fehlt, hat er durchaus einen gewissen Respekt, ist doch die Ikone dort angesiedelt, «wo die Ratio endet und der Mythos beginnt» (241). Mit der bisherigen theologischen Literatur zum Thema ist er weniger zufrieden: «Bislang verführte die theologisch dominierte Sicht der Ikone ja dazu, dieses Medium statisch zu beschreiben, obschon die Ikone wie alle historischen Erscheinungen fortwährender Neuerung unterliegt» (11). Auch die Kunstgeschichte schneidet in seinem Ranking nicht gut ab: «Nicht selten springt der Kunsthistoriker herum wie ein Wellensittich, nimmt vieles in den Schnabel, gelangt aber selten zum Kern» (9). Der Verfasser, der an der Universität Köln Osteuropäische Geschichte lehrt, ist überzeugt, «dass die Ikonenforschung kaum erst begonnen hat» (243). Der Titel «Gemalt für die Ewigkeit» ist in diesem Kontext irreführend, weil er eine klassische Ikonentheologie erwarten lässt. Der Untertitel «Geschichte der Ikonen in Russland» gibt ebenfalls nicht genug von der Originalität des Inhalts zu erkennen.

Am besten lässt sich Christoph Schmidt in seinem Vorgehen wohl vergleichen mit den Gottesnarren, von denen er mit so viel Hochachtung spricht. Sie «galten der Ostkirche als Seismographen des Umschlags von Wahrheit zu Lüge und umgekehrt. Zu diesem Zweck kam ihnen das Recht zu, Konventionen zu missachten, Mächtige zu verspotten und den Verrückten zu spielen» (171). Christoph Schmidt spielt den Narren, wissenschaftlich gesprochen: den Dilettanten. Seine grosse Belesenheit, von der sein 30seitiges Literaturverzeichnis und der Anmerkungsapparat zeugen, setzt er ein, um Erwartungen zu durchbrechen und die Aufmerksamkeit umzulenken. Dazu gehört auch der streckenweise eher journalistische als akademische Stil. Einerseits zeigt sich seine Wille zur Systematisierung in den häufigen klar gegliederten Aufzählungen. Insgesamt aber entsteht etwas anderes als ein geordnetes Handbuch. Und doch wird ein Gesamtbild vermittelt, und die grossen Namen und Ereignisse der russischen Geschichte werden beim Lesen lebendig und durch das sorgfältig angelegte Namensregister auch für die wissenschaftliche Weiterarbeit erschlossen.

Die Aufmerksamkeit des Verfassers liegt auf den Wechselwirkungen zwischen Geschichte und Ikonographie. So erfahren wir, dass «die Mongolenzeit mit einer deutlichen Zunahme der Marien- und Heiligentafeln» einherging (71). Wir erleben den Aufstieg Moskaus mit, zu Beginn der Mongolenzeit noch «ein Eldorado der Hinterwäldler, von Sümpfen umgeben, von Wölfen umheult, ein Nichts unter den Städten» (94). Wir ler-

nen ikonographische Stile und Motive aus zeitgeschichtlichen Kontexten heraus zu verstehen und als «Bildkulturen» (112) zu deuten.

Besonderen Wert legt unser Hofnarr im Haus der Wissenschaften darauf, die vermeintliche Statik der Ikonographie und ihre klare Abgrenzung vom Westen zu hinterfragen: Wir stossen auf die Aufnahme der Linearperspektive in die Ikonenmalerei, wir entdecken die Verbreitung der Signatur und damit die Aufhebung der Anonymität des Malers, wir werden aufmerksam für politische Funktionalisierungen der Ikonen, wir erleben den Einfluss westlicher Maler in der Barockzeit. Diese kreative Periode endet in der Sicht des Verfassers mit der Spaltung der Altgläubigen im 17. Jahrhundert. Neben sechzehn Schwarz-Weiss-Abbildungen sind dem Buch zwölf sorgsam ausgewählte farbige Bildtafeln beigegeben, die zum Teil sehr ausführlich interpretiert werden: «Die vorliegende Studie fragt weniger nach Meisterwerken, den Zeugen einer Epoche, als nach Bruchstücken als Zeugen eines Umbruchs» (12). Sie lassen sich oft identifizieren am Wandel der «dargestellten Zeitschichten» (12) und deuten auf eine zunehmende Aktualisierung, die mit einer Historisierung der Themen einhergeht. Ikonen und zeitgenössische Texte werden bei der Interpretation in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit herangezogen.

Das Buch mündet in eine Reflexion über «Gehalt und Gestalt». Grundfragen der Ästhetischen Theorie werden im Blick auf die Ikonen neu gestellt. «Vermutlich sind Realität und Wirklichkeit nicht identisch» (213). Diese behutsam formulierte und doch so folgenreiche Wahrnehmung begründet die Sympathie des Autors für die umgekehrte Perspektive der Ikonenmalerei, die er bevorzugt «offene Perspektive» nennt. Sobald Peter der Grosse die Bilder als Aberglaube abschafft, ist «die Suche nach Ersatzmythen in Politik, Kunst oder Wissenschaft eröffnet» (227), wird die Perspektive folglich verengt.

«Offene Perspektive» – das ist es, was Christoph Schmidt in die Ikonenforschung einbringen möchte. Allen, die das zu schätzen wissen und ihren eigenen Zugang zur Ikonenwelt erweitern möchten, sei das Buch von Herzen empfohlen. Einige Formalia werfen Fragen auf: Nicht immer sind die Marginalien gut mit dem Inhalt koordiniert, vor allem nicht mit den strukturierten Aufzählungen von Ergebnissen. Die Abkürzung «tw.» für «teilweise» ist ungebräuchlich. Für Sergij von Radonezh sind zwei verschiedene Todesdaten angegeben (44: 1391, sonst 1392). Auf S. 160 wird fälschlich auf die Abbildung 13 statt 12 hingewiesen. Erstaunlich ist, dass der Verfasser den Ikonenbeschlag nicht erwähnt, der die Ikone den Reliquien annähert und die Überlegungen zur Farbgebung der Ikonen für lange Perioden wirkungsgeschichtlich relativiert. In weit grundsätzlicheren Punkten ist die Auseinandersetzung zwischen Lesern und Autor angesichts der unkonventionellen Sprache und der pointierten Urteile vorauszusehen. Aber wann hätte die Disputatio je der Wissenschaft geschadet?

Freiburg/Schweiz Barbara Hallensleben

Barbara Ludwig, *Zwischen Schutz des Lebens und Emanzipation der Frau. Die Familienpolitik der CVP Schweiz 1971–1987*, Freiburg (Schweiz)/Fribourg, Academic Press, 2009 (= Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz, Bd. 52), 173 S.

Die Sechzigerjahre und insbesondere die neue Frauenbewegung nach 1968 verursachten eine Veränderung des Familienverhaltens in der Schweiz. In den 1970er Jahren stellten die Forderungen der Feministinnen nach Entkriminalisierung des Schwangerschaftsabbruchs einen massiven Angriff auf die katholische Ethik dar. Diese Herausforderung brachte Bewegung in die nationale Familienpolitik.

In der Frage des Schwangerschaftsabbruchs geht es um das Grundproblem: Darf ungeborenes Leben vernichtet werden? oder anders ausgedrückt: Ist der Embryo bzw. der

Fötus eine menschliche Person? Ab wann hat der Nasciturus ein Grundrecht auf Schutz? Falls ihm ein solcher Schutzanspruch zugestanden wird, stellt sich sofort die Frage, ob ihm durch das Strafrecht Nachdruck verschafft werden soll, wie bisher in der Schweiz gehandhabt. Die CVP stand vor dem Spagat zwischen Teilen der Partei, die an einer familieninstitutionell argumentierenden Politik festhalten wollten, und solchen Kreisen, die einer frauenemanzipatorischen Politik gegenüber offen waren.

Ein Umdenken hatte das Zweite Vatikanum (1962–1965) gebracht. Im Konzilsdokument Gaudium et spes (1965) wurde faktisch der Liebe zwischen Mann und Frau der Primat eingeräumt. In der Methode der Familienplanung herrschte jedoch Uneinigkeit. Gaudium et spes hatte das Problem unter Hinweis auf die Arbeit einer päpstlichen Kommission umgangen. Die Enzyklika Humanae vitae (1968) beendete wenig später «alle Hoffnungen, die Kirche könnte sich aus wohlerwogenem Grunde zu einer differenzierteren Haltung in der Frage der Geburtenplanung durchringen». In der Kirche gab es unterschiedliche Positionen. Paul VI. bezeichnete 1971 den Schwangerschaftsabbruch als «Mord». Die Bischöfe teilten diese Haltung. Die französische Jesuitenzeitschrift *Etudes* kam zum gegenteiligen Schluss: «Wenn es aus irgendeinem Grunde für die Eltern unmöglich ist, das keimende Leben zu humanisieren, sei der Schwangerschaftsabbruch sozial gerechtfertigt.» Aus der Sicht der Autoren ergab sich folglich kein absolutes Recht des Ungeborenen auf Leben.

1971 lancierte ein Komitee ein eidgenössisches Volksbegehren, das die Straflosigkeit des Schwangerschaftsabbruchs in der Bundesverfassung verankert sehen wollte, mit annähernd 60'000 Unterschriften. Im gleichen Jahr beschloss der Grosse Rat des Kantons Neuenburg eine Standesinitiative, die die entsprechenden Bestimmungen des Strafgesetzbuches aufheben wollte. Der leitende Ausschuss der CVP lehnte das Volksbegehren ab, hielt es aber für nicht ausgeschlossen, dass das staatliche Strafrecht Rechtsgüterabwägungen zulasse, die grosszügiger seien als die Moral. Er befürwortete eine «erweiterte medizinische Indikation», lehnte jedoch die «rein soziale Indikation» ab. In den eidgenössischen Räten setzte in den Siebzigerjahren ein jahrzehntelanges Ringen zwischen Befürwortern der Fristenlösung und den Anhängern der Indikationenregelung ein. Schliesslich nahmen beide Räte das Bundesgesetz über den Schutz der Schwangerschaft an. Die CVP-Parteileitung lehnte ab. An der Delegiertenversammlung der CVP entschied sich jedoch die Partei knapp für das neue Gesetz. Es scheiterte aber in der Volksabstimmung vom 28. Mai 1978 mit 68,8% der Stimmen.

Inzwischen wurde die Initiative «Recht auf Leben» unter der Leitung von Prof. Werner Kaegi/Uni Zürich und von der CVP Nationalrätin Elisabeth Blunschy erarbeitet und eingereicht. Sie wurde allerdings am 9. Juni 1985 deutlich verworfen. Nicht einmal in den katholisch geprägten Kantonen wir Freiburg, Luzern, Tessin und Zug vermochte sie eine Mehrheit zu erringen. Die Forderung nach Mutterschutz hatte die Schaffung von Schwangerschaftsberatungsstellen zur Folge. Beide eidgenössischen Kammern stimmten 1981 diesem Anliegen zu.

Eine 1978 von der OFRA (Organisation für die Sache der Frau) gestartete Initiative für eine Mutterschaftsversicherung forderte neben der vollständigen Deckung aller Schwangerschafts- und Geburtskosten einen Mutterschaftsurlaub von 16 Wochen sowie einen Elternurlaub für erwerbstätige Eltern von mindestens neun Monaten, wahlweise für Vater oder Mutter oder für beide teilweise. Diese Initiative hatte einen unschönen Beigeschmack, da sie nichts anders als eine «Aufhebung der Unterdrückung der Frauen» anregte. Die Initiantinnen hatten die abstruse Idee, die Gesellschaft habe aus der Mutterschaft «das wichtigste Instrument der Frauendiskriminierung» gemacht. Diese Volksinitiative hatte im Parlament und im Volk keine Chance. Die CVP Nationalrätin Josy Meier reichte am 21. September 1977 eine Motion für einen Mutterschaftsurlaub von 16 Wochen ein,

verbunden mit einem Anspruch auf berufliche Wiedereingliederung junger Mütter samt Kündigungsschutz während der Schwangerschaft.

Es wäre wünschenswert, wenn der wichtige Artikel des «Arbeitsteams Etudes» Dossier Abtreibung II, «Der Ruf zum geboren werden», den ein interdisziplinäres Arbeitsteam für die französische Jesuitenzeitschrift verfasst hatte, nicht bloss in einer von der *Orientierung* einem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemachten Fassung (vgl. Barbara Ludwig, S. 64, Anm. 252), sondern auch in der französischen Originalfassung aufgeführt würde. – Die Ausführungen der Autorin zeigen deutlich, dass es in diesen Jahren Vorlagen zur Familienpolitik schwer hatten. Die Kombination von Ethik und Familienpolitik fand beim Stimmvolk kein Gehör und scheiterte, nicht zuletzt auch in mehrheitlich katholischen Gebieten.

Meggen/Luzern Alois Steiner