

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: 106 (2012)

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus

Autor: Baumer, Isco / Beck, Andrea / Küpper, Hiram

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: 12.01.2026

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

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Der heilige Gallus 612/2012. Leben – Legende – Kult. Katalog zur Jahresausstellung in der Stiftsbibliothek St. Gallen (27. November 2011 bis 11. November 2012). Mit einer vollständigen Übersetzung der Gallusvita Wettis durch **Franziska Schnoor**, St. Gallen, Verlag am Klosterhof 2011, 208 S.

Die Autoren des Katalogs sind: Karl Schmuiki, Franziska Schnoor, Ernst Tremp. Vorweg sei gesagt: er ist grosszügig und tadellos ausgestattet, jeder Ausstellungsgegenstand ist farbig abgebildet und hat seine Erklärung auf der gegenüberliegenden Seite. Genau beschrieben ist so der volle Inhalt der acht Vitrinen im Saal der Stiftsbibliothek, aber auch ein Panel im Barocksaal, zusätzliche Vitrinen und eine Bildergalerie im Lapidarium im Untergeschoss der Bibliothek. Höchst dankenswert ist die Übersetzung der Gallusvita des Reichenauer-Mönchs Wetti (†824), der eine nur noch sehr fragmentarisch überlieferte Vita *vetustissima* überarbeitet hat. Es ist, wenn man den Prolog Wettis mit berücksichtigt, die erste vollständige Übersetzung (Katalog, 167–193). Überdies gab die Stiftsbibliothek auf das Jubiläum hin im Reclam-Verlag die *Vita sancti Galli – Das Leben des heiligen Gallus von Walahfrid Strabo (†849)* auf lateinisch und deutsch heraus (Stuttgart 2012, 240 Seiten). Er hat sich auf die *Vetustissima* und auf Wetti abgestützt und den Text um 38 Kapitel erweitert, «welche die Ereignisse und Wunder am Gallusgrab bis in seine Zeit umfassen», sodass sein Werk «zu einer eigentlichen Wallfahrts-, Kult- und Klostergeschichte ausgewachsen» ist (Katalog, 16). Auch diese Vita ist von Franziska Schnoor hervorragend übersetzt und von Ernst Tremp mit allen wünschenswerten Anmerkungen und einem Nachwort versehen worden.

Der erste Satz des Katalogs gibt den Grund zur Ausstellung an: «Vor 1400 Jahren, im Jahr 612 (oder allenfalls im darauffolgenden Jahr), hat Gallus sich im Tal der Steinach niedergelassen» (7). Was in einer beeindruckenden Zusammenarbeit von Stadt, Kanton und Bistum St. Gallen zu diesem Jubiläum geboten wird, zählt ein Festführer von 152 Seiten, mit Stadt- und Kantonsplan und unzähligen Illustrationen (und Inseraten!) auf.

Inmitten darin hat die Ausstellung in der Stiftsbibliothek ihren zentralen Platz. Sie zeigt, dass Geschichte nicht nur Vergangenheit ist, sondern auch fortwirkende Gegenwart sein kann. Mit Dokumenten aus dem reichen Schatz der Stiftsbibliothek und wertvollen Leihgaben holt sie den heiligen Gallus in seiner Zeit ab und macht ihn für uns Heutige verständlich. Die Ausstellung ist in folgende Abschnitte gegliedert: Leben und Wunder des Mönchs und Einsiedlers Gallus – Zeit und Zeitgenossen des Gallus – Irland und der Kontinent – Gallus in der Liturgie – Gallus in der Dichtung – Reliquien und Kultgegenstände – Der St. Galler Klosterplan und der heilige Gallus. Das Panel im Barocksaal zeigt das Leben des heiligen Gallus, gezeichnet 1630 von Pierre Wuilleret und gestochen von Wolfgang Kilian. Die Dokumente und Gegenstände im Lapidarium bezeugen die Gallusverehrung vom 17. bis zum 19. Jahrhundert und das Bild des hl. Gallus im Wandel der Zeit. Jedes Kapitel im Katalog wird einleitend gesamthaft vorgestellt und dann durch die Beschreibung jedes Exponats konkretisiert. Der Katalog reicht weit über die Ausstellung hinaus, da er sie erstens rekapituliert und zweitens die ganze Forschung zu den verschiedenen Themen in die mitteleuropäische Geschichte eingefügt zusammenfasst, wie in den Literaturhinweisen auf den Seiten 194–205 nachgewiesen wird.

Für das Leben und die darauf folgenden Wunder sind die zwei Darstellungen von Wetti und Walahfrid Strabo, die einleitend erwähnt wurden, die Hauptunterlagen. Die nur mehr vier vorhandenen Blätter der *Vetusissima* wurden zur Beilegung des «Kulturgüterstreits» zwischen St. Gallen und Zürich von der Zürcher Kantonsregierung der Stiftsbibliothek geschenkt. Die *vita Wettis* ist nur in einem einzigen Exemplar überliefert worden, das aber immerhin zeitlich dem Autor nahe steht. Der Text ist «noch dem merowingschen Stilideal» verhaftet (14), was ja dann den Anlass zu einer «moderneren» Fassung des Walahfrid gab, die in mindestens 75 Abschriften erhalten ist. Er wollte noch eine metrische Vita schreiben, doch hinderte ihn sein früher Unfalltod daran; wohl ein irischer Mönch übernahm dann diese Aufgabe (auch nur in einer Abschrift vorhanden).

Die älteste bildliche Darstellung des Gallus findet sich auf der berühmten Elfenbeintafel des Mönches Tuotilo; der Bär aus der Legende, der hier auch auftritt, ist der Stadt St. Gallen, den beiden Appenzell und dem Bistum als Wappentier bis heute geblieben. Was in alten Texten aufgeschrieben wurde, kam auch vielfältig ins Bild, farbig im St. Galler Legendar von 1451/60, als Holzschnitt aus der Frühzeit des Buchdrucks, wiederum farbig in der Chronik des St. Galler Stadtarztes und Reformators Vadian oder in der feinsinnigen Gestaltung des Galluslebens durch den Goldschmied und Schriftkünstler Josef Tannheimer (1913–2002).

Das Leben des Gallus fällt in eine «selbst für viele Historiker [...] wenig bekannte Epoche.» «In vielen Gebieten, so auch in der Bodenseegegend, hatten sich verschiedene Völkergruppen vermischt.» (34) Daher auch die Fragen rund um die Herkunft des Gallus: Jahrhunderte lang wurde er unzweifelbar für einen Iren gehalten, aber nun hat man sich gefragt, warum er so gut Alemannisch konnte, um so predigen zu können; als Ire sprach er ja keltisch und als Mönch lateinisch (und somit nahe dem Galloromanischen). War er erst in Luxeuil in den Vogesen auf den Iren Kolumban gestossen und hatte sich ihm und seiner strengen Klosterregel angeschlossen? Diese ganze Sprachen- und Herkunftsfrage hat Max Schär in seinem Buch «Gallus. Der Heilige in seiner Zeit» (Schwabe Verlag Basel 2011), 51–76 ausführlich diskutiert. – Man wird sich bewusst, dass der Prophet Mohammed ein Zeitgenosse des Gallus war; sein Koran liegt in einer schönen westarabischen Handschrift vor, die aus dem Maghreb bald nach Ungarn und dann als Kriegsbeute geschenkweise nach St. Gallen kam. Erwähnt sei ein seltsam vertracktes «Figurengedicht» des Venantius Fortunatus; man kann sich in Spekulationen darüber ergehen, was man damals an Zeit und Geduld aufbrachte, um so hochkomplizierte Gebilde zu dichten. Die überlieferte Herkunft des Gallus aus Irland führte dazu, dass St. Gallen in lebendigem Kontakt mit Irland blieb, bezeugt in kostbaren Manuskripten, so die älteste irische liturgische Handschrift (Antiphonar von Bangor, Leihgabe der Biblioteca Ambrosiana, Mailand), oder ein griechisch-lateinisches Evangeliar in irischer Schrift,

schliesslich die Beschreibung Irlands in Be- das englischer Kirchengeschichte. St. Gallen ist berühmt wegen seiner kostbaren liturgischen Handschriften und Druckwerken.

Bemerkenswert ist gewiss, dass eine Sequenz des Notker Balbulus auf den hl. Gallus noch heute jährlich am Gallusfest (16. Oktober) in der Kathedrale St. Gallen gesungen wird. Es sei darauf hingewiesen, dass Sequenzen, Tropen und Gregorianischer Choral aus dem Kloster St. Gallen (von Notker Balbulus) in Zusammenarbeit mit der Stiftsbibliothek auf einer CD festgehalten sind (christophorus-records). Ein althochdeutsches Gallus-Lied Ratperts ist leider nur in lateinischer Übersetzung erhalten. Reliquien und Kultgegenstände bezeugen wie die Lebensbeschreibungen, Dichtungen usw. das Fortleben des Heiligen. Aus einer Silberschale wurde mit einem Silberlöffel am Festtag den Gläubigen Gallus-Wein ausgeteilt – dies bis ca. 1950! Dem St. Galler Klosterplan (keine verpflichtende Vorzeichnung, sondern ein Idealplan, dem aber vieles entnommen wurde) kann man die Lage des Gallusgrabes in der Klosterkirche entnehmen. Ein Kupferstich (von insgesamt acht) von Wuilleret/Kilian zeichnet in barocker Weise das Leben des Gallus und weiterer Personen aus seinem Umfeld bzw. seiner Nachfolge. Die typischen Kennzeichen des Galluslebens wiederholen sich auf Stichen, Gemälden, Gebetbüchern, Siegeln, Münzen.

Fribourg

Iso Baumer

Josef Ackermann, *Das «Itinerarium Bernardi Monachi»*. Edition – Übersetzung – Kommentar, Hannover, Hahn, 2010 (= Monumenta Germaniae Historica, Studien und Texte, Bd. 50), XXII und 154 S., 5 Karten.

Trotz der umfangreichen literarischen Produktion in der karolingischen Epoche sind aus dieser Zeit fast keine Zeugnisse aus dem Bereich der Reiseliteratur überliefert. Aus diesem Grunde ist nun zu Recht das Itinerarium des Mönches Bernhard, ein Reisebericht aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, von Josef Ackermann neu ediert worden. Die als Dissertation in Zürich eingereichte Edition enthält neben einem Kommentar auch

erstmals eine vollständige deutsche Übersetzung. Bereits 1879 war der Text von Titus Tobler und Augustus Molinier kritisch herausgegeben worden (*Itinerarium Bernardi Monachi Franci*, in: Titus Tobler/Augustus Molinier: *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae*, Bd. 1, Osnabrück 1966 [Nachdruck der Ausgabe Genf 1879], 307–320), doch war diese Edition mit einigen, wenngleich zu vernachlässigenden Fehlern behaftet. Ackermann hat nicht nur diese Fehler ausgeräumt, sondern noch einen weiteren, bisher unbeachteten, obgleich nach Ackermanns Aussage (23) für die Überlieferung eher unbedeutenden Textzeugen (Handschrift W, Oxford, Worcester College, Ms. 285) für die Edition berücksichtigt.

Ackermann beginnt sein Werk zunächst mit einigen Informationen über den Verfasser, über dessen unbekannte Herkunft in der Forschung bereits viel gerätselt wurde. In einem zweiten Abschnitt geht Ackermann auf die Textüberlieferung ein, indem er zunächst die Handschriften beschreibt (9–19). Dabei gelingt es ihm, den Wiener Textzeugen V vom 14. ins 12. Jahrhundert vorzudatieren (12). Anschliessend nennt er die bisherigen Editionen (20–23), wobei ihm ein Fehler unterläuft, wenn er schreibt, Tobler/Molinier hätten «neben den Textwiedergaben von F, L und W sowie der Edition Mabillons auch die Abschrift von V einbezogen» (22). Hätte Tobler W gekannt und benutzt, wäre für eine Neuedition kein Anlass gegeben. Leider sind solche Flüchtigkeitsfehler häufiger in diesem Werk zu finden: Sie reichen von falschen Seitenangaben (22, Anm. 68 und 69 gibt er die Seiten XIV–XVII und XVI–XVII statt XLIV–XLVII und XLVI–XLVII an), verwirrenden Rechtschreibfehlern (in der Worcester-Fassung W fehle Kapitel 24; zum folgenden Kapitel 25 heisst es 127, Anm. 2, dieses wäre bei W zwischen 23 und 24 eingefügt, was sich aber auf Kapitel 13 und 14 beziehen muss), über falsche Textangaben (56, Anm. 29: das Fassungsvermögen der Grotte vom Monte Gargano würde laut Itinerar 50 Menschen fassen, tatsächlich werden dort aber 60 Personen genannt; so korrekt im Text 79, in Anm. 152, jedoch falsche Kapitelangabe; 74, Anm. 125: der Erdmittelpunkt sei in Kapitel 9 genannt, tatsächlich

aber in Kapitel 11) hin zu irreführenden Verweisen innerhalb des Buches (S. 81, Anm. 162 heisst es «Vgl. Anm. 40 des vorangehenden Abschnitts» – doch keine Anm. 40 im gesamten Buch bezieht sich auf die angesprochene Stelle), um nur einige Beispiele zu nennen.

Es folgt dann eine Liste der Übersetzungen in moderne Sprachen (23–24), die allerdings unvollständig ist, da die neuere italienische Übersetzung Ugo Doveres (Bernardo il Saggio, monaco franco. *Itinerario dei luoghi santi* [Piccola Biblioteca, Bd. 16], Neapel 2003) fehlt. Dieser italienischen Übersetzung ist auch eine breite Kommentierung beigegeben, die somit ebenfalls unbeachtet blieb; desgleichen wurde der neuere Beitrag Antonio Vuolos (L’«*Itinerarium*» del monaco Bernardo, in: Massimo Oldoni [Hg.], *Fra Roma e Gerusalemme nel Medioevo. Paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio meridionale* [Studi e testi, Bd. 11], Salerno 2005, Bd. 1, 313–334) übersehen.

Ackermann stellt anschliessend das *Itinerarium Bernardi Monachi* in den literarischen Kontext, indem er einen kurzen Abriss über Pilgerfahrten ins Heilige Land von der Spätantike bis zur Abfassungszeit des Itinerars gibt (24–29). In den folgenden beiden Abschnitten widmet er sich zum einen der Textstruktur, also dem Aufbau und der Darstellungsweise – er kann den Text als eine Mischform von Reisebericht, Itinerar und Reise-/Pilgerführer einordnen (30–36) – und zum anderen der Sprache Bernhards, die bisher in der Forschung grossenteils nicht beachtet wurde. Ackermann geht auf die unterschiedliche Orthographie, Morphologie, Syntax und das Vokabular ein (36–50).

In einem dritten grossen Abschnitt widmet sich der Autor dem Inhalt des Berichtes, beginnend mit dessen Datierung (51–54). Diese wirft insofern Probleme auf, da die handschriftliche Überlieferung das Jahr 970 als Zeitpunkt der Reise angibt, inhaltliche Anhaltspunkte, wie verschiedene genannte Herrscher, aber auf die Zeit um das Jahr 870 schliessen lassen. Hierbei macht Ackermann ungenaue Angaben: Nach ihm stehe das Jahr 970 in den Textzeugen «F, L und W» (51), aber dem Apparat der kritischen Edition nach stehe in W, der Worcester-Fassung, die Jah-

resangabe «DCCCLXX» (115, Anm. b–b), wohingegen er im Kommentar die ausgeschriebene Zahl als Variante der Worcester Handschrift nennt (51, Anm. 1). Durch die Amtszeiten der verschiedenen Herrscher und mit Hilfe der bisherigen Forschung kommt Ackermann zu dem Schluss, dass die Reise wohl ins Jahr 867 zu legen ist (54).

Nach der Datierung wird der Verlauf der Reise wiedergegeben (55–66). Es folgen Überlegungen zu Reiseart und Reisemitteln (66–72), dann geht Ackermann auf die im Reisebericht genannten Bibelstellen und Bezüge auf die Bibel insgesamt sowie auf Bauweise und Strukturen der erwähnten Kirchen ein (72–84). Überlegungen zum Pilgerwesen, zum Heiligen- und Reliquienkult, zu im Itinerar beschriebenen Wundern und Zeichen werden angestellt sowie Anhaltspunkte für eine Endzeiterwartung im Text gesucht (84–98). Dass dabei die Apokalypse in die Apostelgeschichte verlegt wird, ist wohl einem Schreibfehler zuzuordnen (96 mit Anm. 246: Erzengel Michael als Anführer im Endkampf sei in der Bibel bei «Act. 12,7–10» zu finden; dieser Fehler ist leider auch ins Register übernommen worden). Es folgt eine letzte grössere Passage, in der politische, herrschaftliche und wirtschaftliche Themen, wie das Leben der Christen unter islamischer Herrschaft, christliche Sklaven und das muslimische Geldwesen, betrachtet werden (98–109). Nach einer kurzen Erläuterung der Gestaltung der Edition folgt diese auch schliesslich (115–127), zusammen mit der nicht gegenüber-, sondern nachgestellten deutschen Übersetzung, die sich eng am lateinischen Text orientiert (128–135). Den Schluss des Buches bilden insgesamt fünf geographische Karten, auf denen die Reiseroute Bernhards nachvollzogen werden kann und die Ackermann auf der Basis der Karten von John Wilkinson (*Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Warminster 1977) erstellt hat. In vier Registern kann der Benutzer die literarischen Quellen, genannte Handschriften, Personen- und Ortsnamen sowie lateinisches Vokabular nachschlagen.

Wer künftig über das *Itinerarium Bernardi Monachi* arbeiten möchte, findet hier eine neue Edition mit kleinen Mängeln und vermeidbaren Fehlern im kritischen Apparat, aber mit zuverlässiger deutscher Überset-

zung. Andere Literatur wird man zur vertieften Interpretation bestimmter Stellen des Itinerars weiterhin heranziehen müssen.

Erlangen

Andrea Beck

Brett Edward Halen (Hg.), *Pilgrimage in the Middle Ages. A Reader*, Toronto, University of Toronto Press, 2011 (= *Readings in Medieval Civilization and Cultures*, Bd. 16), XIV+385 S.

Die Reihe *Readings in Medieval Civilization and Cultures* bietet seit etwas mehr als zehn Jahren verlässliche Sammlungen ins Englische übersetzter Quellenauszüge zu Grundthemen der mittelalterlichen Geschichte. Auch wenn der englischsprachige Unterricht in mittelalterlicher Geschichte an den Universitäten des deutschen Sprachraums – allen politischen Signalen für eine so verstandene Internationalisierung zum Trotz – noch ziemlich selten ist, kann eine solche Sammlung auch hier nützlich sein: zum einen, weil Vergleichbares in deutscher Sprache bislang fast ausschliesslich in Bearbeitungen für die Schule, nicht aber für den Hochschulunterricht unternommen worden ist, zum anderen, weil manches Material schlicht in keiner deutschen Übersetzung vorhanden sein dürfte, der Griff zur ursprünglichen Fassung aber den Leser regelmässig an seine sprachlichen Grenzen bringt. Da helfen auch dem deutschsprachigen Unterricht solche Teilausgaben in immerhin einigermassen voraussetzbaren Sprachen. Gerade für arabische Quellen etwa sind die einzigen Übersetzungen in moderne westliche Sprachen häufig ins Englische oder Französische unternommen worden.

Nach einer leider sehr kurzen Einleitung gruppieren sich die insgesamt 72 Quellenauszüge der Sammlung in acht Kapiteln, die im Grossen und Ganzen chronologisch aneinander anschliessen. An die spätantiken Wurzeln des christlichen Pilgerwesens (Kapitel 1), schliesst sich das Frühmittelalter an (Kapitel 2). In beiden Kapiteln spielen der Sache nach Hagiographie und Märtyrererzählungen eine wichtige Rolle. Kapitel 3 gruppiert sich um Jerusalem als Zentralplatz des Pilgerwesens, nicht nur für Christen, sondern auch für Muslime. Das wird im fünften Kapitel wieder

aufgegriffen, das unter dem Titel *Pilgrimage and Holy War* unter anderem auch den Bericht der *Gesta Francorum* von der Eroberung Jerusalems 1099 und die Pilgerreise des Peter von Amien («der Einsiedler») bietet. Zuvor aber liegt chronologisch noch Kapitel 4, das sich mit der neuen Blüte des Pilgerwesens um das Jahr 1000 auseinandersetzt. Etwas uninspiriert ist das sechste Kapitel, das im wesentlichen Bekanntes – neben dem Reliquientraktat des Guibert de Nogent das Pilgerhandbuch für Santiago di Compostela und den bekannten Mirakelbericht vom Becket-Schrein – bietet, die schon häufiger in ähnlichen Quellensammlungen abgedruckt wurden. Interessant dagegen ist, dass Herausgeber Whalen statt der häufig reproduzierten Maria Magdalenen-Legende aus der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine eine eigene Übersetzung aus dem *Dossier Vézelin de Marie Madeleine* wählt. Kapitel 7 führt aus dem Mittelmeerraum und Westeuropa nach Asien und tiefer nach Afrika hinein. Hier lesen wir etwa Berichte muslimischer Hidschad oder von der Pilgerreise des Nestorianers Rabban Bar Sauma aus dem heutigen Peking nach Jerusalem. Im achten und letzten Kapitel wird dann das christliche Pilgerwesen des Spätmittelalters bis hin zu den Auseinandersetzungen mit Reliquien und Pilgerfahrt durch Thomas More und Martin Luther behandelt. Mit einer spannenden Quelle des frühen 16. Jahrhunderts, einem Fronleichnamsspiel nämlich, das missionierende Franziskaner und missionierte Tlaxalteken 1539 in Tlaxalca aufführten, und das eine fiktive christliche Wiedereroberung Jerusalems zur Aufführung brachte, endet der Band.

Jeder Quellenauszug wird mit einer kurzen Einleitung und genauem Quellennachweis eingeleitet und von einer oder mehreren Fragen an den Text beschlossen. Ein Sachindex hilft beim Auffinden einschlägigen Materials. Die Quellenauswahl ist in ihrer Exemplarität im Grossen und Ganzen überzeugend, chronologisch wie geographisch ausgewogen und nimmt das mittelalterliche Pilgerwesen auch als religionsübergreifendes Phänomen ernst. Etwas zu kurz kommen über die sehr starke Betonung von Fernreisen, insbesondere der Pilgerfahrt nach Jerusalem, die regionalen Wallfahrten. Dringend

gewünscht hätte man sich ausserdem eine etwas eingehendere Einleitung und – mit Blick auf das Zielpublikum – zumindest eine Auswahlbibliographie, besser noch einen kommentierenden bibliographischen Wegweiser, wie er in ähnlichen Publikationen ansonsten längst üblich ist.

Bielefeld

Hiram Kümper

Frank Godthardt, *Marsilius von Padua und der Romzug Ludwigs des Bayern. Politische Theorie und politisches Handeln*, Göttingen, V&R Unipress, 2011 (= Nova Mediaevalia. Quellen und Studien zum europäischen Mittelalter, Bd. 6), 533 S.

Die vorliegende Hamburger Dissertation beschäftigt sich mit den Auswirkungen spätmittelalterlicher politischer Theorie auf das politische Handeln der Zeitgenossen. Das Thema wird nicht abstrakt diskutiert, sondern an einem konkreten Fallbeispiel exemplifiziert, nämlich dem Einfluss des Paduaner Philosophen Marsilius dei Mainardini auf die politischen Entscheidungen Ludwigs des Bayern in dessen Auseinandersetzung mit Papst Johannes XXII. Im Zentrum der Untersuchung steht Marsilius' 1324 abgeschlossene Schrift *Defensor pacis*, die den weltlichen Herrschaftsansprüchen der Päpste eine dezidierte Absage erteilt. Dabei wird insbesondere die Mitwirkung des Papstes an der Wahl des Königs bzw. Kaisers abgelehnt – ein Standpunkt von beträchtlicher politischer Tagesbrisanz, wenn man an die Nichtanerkennung Ludwigs durch Johannes XXII. denkt. Einen Höhepunkt erreichte der Kampf zwischen dem Papst und dem gewählten römischen König, an dessen Hof sich Marsilius von Padua nach dem Abschluss des *Defensor pacis* zurückgezogen hatte, während Ludwigs Romzug, zu dem er in den letzten Tagen des Jahres 1326 aufbrach: Entgegen dem ausdrücklichen Willen des Papstes liess sich Ludwig in Rom zum Kaiser krönen, wobei die eigentliche Krönung von vier Vertretern des römischen Volkes vollzogen wurde; darüber hinaus erklärte er Johannes XXII. für abgesetzt und setzte an dessen Stelle den Minoriten Pietro

von Corvaro als kurzlebigen Gegenpapst Nikolaus V. ein.

Diesen drei Momenten, Ludwigs Kaiserkrönung, der erklärten Absetzung Johannes' XXII. und der Erhebung Nikolaus' V., in denen sich Ludwigs politisches Handeln gleichsam in «reiner» Form manifestiert, gilt Frank Godthardts besonderes Interesse: Der genaue Ablauf der jeweiligen rituellen Handlungen und die Rolle der daran Beteiligten werden unter Zuhilfenahme aller erhältlicher Quellen minutiös nachgezeichnet und auf allfällige Spuren von Marsilius' Anteil an den Ereignissen hin befragt. Dabei bleibt der Verfasser seiner vorsichtigen, quellennahen Linie treu. In Bezug auf die konkrete politische Ausgestaltung der Kaiserkrönung sei beispielsweise Marsilius' Einfluss auf der Grundlage der erhaltenen Zeugnisse «nicht sicher zu beurteilen» (307). Anders präsentiert sich die Sachlage in Fall der Absetzung Johannes' XXII.: Der Papst selbst führte Ludwigs Vorstoss auf die Irrlehren von Marsilius und dessen Gefährten Johannes von Jan-dun zurück. Auch die Erhebung des Gegenpapstes durch Ludwig wurde von den Zeitgenossen mit Marsilius und Johannes in Verbindung gebracht, die sich beide wenigstens zeitweise im Gefolge des Bayern befanden.

Was die Frage nach dem möglichen Einfluss der politischen Theorie Marsilius' auf Ludwigs politisches Handeln betrifft – wir bewegen uns hier auf einer abstrakteren Deutungsebene, als es die Einschätzungen der Zeitgenossen sind –, so muss sich der Leser seine Antworten an verschiedenen Stellen zusammensuchen. Ein eigenes Kapitel, in dem diese Elemente gebündelt worden wären, hätte dem Publikum diese Mühe abgenommen. In Ermangelung eines solchen Kapitels hält sich der Leser an die Zusammenfassung des Buches (die freilich ohne Nachweise auskommt). Dort wird festgehalten, dass die «beiden Grundgedanken Ludwigs zur Kaiserkrönung, wonach erstens der Papst die Pflicht zur Krönung [...] hat, und zweitens die Kaiserkrönung zwar notwendig ist zur Ausübung des Rechts, den Kaisertitel zu führen, durch sie aber keine Autorität übertragen wird», Marsilius' Vorstellungen im *Defensor pacis* entsprechen (448). Damit lässt sich eine Linie zwischen Ludwigs politischem Handeln und den theoretischen Vorgaben sei-

nes Höflings ziehen, auch wenn nicht alle formalen Aspekte von Ludwigs Krönung aus dem Traktat hergeleitet werden können. Weitere Übereinstimmungen zwischen Theorie und sich allem Anschein nach davon inspirierender Praxis betreffen die Absetzung Johannes XXII. durch Ludwig den Bayern und die Erhebung des neuen Papstes. Dabei lehnte sich die Praxis bei Bedarf an die Theorie an, ohne Letztere zu ihrer Richtschnur zu machen: Frank Godthardt weist beispielsweise darauf hin, dass «Ludwigs Auffassung vom Kaisertum als Institution», insbesondere von dessen göttlichem Ursprung, in mancherlei Hinsicht von Marsilius' Vorstellungen abwich (450).

Mit seinem Buch legt der Verfasser eine wohltuend quellennahe, ja geradezu quellen gesättigte Studie vor, die abgesehen vom monierten «Konstruktionsfehler» systematisch und stringent aufgebaut ist. Ein kombiniertes Namen- und Sachregister erleichtert punktuelles Nachschlagen.

Solothurn

Georg Modestin

Susan Boynton/Diane J. Reilly (Hg.), *The Practice of the Bible in the Middle Ages. Production, Reception, and Performance in Western Christianity*, New York, Columbia University Press 2011, viii+364 S.

Dieser lesenswerte Band über die Auseinandersetzung mit der Bibel als Buch changiert zwischen Aufsatzsammlung und Handbuch. Bewusst haben die beiden Herausgeberinnen versucht, die «most essential aspects of the Bible as experienced in the Middle Ages» (6) abzudecken – und das insgesamt recht erfolgreich. Das Anliegen wird dadurch noch unterstützt, dass anstelle einer Einleitung eine «Orientation for the Reader» (1–9) vorangestellt wird, die auch auf einschlägige Vorgänger und Hilfsmittel für das Studium der mittelalterlichen Bibelkultur hinweist. Nicht zuletzt schlägt sich das Anliegen, Studienliteratur zu bieten, auch im vergleichsweise angenehmen Preis nieder. Der Untertitel «Production, Reception and Performance» weist schon darauf hin: es geht nicht so sehr um einzelne biblische Stoffe oder Themen, sondern eher um die medialen Rahmenbedingun-

gen und die Bibelnutzung im westlich-lateinischen Mittelalter. Die insgesamt vierzehn auf die «Orientation» folgenden Beiträge, die durch ein Glossar und einen umfangreichen Personen-, Werk- und Sachindex sowie ein separates Handschriftenregister erschlossen werden, lassen sich dann auch im Wesentlichen unterscheiden in solche, die Praktiken, also Umgangsweisen im Umgang mit der Bibel, und solche, die Medien, also spezifische Ausprägungen der Bibelproduktion, in den Mittelpunkt ihrer Ausführungen stellen. Zu den ersten gehörnen mehrere Studien zur Rolle der Bibel in der Liturgie (10–33, 34–60 und 105–125), in der monatischen Welt des Früh- und Hochmittelalters (61–83) sowie der Bettelorden (179–204) oder zur zentralen Rolle biblischer Chronologie und biblischer Stoffe für die Geschichtsschreibung (84–104). Einzelne mediale Ausformungen der Bibel als Buch behandeln etwa die italienischen Riesenbibeln (126–156) oder – in einem sehr lesenswerten, analytischen Beitrag – die Pariser Taschenbibeln des 13. Jahrhunderts (228–246). Als einziges Buch der Bibel, das einer separaten Untersuchung unterzogen wird, betrachtet Stella Panayotova illustrierte Psalterhandschriften (247–271); fraglos eines der wichtigsten und einflussreichsten Bücher der Bibel während des Mittelalters – und bemerkenswert gerade in seiner illustrierten Verbreitungsform. Gross angelegte Überblicke bieten Eyal Poleg zur Rolle der Bibel in mittelalterlichen Predigten (205–227) und Frans van Liere über Bibelexegese im 12. Jahrhundert (157–178). Beeschlossen wird der Band durch drei Aufsätze zu volkssprachigen Bibelübersetzungen ins Englische, Französische und das mittelalterliche Castellano. Und diesen einen kleinen Wermutstropfen müssen Leser dann auch hier und da an anderen Stellen auf sich nehmen: manches in dem Band ist naturgemäß regional oder sprachlich eingegrenzt und nicht ohne weiteres in andere Sprach- und Kulturräume übertragbar. Auch Riesenbibeln etwa hat es zwar zuerst, aber natürlich nicht nur in Italien gegeben. Das kann aber den Wert der Beiträge kaum schmälern und einen europaweiten Bogen wird man von keinem Buch dieses Umfangs erwarten dürfen. Dieser Band passt sich in dieser Anlage gut als

Ergänzung ein in die Reihe der bereits vorliegenden grösseren Handbücher, wie die *Cambridge History of the Bible* (hier vor allem Bd. 2, 1969, zum Mittelalter) – zumal, solange die angekündigte Überarbeitung noch nicht erschienen ist. Diesen und anderen Handbüchern hat er natürlich die Aktualität voraus, zum anderen den Vorteil, hier und da zugunsten tieferer und illustrativ-exemplarischer Behandlung von der allzu grossen Synthese wegzukommen. Und so ist das eingangs angesprochene Changieren zwischen Aufsatzsammlung und Handbuch insgesamt vor allem eines: wohltuend abwechselungsreich und trotzdem zugänglich.

Bielefeld

Hiram Küpper

Heinz-Dieter Heimann/Angelica Hilsebein/Bernd Schmies/Christoph Stiegemann (Hg),
Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2012, 632 S.

Das im Zusammenhang mit einer strengen *imitatio Christi* stehende, freiwillige Armsein des hl. Franziskus und der hl. Klara sowie sein Fortbestehen in franziskanischen, klarissischen und kapuzinischen Gemeinschaften zählen zu den grösssten Faszinosa in der Geschichte abendländischen Ordenslebens. Ungeachtet dessen steckt die Erforschung der Erscheinungs- und Wirkungsgeschichte jener mendikantischen Existenzweisen in noch bescheidenen Anfängen. Der vorliegende Tagungsband, initiiert durch die Universität Potsdam und in Zusammenarbeit mit der Fachstelle Franziskanische Forschung Münster sowie dem Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn, sucht diese Lücke mit einem grosszügig angelegten, epochenübergreifenden «Reihenversuch» zu füllen, in welchem das Spannungsverhältnis zwischen Ideal und Wirklichkeit der titelgebenden «gelobten Armut» als ein dynamisches Element in der Wirkungsgeschichte der franziskanischen Ordensfamilie identifiziert und untersucht wird. Unter Berücksichtigung von Innen- und Aussensicht(en) fragen die Beiträge nach der Bedeutung des Prinzips «einfachen

Lebens» im Wandel der Zeit sowie danach, wie die jeweiligen Gemeinschaften in der Nachfolge Franziskus' von der Tradition des selbst auferlegten Stigmas der Armut herausgefordert waren. Die vorliegende Rezension bemüht sich um einen Überblick über die wichtigsten thematischen Schwerpunkte, wobei es nicht möglich sein wird, auf alle Beiträge einzugehen.

I. Kern des von Franziskus propagierten und gelebten Grundprinzips «gelobter Armut» ist die radikale Umwertung der *paupertas*, die auf das Matthäus-Evangelium zurückgeht: Iridischer Verzicht auf gleichermassen materielle wie geistige Güter versteht sich hier neu als «Kapital im Bettelsack»; demzufolge ist dem, der auf Erden den Weg der Armut beschreitet, «nackt dem nackten Jesus folgend» (nach Walter Map), in der Erlösung unendlicher Reichtum gewiss. Die bahnbrechende Innovationskraft dieser christlichen, genauer franziskanischen Neuausrichtung in Fragen der Besitzlosigkeit, welche sich dadurch zu einem immer intensiver reflektierten Problem in der europäischen Kultur entwickelte, ist Gegenstand von Otto Gerhard Oexles Beitrag zur frühen Ideengeschichte der Armut (3–15). Peter Schallenberg (67–80) schreibt der frühen franziskanischen Armutsbewegung das Verdienst zu, mit ihrer neuartigen programmatischen Hinwendung zu den tieferen Gesellschaftsschichten den Beginn einer ersten vormodernen Sozialethik mitgefördert zu haben. Die mendikantischen Leitlinien der *compassio* und *imitatio* des armen Christus hätten einen diesseitigen Aktivismus zur Folge gehabt, welcher mit der Vorstellung vieler älterer monastischer Strömungen, das Ende der Zeit könne nur in Weltflucht abgewartet werden, radikal bricht. Von den verschiedenen poetischen Ausdrucksweisen der «gelobten Armut», vom ersten Regelentwurf Franziskus' (*Regula non bullata*, 1221) über Schriften zeitgenössischer Franziskaner (u.a. Bonaventuras *Legenda maior*, 1263) bis hin zu ersten volkssprachlichen Übersetzungen (u.a. bei David von Augsburg), sowie von den produktiven Abwandlungen des ursprünglichen Armutskonzeptes, die diese Rezeption der ersten Stunde vermittelte, handeln die Beiträge Leonhard Lehmanns (37–65), Volker Honemanns (101–127) sowie Michael Rupps (129–151).

II. Die Unvereinbarkeit des franziskanischen Armutsideals mit den Herausforderungen der Wirklichkeit, welche erzwungenen Anpassungen zur Folge hatte, durchzieht die gesamte Ordensgeschichte wie ein roter Faden und wird dementsprechend in einer Vielzahl der Beiträge prominent diskutiert. Apostelgleiches Wander- und Bettlerleben sowie eine zunächst nur lockere Organisationsform rückten die Laiengemeinschaft in ihren Anfängen in die suspekte Nähe zu anderen, als häretisch geltenden Bewegungen wie den Waldensern. Im Gegenzug zu rechtlicher Approbation und Stabilisierung hatte sie sich demzufolge bereits früh der kirchenpolitischen Einflussnahme des Papstes zu beugen. Jürgen Miethke beschreibt in seinem Beitrag zum «theoretischen Armutstreit» (243–283), wie die Kurie die Franziskaner in die bestehende Kirchenhierarchie einzubauen suchte: Der Verleih von Eigentum unter Vorbehalt eines *usus facti* (Gebrauchsrechts) sollte die Ordensmitglieder sesshaft und besser kontrollierbar machen, was jedoch nur zulasten des ursprünglichen Armutsideals geschehen konnte. Andreas Sohn (155–182) und Almut Breitenbach (183–215) thematisieren diese Problematik im Zusammenhang mit der Bildung von Franziskanern und Klarissen: Aus der rasanten europaweiten Verbreitung der minoritischen Gemeinschaften habe sich früh die Notwendigkeit ergeben, ein spezifisches Studiensystem einzurichten, um genügend Personal für Predigt, Seelsorge und Ordensleitung ausbilden zu können. Die allmähliche Akademisierung des Ordens ab Mitte des 13. Jahrhunderts war jedoch ein Verstoss gegen Franziskus' Forderung nach grösstmöglicher innerer *simplicitas*. Verschiedene interessant zu lesende Beiträge handeln des Weiteren davon, wie Mönche und Nonnen zu allen Zeiten durch unlautere Anhäufung von Eigenbesitz und Geld- oder Immobilienhandel auffallen konnten und sogar wirkungsmächtig zur Entwicklung allgemeiner ökonomischer Theorien beigetragen haben sollen (dazu der ebenso pointierte wie spannende Beitrag von Annette Kehnel, 233–240). Bernd Schmies (285–305), der über den Alltag spätmittelalterlicher Gemeinschaften in Thüringen referiert, vermerkt dazu treffend, dass sich die entsprechenden Konvente, die ihrer Natur gemäss die Nähe

zu städtischen Gemeinschaften suchten, *no-lens volens* auf deren wirtschaftlichen Gesetze einlassen mussten, wollten sie in ihnen bestehen.

III. Die zunehmende Hinwendung zur Lebensform von *monachi proprietarii* forderte die Reaktion reformbestrebter Gruppierungen heraus, die für eine Rückkehr zu einer strengerem Observanz der ursprünglichen Ordensregel eintraten. Michael Hohlstein (393–409) beleuchtet hierzu anhand der Beispiele zweier spätmittelalterlicher Konvente (Ulm und Söflingen) die Argumentationsmuster von Befürwortern und Gegnern solcher Reformbemühungen. In die gleiche Richtung einer Erneuerung des franziskanischen Armutsideals zielte später die Gründung des Kapuzinerordens, der, wie Hillard von Thiesen (423–447) ausführt, wegen seiner intensiven Nähe zum einfachen Volk zu einer Wiedererstarkung des Katholizismus im Konfessionszeitalter beigetragen habe. Mit einer glaubwürdig gelebten, rigorosen Armut gewannen die Kapuziner zudem das Vertrauen vieler grosser Herrscherhäuser, darunter dasjenige der Habsburger, welche dem Wiener Konvent am Neuen Markt die Aufgaben der Schatzverwahrung, Grablegung und Memoria überantworteten. Die neuerliche Gefahr der Entfremdung vom Armutsideal, die diese kaiserlichen Begünstigungen mit sich brachten, und die starken Ressentiments, die den Kapuzinern dadurch erwuchsen, sind Gegenstände des Beitrags von Susanne Hohenberger (477–501).

Der Band aus dem Verlagshaus Ferdinand Schöningh beeindruckt dadurch, dass es ihm gelingt, eine ausserordentlich grosse, illustre Reihe an Beiträgen unterschiedlichster disziplinärer Provenienz zu versammeln, die trotzdem fast durchgehend und sehr effizient auf wenige konzis formulierte Fragestellungen eingestimmt scheinen und zudem einen Zeitrahmen ohne grössere Lücken abdecken. Das Anliegen der Herausgeber, die Erforschung eines vernachlässigten Themenbereichs anzuregen, könnte mit diesem grosszügigen Band durchaus von Erfolg gekrönt sein. Doch manchmal ist weniger auch mehr: «Gelobte Armut» ist nicht frei von repetitiven Momenten, die zwangsläufig dann auftreten, wenn mehrere Beiträge sich sehr ähn-

lichen Untersuchungsgegenständen widmen und dabei zu wenig aufeinander abgestimmt sind, was bei einer solchen Textmasse jedoch auch schwer realisierbar wäre.

Zürich

Benedikt Tremp

Gerd Althoff/Christel Meier, *Ironie im Mittelalter. Hermeneutik – Dichtung – Politik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, 240 S.

Dass die Menschen des Mittelalters zu Ironie fähig gewesen sein könnten, ist in der Forschung bislang stark bezweifelt worden. Dafür erscheint uns diese Epoche «zu ernsthaft, zu religiös, zu moralisch oder didaktisch, wohl auch etwas zu einfältig» (12). Entsprechend gering ist in der aktuellen Ironieforschung, die v.a. in den Gebieten der Literaturwissenschaft, Rhetorik und Linguistik angesiedelt ist, das Interesse an Untersuchungen zu mediävistischen und darüber hinaus geschichtswissenschaftlichen Fragestellungen.

Christel Meier und Gerd Althoff legen mit der hier zu besprechenden Monographie den Versuch vor, diesem Vorurteil dezidiert entgegenzuwirken und weiterführende Forschung zu dieser unkonventionellen Thematik anzuregen. In Zusammenarbeit mit Stipendiaten der Studienstiftung des Deutschen Volkes entstand eine interdisziplinär angelegte Untersuchung, die auf der Grundlage eines sehr grosszügigen und vielfältigen Quellennmaterials querschnittartig Anwendungsmöglichkeiten und Funktionen von Ironie im Mittelalter aufzeigen will. Analysiert wird sie unter dem Gesichtspunkt jener zwei Formen, in denen sie grundsätzlich auftreten kann: als rhetorisches Mittel, wie es in der alltäglichen Kommunikation zwischen Menschen angewandt wird, und als literarische Strategie.

I. Ein erster, von Meier verantworteter Teil der Untersuchung widmet sich den Wege, über die Vorstellungen von Ironie in mittelalterliche Schulen gelangten und weitervermittelt wurden: jenen der theoretischen Rezeption antiker Rhetorik- und Ethiklehren, u.a. bei Beda Venerabilis (672/3–735, Einflüsse Donats) und Thomas von Aquin

(1225–1274, Rezeption der «Nikomachischen Ethik»), sowie der praxisbezogenen Dichtungslektüre und -erklärung in Kommentarliteratur und Bibelhexegese, u.a. bei Wilhelm von Conches (ca. 1080/90–1154) bzw. Rupert von Deutz (ca. 1070–1130). Meier zeigt dabei auf, mit welcher überraschenden Vertrautheit und Selbstverständlichkeit hochmittelalterliche Autoren einerseits über Schwierigkeiten in Ironiedefinitionen reflektierten (u.a. im Zusammenhang mit der Frage nach Beschaffenheit des «Gegensatzes» von Wort und Sinn, der konstitutiv ist für ironische Rede) und andererseits in der Kommentierung und Auslegung von säkularen Dichtungen und der Bibel Ironie als bewährtes stilistisches Mittel identifizierten und diskutierten.

II. Althoff präsentiert in seinem Teil der Untersuchung eine Vielzahl bestens bekannter narrativer Quellen des Mittelalters, von einschlägigen historiographischen Werken bis hin zu Brieftraktaten, in denen er auf Zeugnisse ironischen Sprechens «in der politischen Interaktion der rang- und ehrbewussten mittelalterlichen Gesellschaft» (17) gestossen ist. Diese beleuchtet er unter dem Gesichtspunkt verschiedener konstellatorischer Bedingungen (Ironie u.a. zwischen Herrschenden und Untergebenen oder zwischen Gleichgestellten), Funktionen und Intentionen (Ironie u.a. als Ausdruck vernichtender, polemischer Kritik des Siegers gegenüber dem Besiegten oder wohlwollenden, konzilianten Tadels für Verbündete und Vertraute) und unterstreicht eindrücklich, dass Ironie als wirkungsvolles Mittel in typischerweise agonalen Kommunikationssituationen einen gesicherten Platz zumindest in der *Vorstellungswelt* mittelalterlicher Gesellschaften besessen haben muss.

III. Neuerlich von Meier verantwortet, behandelt der letzte, literaturwissenschaftliche Teil der Monographie «ironieaffine Gattungen» in der mittellateinischen Literatur und, als kurzer, abschliessender Ausblick, des 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Anhand einer bunten Serie von Einzeluntersuchungen einiger ausgewählter Beispiele aus den Bereichen von Satire, Invektive, Tierepos sowie ironischen Kleingattungen wie u.a. dem Grabepigramm, der Vagantendichtung oder der Fazetie präsentieren sich hier verschiedenste Spielarten der damaligen Autoren mit litera-

rischen Ironiestrategien: etwa hartnäckige Ironieleugnung in Nikolaus' von Bibra (gestorben nach 1307) bissigem *Occultus Erfordensis*, die letztlich nichts anderes als «potenzierte Ironie» (164) ist, oder ironische Invertierung einer anderen (nicht-ironischen) Gattung, wie das Tierepos (u.a. der *Ysengrimus*) gemäss Meier mit dem hohen Epos verfährt.

Das Grundkonzept der Monographie, eine weitläufige «Neu-Lektüre» altbekannten Quellenmaterials mittels eines neuen, spannenden Zugangs, ist gleichermaßen simpel wie erfrischend. Auswahl und Behandlungsumfang der verschiedenen Texte und Textgattungen erscheinen im Grossen und Ganzen sinnvoll und ausgewogen; es fehlen jedoch Werke aus der deutschsprachigen Dichtung, die für die Ironiethematik möglicherweise von Interesse sein dürften, so etwa Sebastian Brants *Narrenschiff*.

Die Annahme, Ironie sei im Mittelalter nicht existent gewesen, dürfte infolge der Textanalysen von Meier und Althoff auf jeden Fall unhaltbar geworden sein.

Zürich

Benedikt Tremp

Lucy J. Sackville, *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century. The Textual Representations*, York, Medieval Press, 2011, 224. S.

Anzuzeigen ist ein höchst anregendes Buch aus der Schule des englischen Häresieforschers Peter Biller (auch wenn nicht angegeben wird, ob es sich um eine Dissertation oder eine Habilitationschrift handelt). Es geht davon aus, dass die Häresie und die Häretiker des 13. Jhs. letztlich Konstrukte sind, die ihren Niederschlag in verschiedenen Textsorten gefunden haben, wobei die Textsorten teilweise auch den Inhalt der Konstrukte bestimmen. Mit diesem Ansatz situiert die Autorin sich jenseits des linguistic turn, und letztlich auch in der Nachfolge der Häresiespezialisten Herbert Grundmann (1902–1970), der bereits 1927 einen grundlegenden Artikel mit dem Titel «Der Typus des Ketzers im mittelalterlicher Anschauung» (in: Fs. für Walter Goetz, wiederabgedruckt in: H. Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze I*, 313–27) veröffentlicht hat. Bei dem Buch handelt es sich im Grund um ein «imaginaire

de l'heresie», wie wir es für die frühesten Texte über die imaginäre Hexensekte publiziert haben (siehe *L'imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens, 1430 c. – 1440 c.*, réunis par M. Ostorero, A. Paravicini Bagliani, K. Utz Tremp, Lausanne 1999).

Die Autorin befasst sich mit vier verschiedenen Textgattungen: Anti-häretische Polemik, erbauliche und kirchenrechtliche Texte und schliesslich von der Inquisition produzierte Texte, allerdings eher Inquisitorenhandbücher als Verhöre (Kap. 1–4). Am Anfang eines jeden Kapitels werden jeweils die Texte, um die es geht, kurz vorgestellt, so im ersten Kapitel die polemischen «Summen», die fast alle aus Italien stammen (wie die *Summa adversus catharos et valdenses* des Dominikaners Moneta von Cremona). Hier werden die Häretiker nicht mehr als *illiterati* dargestellt wie noch im 12. Jh. Die Häresie ist nicht mehr ein Produkt von Ungebildeten – so leicht macht man es sich nicht mehr –, wohl aber entspringt sie einer falschen Auslegung der Schriften (Bibel, Patristik). Zu den erbaulichen Texten gehören insbesondere die Exempelsammlungen des Zisterziensers Caesarius von Heisterbach und des Dominikaners Stephan von Bourbon, aber auch biografische bzw. hagiografische Texte aus dem Dominikanerorden, bei dessen Gründung die Häresie eine äusserst wichtige Rolle spielte. In der Erbauungsliteratur sind die Häretiker nie um ihrer selbst willen dargestellt, wohl aber liefern sie die dunkle Folie für das moralisch richtige Verhalten der andern. Gerade in der dominikanischen Literatur geht es auch um die richtige Apostelnachfolge, welche die Dominikaner den Häretikern streitig machen; diese werden deshalb als falsch und scheinheilig dargestellt. Entsprechend erscheint die Häresie als zeitgenössisches, bedrängendes Problem.

Wieder anders verhält es sich mit der kanonisch-rechtlichen Literatur, d.h. mit den Statuten und Dekreten des 4. Laterankonzils, der regionalen, v.a. südfranzösischen Konzilien sowie mit Gratians *Decretum* und Gregors IX. *Liber extra*. Gerade das 4. Lateranum trägt sehr stark die Handschrift Papst Innozenz' III., der bereits die Dekretale *Vergentis in senium* (1199) formuliert hatte. Das

Konzil verdammt alle Häretiker ohne Unterschied und prägte eine neue Orthodoxie, die viel stärker vom katharischen Dualismus beeinflusst ist, als man gemeinhin weiss. Die regionalen Konzilien befassen sich vor allem mit den verschiedenen Graden des Involviertseins in die Häresie (die eigentlichen *haereticici*, die *credentes, celatores/occultatores, receptatores, defensores, fautores*). Es geht also viel weniger um die Häresie an sich als um die Beziehung zu den Häretikern, d.h. den Häresiarchen (auch wenn dieser Begriff noch nicht eben viel gebraucht wird). Was die grossen Kanonessammlungen betrifft, so stellen sich zwischen Gratians Dekret und dem *Liber extra* wichtige Veränderungen ein. Während die Häretiker im Dekret als Aussensteiter dargestellt werden, die sich aus eigenem Willen von der Kirche getrennt haben, erscheinen sie im *Liber extra* als von der Kirche Ausgeschlossene, was bedeutet, dass diese die Initiative zurückgenommen und - gewonnen hat.

Im vierten Kapitel kommen erste Inquisitorenhandbücher wie der Anonymus von Passau oder das Werk des Pseudo-David zur Sprache. Bemerkenswert ist, dass alle diese Handbücher eine gewisse historische Perspektive aufweisen, indem ihre Verfasser versuchen, für die verschiedenen Häresien einen Begründer zu finden (was bei den Waldensern sehr leicht und bei den Katharern sehr schwierig ist). Der Passauer Anonymus und Pseudo-David gehen noch viel mehr vom Topos des ungebildeten Häretikers aus als die italienischen Handbuchschreiber Raniero Sacconi und Anselm von Alessandria; der Topos scheint sich nördlich der Alpen länger gehalten zu haben als in der Lombardei, die nicht nur als gelobtes Land der Häretiker galt, sondern es zu einem gewissen Grad auch war (siehe 58, 125 und 185). Dabei entwickelt sich gerade der Passauer Anonymus in einige Widersprüche.

Im fünften und letzten Kapitel versucht die Verfasserin, die Fäden zusammen zu nehmen (was ihr nicht immer gleich gut gelingt). Dies tut sie unter drei Themen bzw. Titeln: Figurative construction, Number, Heresy and the heretic. Unter dem ersten Titel befasst sie sich insbesondere mit den Füchsen, mit denen die Häretiker nicht selten

verglichen wurden, und zwar aufgrund von Hohelied 2, 15 («Fang uns die Füchse, die Füchse, die kleinen, die den Weinberg verwüsten») und Richter 15, 4–5 («Und Simson ging hin und fing dreihundert Füchse, kehrte Schwanz gegen Schwanz und tat zwischen je zwei Schwänzen eine Fackel. Hierauf zündete er die Fackeln an und jagte die Füchse in die Kornfelder der Philister»). Aufgrund des ersten Zitats wurden die Häretiker mit Füchsen verglichen, die in den Weinberg des Herrn eingebrochen waren, und aufgrund des zweiten wurde ihnen vorgeworfen, dass sie unter sich nicht einig seien, im Unterschied zur Einigkeit der Orthodoxie. Schon Herbert Grundmann hatte stark auf diese beiden Bilder abgestellt, doch meint Sackville, dass er die Sache zu statisch gesehen habe. Im 12. Jh. wurde das Bild von den Füchsen in Weinberg vor allem von den Zisterziensern auf die Häretiker angewandt. Das Bild von den an den Schwänzen zusammengebundenen Füchsen erscheint zuerst in der Dekretale *Vergentis in senium* (1199) und geht von da in den *Liber extra* ein; es wird aber auch vom Anonymus von Passau und von Stephan von Bourbon benutzt. Nichtsdestominder verglich man im 13. Jh. den Häretiker eher mit dem Wolf im Schafspelz (Matth. 7, 15) als mit dem Fuchs im Weinberg, wobei das erstere Bild insbesondere für die Falschheit und Scheinheiligkeit der Häretiker ins Feld geführt wurde; leider setzt sich die Verfasserin mit diesem Bild weniger eingehend auseinander als mit dem Fuchs im Weinberg.

Das Bild von den an den Schwänzen zusammengebundenen Füchsen gibt den Blick auf ein weiteres Problemfeld frei, nämlich dasjenige von Uniformität und Pluralität der Häretiker (bei Sackville unter dem Titel «Number»). Während die ältere Polemik, basierend auf Isidor von Sevillas Häretikerkatalog, der nicht weniger als rund siebzig Häresien nennt, vor allem die Vielzahl und Vielfalt der Häresien und ihre Uneinigkeit betont hatte, sah die jüngere Polemik vor allem die Einheitsfront der Häretiker gegen die orthodoxe Kirche. Gerade in der erbaulichen Literatur wird kaum je zwischen den verschiedenen häretischen Strömungen unterschieden. Dagegen differenzieren die Inquisitoren zwischen älteren und «modernen» Häresien und kommentieren einerseits mit Zufriedenheit,

dass die Häresien im Ganzen zurückgegangen, und andererseits in apokalyptischem Ton, dass die «modernen» Häresien viel bedrohlicher seien als die älteren. So weisen sowohl die Einheit als auch die Diversität der Häresien jeweils zwei Seiten auf.

Freiburg i. Ue.

Kathrin Utz Tremp

Thomas Haas, *Geistliche als Kreuzfahrer. Der Klerus im Konflikt zwischen Orient und Okzident 1095–1221*, Heidelberg, Winter, 2012 (= Heidelberg Transcultural Studies, Bd. 3), 341 S.

Wie schon die Kreuzzugschronistik des 11. bis 13. Jahrhunderts, so orientieren sich traditioneller Weise auch die mittlerweile so zahlreichen Gesamtdarstellungen zur Geschichte der Kreuzzüge bei der Beschreibung der «bewaffneten Wallfahrten» in erster Linie an den Taten der Großen, der Mächtigen, der Fürsten. Die Angehörigen anderer gesellschaftlicher (Teil-)Gruppen werden in den Überblickswerken zur Kreuzzugsgeschichte in der Regel nur am Rande thematisiert. Dieser durchaus einseitigen Betrachtungsweise stellten sich in den letzten Jahren einige wertvolle Studien entgegen, die sich speziell mit der Rolle der Frauen auf Kreuzzügen sowie mit der sozialen Schichtung der Kreuzfahrerheere auseinandersetzen (Zur Rolle der Frauen siehe besonders Sabine Geldsetzer, *Frauen auf Kreuzzügen. 1096–1291*, Darmstadt 2003). Ebenfalls mit der Situation der Frauen, aber auch mit den sozialen Gruppen der *Pauperes*, *Milites*, *Iuvenes* und *Principes*, die sich in den Quellen zum Ersten Kreuzzug ausmachen lassen, befasst sich Conor Kostick, *The Social Structure of the First Crusade [The Medieval Mediterranean*, Bd. 76], Leiden/Boston 2008). Hier reiht sich nun auch Thomas Haas mit seiner Heidelberger Dissertation ein, in der er sich mit dem Handeln des gesellschaftlichen Standes der *oratores* auf den Kreuzzügen des 11. bis frühen 13. Jahrhunderts beschäftigt und damit eine bisher bestehende Lücke in der historischen Kreuzzugsforschung schließt.

In seiner Einleitung erläutert Haas zunächst die Vielfalt der Kirchenämter innerhalb der Gruppe der Geistlichen, zu der er

neben den Weltgeistlichen, die für die Seelsorge der Kirchengemeinde verantwortlich sind, auch das Mönchtum zählt (18–26). Außerdem führt er zwei Kategorisierungssysteme ein, die er für hilfreich hält, Besonderheiten des Verhaltens von Klerikern und Mönchen während eines Kreuzzugs festzustellen: Erstens unterscheidet er dabei «geistliches» von «weltlichem» Handeln. Während er z.B. das Gebet, die Predigt, das Lesen der Messe, die Leitung von Prozessionen und anderen Bußübungen als geistlich-religiöse Handlungen charakterisiert, gehören für ihn die Funktionen als Ratgeber, Mahner, Richter, Feldherr, Krieger und Gesandter in den säkularen Bereich (26). Diese Gegenüberstellung von geistlichem und weltlichem Handeln erscheint jedoch nicht immer unproblematisch, stellt doch gerade ein Kreuzzug seinem Wesen nach eine Mischung aus beidem dar: Pilgerfahrt und Kriegszug. So muss auch Haas zugeben, dass «an mancher Stelle die eindeutige Zuordnung [einer Handlung zur religiösen oder säkularen Kategorie] nicht möglich» sei. Im Rahmen seines zweiten Einteilungssystems unterscheidet Haas dann «nach innen» und «nach außen» (26f.) gerichtetes Verhalten von Geistlichen: So zählt er neben der Seelsorge und anderen religiösen Aufgaben auch die vor allem während des Ersten Kreuzzugs zahlreich überlieferten Visionen von Geistlichen, sowie ihre Funktion als Ratgeber, Truppenführer und Gesandte zu «internen» Handlungsakten innerhalb des Kreuzheeres oder zumindest innerhalb des christlich-abendländischen Kulturreises. «Externes», also nach aussen gerichtetes Handeln umfasste demnach den kulturellen Kontakt zu Byzantinern und Muslimen, der sich unter Anderem in Gesandtschaften, Kampf und Missionierung ausdrücken könne. Doch auch bei dieser Einteilung sind die Grenzen fließend, wie beispielsweise bei den mehrfach überlieferten Kriegsreden, in denen Geistliche sich zwar «nach innen» an ihre Mitstreiter wenden, damit aber eine «nach außen», nämlich gegen den Feind gerichtete Aktion hervorrufen wollen. Haas selbst stellt bei dieser Art der Kategorisierung «die Gefahr gewisser Unschärfe und Oberflächlichkeit» fest.

Bei der Analyse der historiographischen Quellen (und einiger Kreuzzugsbriefe) hinsichtlich des Handelns von Geistlichen auf Kreuzzügen nimmt die Beschäftigung mit dem Ersten Kreuzzug den weitaus größten Raum ein (29–156). Hierbei handelt der Autor nacheinander die Werke der Kreuzzugsteilnehmer ab (35–94), sodann folgen spätere, z.T. abhängige Überlieferungen (95–148). Zum Vergleich werden überdies mit Anna Komnenas *Alexias* und mit Ibn al-Atīrs Chronik zwei Quellenwerke herangezogen, die ein Bild des Ersten Kreuzzugs und der beteiligten Geistlichen aus byzantinischer und muslimischer Sicht bieten (148–156). Anschließend widmet sich Haas ausgewählten historiographischen Quellen zum Zweiten (160–172), Dritten (175–197), Vierten (201–212) und Fünften Kreuzzug (214–222). Dabei stellt er im diachronen Vergleich fest, dass die Chronisten der späteren Kreuzzüge in Bezug auf das Handeln der Geistlichen vornehmlich vom Verhalten der teilnehmenden Bischöfe, Erzbischöfe und päpstlichen Legaten erzählen. Umgekehrt sei gerade in den Quellen zum Ersten Kreuzzug immer wieder die Rede von Taten und Visionen von Angehörigen der niederen Geistlichkeit. Generell treten im Rahmen des Ersten Kreuzzugs nur wenige Geistliche namentlich hervor, allen voran Adhémar, der päpstliche Legat und Bischof von LePuy, und der Wanderprediger Petrus von Amiens. Dagegen werden ab dem Zweiten Kreuzzug in der Regel die Namen von zahlreichen Bischöfen und Äbten überliefert, die sich an den Orientzügen beteiligten. Die Anwesenheit von Mönchen, Nonnen und Äbten werde insgesamt, vor allem aber in den Quellenwerken zum Ersten Kreuzzug vergleichsweise selten erwähnt. Außerdem konstatiert Haas, dass in den Quellen zum Ersten Kreuzzug das Verhältnis von «internen» zu «externen» Handlungsakten durchschnittlich im Verhältnis von 6:1 liege, wobei in den späteren Kreuzzügen das Übergewicht des Handelns «nach innen» leicht zurückgehe. Bei den «geistlichen» und den «weltlichen» Taten sei das Verhältnis zumindest in den meisten Quellen zum Ersten Kreuzzug noch einigermaßen ausgeglichen, während später die säkularen Handlungen überwiegen.

In einem weiteren Abschnitt beschäftigt sich Haas sodann mit einzelnen «internen» und «externen» Handlungsspekten, die er wiederum in ihrer diachronen Entwicklung betrachtet. Unter die «nach innen» gerichteten Taten von Geistlichen zählt er die Aufgaben der «Militärseelsorge» (Gebete, Messfeiern, Bussrituale, Beerdigungen und Predigten), die Motivation der Kreuzfahrer vor der Schlacht, die Identitätsstiftung im Rahmen liturgischer Akte, den Umgang mit himmlischen Visionen, die Beratung und Ermahnung der anderen Kreuzfahrer, die Schlichtung von Streitfällen, die selbständige Führung einer Kreuzzugsabteilung und die Gesandtschaften zu Mitgliedern der lateinisch-christlichen Eigengruppe (225–264). Interkulturelle Kontakte, Gesandtschaften zu byzantinischen und muslimischen Großen, Missionierungsversuche und das Handeln als Krieger und Feldherr werden hingegen unter den «externen Aspekten» behandelt (265–280). In einer abschließenden Synthese fasst der Autor die Handlungsmöglichkeiten geistlicher Kreuzzugsteilnehmer noch einmal zusammen (281–293). Ein Personen- und Ortsregister rundet die Arbeit ab.

Mit großem Fleiß hat Haas für seine Arbeit eine Vielzahl an Quellenbelegen gesammelt, die geistliche Akteure und ihr Handeln auf Kreuzzügen eindrucksvoll dokumentieren. Dennoch wäre es wünschenswert gewesen, die in den Fußnoten zitierten Quellenstellen im Fließtext ausführlicher und genauer zu paraphrasieren. Freilich stellt es einen Extremfall dar, wenn der Autor in einer Fußnote auf insgesamt zwanzig Zeilen eine Adhémar von LePuy zugeschriebene Kriegsrede anführt, die er im Haupttext nur mit den Worten «er hält eine Rede vor dem Ausfall aus Antiochia und verspricht im Falle des Todes das Martyrium» zusammenfasst (97, Fn. 352; diese Kurzzusammenfassung ist schon deshalb problematisch, weil im lateinischen Text den Kreuzfahrem im Falle ihres Todes zwar «ewige Freuden» im Jenseits zugesagt werden, wohingegen eine Wertung der Gefallenen als «Märtyrer» keine explizite Erwähnung findet). Ähnlich führt Haas in zahlreichen weiteren Fußnoten überlange lateinische Quellenpassagen an, die im Fließtext zum Teil nur unzureichend paraphrasiert werden.

Neben dem durch manch ausuferndes Quellenzitat unnötig aufgeblähten Fußnotenapparat fallen zudem einige Flüchtigkeitsfehler ins Auge, die sicherlich vermeidbar gewesen wären: So steht etwa die Abkürzung RHC nicht für «Revue des Historiens des Croisades» (15; stattdessen: «Recueil des Historiens des Croisades»); der Zisterziensermönch Otto wurde im Jahr 1138 nicht Bischof von Freiburg» (161), sondern Bischof von Freising; Stephan von Blois, englischer König von 1135 bis 1154, war nicht der «Sohn» Wilhelms des Eroberers (186, Fn. 835), sondern sein Enkel; und auf der Schlacht von Andernach kämpften am 8. Oktober 876 nicht «die Männer Ludwigs des Deutschen» (232), der bereits am 28. August desselben Jahres verstorben war, sondern die Krieger Ludwigs III. des Jüngeren. Davon abgesehen ist Haas mit seiner Dissertation insgesamt eine durchaus gewinnbringende Studie gelungen. Eindrucksvoll erscheint vor allem die erarbeitete Fülle an verschiedenen Handlungsfeldern, in denen geistliche Kreuzzugsteilnehmer während der ersten fünf Kreuzzüge wirkten.

Regensburg

Martin Völk

Anne Müller/Karen Stöber (Eds.), *Self-Representation of Medieval Religious Communities. The British Isles in Context*, Berlin u.a., LIT, 2009 (= Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter, Bd. 40), 412 S., Abb.

Anzuzeigen ist ein gehaltvoller Band, der sich damit befasst, wie mittelalterliche Klöster in England sich selbst darzustellen versuchten. Was auffällt, ist, dass gewisse Historiker heute schon sehr weit von der mittelalterlichen Welt der Klöster entfernt sind und sich diese recht mühsam zusammenreimen müssen. Dies gilt vielleicht in besonderem Masse für England, wo die katholische Welt im 16. Jahrhundert von König Heinrich VIII. gewissermassen ausradiert wurde und wo es Klöster allerhöchstens noch als Ruinen gibt. – Gert Melville, *Construction and deconstruction of religious symbols in the Middle Ages* (3–19), befasst sich mit den Habits der verschiedenen Orden und ihrer Interpretation

durch die Zeitgenossen. – Jens Röhrkasten, *Reality and symbolic meaning among the early Franciscans* (21–41), zeigt auf, wie die Werte der Armut, Demut und Einfachheit bei Franziskus und der ersten franziskanischen Generation noch reell waren und wie sie dann unter dem Zwang der Ordensbildung immer mehr zu Symbolen wurden; daher auch der Widerstand der Spiritualen. – Jörg Sonntag, *Welcoming high guests to the paradise of the monks: Social interactions and symbolic moments of monastic self-representation according to Lanfranc's constitutions* (45–65), analysiert die Passagen, die Lanfranc, zunächst Prior von Bec (Diöz. Rouen) und dann Erzbischof von Canterbury (gest. 1089), in seinen *Constitutiones* dem Empfang hoher Gäste im Kloster widmet und verleiht ihnen allen möglichen (und unmöglichen) Sinngehalt. – Annette Kehnel und Mirjam Mencej, *Representing eternity: Circular movement in the cloister, round dancing, winding-staircases and dancing angels* (67–97), suchen an allen möglichen (und unmöglichen) Orten nach kreisförmigen Bewegungen. – Martin Heale, *Mitres and arms: Aspects of the self-representation of the monastic superior in late medieval England* (99–122), zeichnet nach, wie immer mehr englische Klosterobere im Spätmittelalter und im 16. Jahrhundert nach den Pontifikalien strebten und unter ihrem eigenen Familienwappen auftraten und sich damit einerseits die Opposition der Bischöfe und andererseits diejenige ihrer eigenen Konvente zuzogen. – Julie Kerr, *The symbolic significance of hospitality* (125–141), zeigt, dass die den Mönchen durch die Bibel und die *Regula Benedicti* auferlegte Gastfreundschaft diese in mannigfache Dilemmen brachte, weil es galt, den klösterlichen Frieden zu bewahren. Die im Hochmittelalter neu gegründeten Orden änderten einiges an den herkömmlichen Gewohnheiten; am konservativsten verhielten sich die Kartäuser, bei denen Gäste – zumindest in den ländlichen Kartausen – nur in den unteren Häusern empfangen werden durften. – Margrit Mersch, *Programme, pragmatism and symbolism in mendicant architecture* (143–166), schildert, wie Dominikaner und Franziskaner ihre rigiden Bauvorschriften auch gegen reiche Sponsoren durchsetzen

konnten und wie sie den Laien mehr Zugang selbst zum Chor gewährten als die Zisterzienser. – Anne Müller, *Presenting identity in the cloister: Remarks on Benedictine and mendicant concepts of space* (167–187), spricht über die Interpretation von ursprünglichen Klöstern als Paradies oder Fegefeuer und über die Bedeutung des Kapitelhauses bei den Zisterziensern. Die Mendikanten mit ihrer *vita activa* brachen mit diesen Konzepten; die ersten Franziskaner zerstörten sogar Gebäude, die ihnen zur Verfügung gestellt worden waren. Die Dominikaner unterteilten die Dormitorien in Zellen, damit die Mönche auch des Nachts den Studien obliegen konnten, und statteten ihre Kapitelhäuser mit Dominikanerstammbäumen aus. – Peter Dänhardt, *Building (on) the church: Craftsmanship and practical skills in the life of English abbots* (189–205), zeichnet nach, wie in englischen Quellen die Benediktineräbte (angelsächsische und später normannische) als Bauherren gefeiert werden, während bei den Zisterziensern diese Tugend dahinfällt. – Emilia Jamroziak, *Cistercian identities on the northern peripheries of medieval Europe from the twelfth to the late fourteenth century* (209–219), zeigt anhand der Chronik des Klosters Melrose, wie diese erste Zisterzienserabtei auf schottischem Boden aufgrund von Visitationen und Gebetsbrüderschaften sehr viel stärker in das zisterziensische Netz eingebunden war als das pommerische Zisterzienserkloster Kolbacz, das 1173 von Dänemark aus gegründet worden war. – Frances Andrews, *Self-representation in times of crisis: The case of the early Humiliati* (221–231), schildert anhand der Humiliaten, dass bei den neuen religiösen Bewegungen des Hochmittelalters der Name häufig Programm war, das indessen auch kritische Ablehnung (bis zur päpstlichen Verdammung) hervorrufen konnte. – Andrew Abram, *Identity and remembrance: Interaction between Augustinian Houses and their benefactors in an English context* (233–244), beschreibt die Mittel, mit welchen die hochmittelalterlichen englischen Augustinerchorherren ihre Wohltäter an sich banden (Begräbnisse, Bruderschaften, Jahrzeiten). – James G. Clark, *The self-image of the scholar monk in late medieval England* (245–271), schildert die Span-

nungen, die am Ende des Mittelalters daraus erwuchsen, dass auch die englischen Benediktinermönche mehr und mehr die höheren Schulen und Universitäten besuchten, einer der gehaltvollsten Aufsätze des vorliegenden Bandes. – Julian Luxford, *Texts and images of Carthusian foundation (275–305)*, lässt die «Zyklen» und «Bäume» des hl. Bruno Revue passieren, die im Spätmittelalter auf dem Kontinent und in England entstanden. Sie zeugen von einem ausgeprägten Geschichtsbewusstsein des Ordens, bei dem jeder Mönch über den Ursprung des Ordens und seines eigenen Klosters Bescheid wissen musste. – Antonio Senni, *The power of time: Looking at the past in medieval monasteries (307–325)*, beschreibt das ambivalente Verhältnis gegenüber Gedächtnis und Vergessen der mittelalterlichen Klöster. «Recycling» von Pergamenten, d.h. die Produktion von Palimpsesten, war gerade in Italien noch lange Zeit an der Tagesordnung, und so wichtige Gräber wie dasjenige des hl. Benedikt konnten einfach vergessen gehen. – Janet Burton, *Constructing a corporate identity: The Historia Fundationis of the Cistercian abbeys of Byland and Jervaulx (327–340)*, zählt die Faktoren auf, durch welche ein «corporate identity» kreiert wurde: schwierige Anfänge, die bewältigt wurden; die Einordnung in die zisterziensische Filiation und gleichzeitig in den lokalen Kontext und schliesslich die Versehung mit einer mächtigen Schutzherrin, bei den Zisterziensern mit Vorliebe die Jungfrau Maria. – Michael Robson, OFMConv., *The Franciscans in the custody of York: Evidence drawn from chronicles and annals (341–367)*, befasst sich mit der franziskanischen Kustodie York, die ausserordentlich viel Geschichtsschreibung hervorgebracht hat. Diese ist sowohl über die lokalen Ereignissen als auch über die franziskanischen Entwicklungen auf dem Kontinent informiert. – Karen Stöber, *Self-representation of medieval religious communities in their writing of history (369–384)*, fokussiert auf die Zisterzienserabtei von Crowden (in Staffordshire), die eine eigene Chronik hervorgebracht hat. Aus dieser geht hervor, dass das Kloster eine enge Beziehung zur Gründerfamilie Verdun aufrechterhielt, so dass die Chronik zeitweise Züge einer Familienchronik aufweist. – Martial Staub, *Conclusion (385–388)*.

Freiburg i. Ue.

Kathrin Utz Tremp

Gabriel Audisio, *Migranti valdesi. Delfinato, Piemonte, Provenza (1460–1560). Migrants vaudois. Dauphiné, Piémont, Provence*. Traduzione di Micaela Fenoglio, Turin, Cladiana, 211 (= Collana della Società di Studi valdesi), 247 S., 11 Karten und Grafiken.

Das anzuzeigende Buch enthält den französischen Urtext und eine italienische Übersetzung Seite an Seite, d.h. wenn man den französischen Urtext liest und auf die nächste Seite wechseln will, muss man dafür die Seite kehren. Das ist nicht weiter schlimm, man gewöhnt sich daran, und wahrscheinlich ist es klug, ein Buch, das von der Emigration vom Piemont – aber auch von der Dauphiné – nach Südfrankreich spricht, von allem Anfang an in den beiden Sprachen Französisch und Italienisch zu veröffentlichen. Gabriel Audisio, heute emeritierter Professor für moderne Geschichte der Universität Aix-en-Provence, hatte 1984 eine These über die Waldenser des Luberon (Südfrankreich) veröffentlicht und ist seither ein allseits anerkannter Spezialist für die mittelalterliche Sekte und später reformierte Kirche der Waldenser, und insbesondere für die romanischen Waldenser. Insbesondere hat er auch eine absolut lesenswerte Geschichte der Waldenser geschrieben, die in mehrere Sprachen übersetzt worden ist (G. Audisio, *Les vaugeois. Histoire d'une dissidence, XIIe–XVIe siècle*, Paris 1998). Für die These über die Waldenser des Luberon hatte Audisio mehr als 2000 Notariatsregister ausgewertet, was einen Stock von rund 37.000 Fichen ergab. Davon sind 17.000 bereits in numerischer Form vorhanden – Audisios These war eine der ersten in Geschichte, die bereits auf Informatik beruhte –, während rund 20.000 Fichen in Kartons gelagert und manchmal nicht einmal mehr für den Autor lesbar waren. Aus diesen wurde nun eine Auswahl von 1537 Akten ausgewählt, die insgesamt 1346 Waldenser betreffen, welche die Dauphiné oder das Piemont zwischen 1460 und 1560 ver-

lassen und sich im Luberon niedergelassen hatten, das sowohl zur Provence (Königreich Frankreich) als auch zum Comtat Venaissin (Avignon) gehörte. Die Akten konnten nicht integral wiedergegeben werden, es konnte lediglich auf die betreffende Stelle in den Archiven verwiesen werden. Ein Beispiel: ? Agnès, F, oo PARIS Laurent, Roussillon, Dubbione Pinasca. Mariage, 15/09/1517, co. 3 E 36/99/259, A. Aufzulösen: ? = Patronym (normalisiert) fehlt; Agnès = Vorname (normalisiert); F = weiblich; oo = verheiratet mit; PARIS Laurent = Ehemann; Roussillon = Wohnpfarrei; Dubbione Pinasca: Heimatpfarrei; Mariage = Art des Aktes; 15/09/1517 = Datum des Aktes; co. = cote = Signatur des Aktes; 3 E = Archives départementales de Vaucluse; A = acteur, Ausstellerin des Aktes. Das Buch versteht sich also eher als ein Hilfsmittel denn als ein eigentliches geschichtliches Buch. Nichtsdestoweniger führt der Autor doch in die Geschichte der Auswanderung der Waldenser des Piemonts und der Dauphiné nach Südfrankreich ein, eine geradezu spannende Geschichte, die er zumindest teilweise schon in seiner These geschildert und 1989 in einer zweiten Publikation wieder aufgenommen hatte: G. Audisio, *Une grande migration alpine en Provence (1460–1560)*, Turin, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1989.

Demnach verdankt sich die massive waldensische Präsenz im Luberon in erster Linie einer massiven Einwanderungswelle, die seit den 1460er Jahren von den Alpen her kam. Erfasst wurden die Waldenser des Luberon als Einwanderer; sobald sie sesshaft geworden waren, wurden sie nicht mehr aufgenommen. Bei ihnen handelt es sich nicht um Bewohner der Provence, die sich zum Waldensertum bekehrt hatten, sondern eben um Einwanderer. Umgekehrt wird eine Person dann als Waldenser betrachtet, wenn sie aus einem notorischen Waldenserdorf in den Alpen stammte und sich in einer notorisch waldensischen Ortschaft in der Provence niederliess; wenn sie einen waldensischen Familiennamen (Patronym) trug und eine Ehe mit einem Waldenser/einer Waldenserin einging. Da die Verfolgung in Südfrankreich erst 1530 begann (als die Waldenser nicht selten mit den Lutheranern und späteren

Hugenotten verwechselt wurden), waren nur wenige der hier ausgewählten Waldenser wirklich von Verfolgung betroffen und erscheinen deshalb kaum in Quellen juristischer Natur. Die massive Einwanderungswelle, die sich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts von den Alpen in die Provence ergoss, bestand nicht nur aus Waldensern, aber im Unterschied zu anderen Eingewanderten, die sich in den Städten niederliessen, blieben diese Bauern. Vor allem aber kamen sie aus Dörfern im Piemont oder in der Dauphiné, die seit dem 14. Jahrhundert den Ruf von «Waldensersternen» hatten.

Zwischen 1460 und 1560 kamen zwischen 10.500 und 12.000 Einwanderer in das Luberon. Davon stammten rund 70% aus den Diözesen Embrun (Dauphiné), Turin (Piemont), Gap, Genf und Sisteron. Die Provence war als Einwanderungsland interessant, weil sie bis Mitte des 15. Jahrhunderts durchschnittlich 42% ihrer Bevölkerung durch Kriege und Seuchen verloren hatte. Die Grundherren bemühten sich, ihre Dörfer wieder zu bevölkern und belehnten Einwanderer zu günstigen Bedingungen. Die Waldenser siedelten in ganzen Familien in so genannten «Bastiden», etwas entfernt von den Städten, so dass man ohne grössere Probleme die wandernden Waldenserprediger (bei den romanischen Waldensern «Barben» genannt) empfangen und beherbergen konnte. Von den Einwanderern stammten 68,5% aus der Diözese Turin und 26,5% aus der Diözese Embrun. Innerhalb der Diözese Embrun stammten 85% aus Freissinières, einem der bekannten Waldenserstädte. Innerhalb der Diözese Turin stammten 23% aus dem Val Pellice, 17% aus dem Val Chisone und 7% aus Pineirolo und dem Val Lemina. Es lässt sich zeigen, dass die Einwanderer aus Freissinières sich vorwiegend in Cabrières d'Aigues niederliessen, und diejenigen aus Bobbio Pellice in Lourmarin. Nichtsdestoweniger war die Flucht vor der Inquisition nicht das einzige Motiv, um auszuwandern, sondern vielmehr Armut und Arbeitslosigkeit. Die Umstellung vom Ackerbau zur Viehzucht im 15. Jahrhundert in den Alpen hatte viele Leute arbeitslos gemacht. Trotzdem wanderten die Waldenser nicht nur aus Armut und wegen Arbeitslosigkeit aus, denn die Einwande-

rungswellen in Südfrankreich folgen auf die Verfolgungswellen in den Alpen. Im Jahr 1495 schloss eine Gruppe von 75 Familienvätern aus Freissinières einen Vertrag mit dem Herrn von Cabrières d'Aigues; dies aber war nur sieben Jahre nach dem Kreuzzug, den der päpstliche Kommissar Albert Cattaneo 1487/88 in der Dauphiné geführt hatte. Der Inquisitor Jean de Roma und das Parlament der Provence machten denn auch durchaus eine Assoziation zwischen Einwanderung und Häresie, wenn sie dem französischen König 1533 empfahlen, in Zukunft keine Einwanderer aus der Dauphiné, Savoyen und dem Piemont mehr zuzulassen.

Einmal in Südfrankreich angekommen, taten die Waldenser alles, um nicht aufzufallen, und nahmen deshalb auch am katholischen Gottesdienst mit all seinen Riten und Ritualen teil, doch beschränkten sie sich hier auf ein Minimum, ohne allerdings zu provozieren. Daneben empfingen sie weiterhin ihre Barben, die sie für Nachfolger der Apostel hielten, die angeblich so gut lebten, dass sie ihnen ihre Sünden vergeben konnten. Audisio nimmt die Waldenser vor dem Vorwurf des Nikodemus in Schutz, denn sie hätten diese Haltung mitnichten gesucht und gerecht fertigt, sondern sich vielmehr dafür geschämt. Da inquisitoriale Quellen in Südfrankreich erst in den 1530er Jahren wieder einsetzen, muss man zu den Notariatsregistern greifen, insbesondere zu den Heiratsverträgen und zu den Testamenten. Die Waldenser stifteten wenig Messen und gaben dafür umso mehr Spenden für die Armen. Insbesondere aber heirateten sie unter sich, was es ihnen erlaubte, die Barben ungestört auch von einer «ungläubigen» Frau in ihrem Haus zu empfangen. Sie waren in ihrer grossen Mehrheit Bauern (was man daraus schliessen muss, dass sie in den Notariatsregistern keine Berufsbezeichnung trugen) und verfügten über nicht wenig ihnen verpachtetes Land. Sie besasssen auch Güter an ihren Herkunftsorten, die sie aber mit der Zeit abstiessen; dies lässt sich als endgültigen Bruch mit der ursprünglichen Heimat und als Wille, im Luberon zu bleiben, interpretieren. Während die beiden ersten Generationen unbehelligt blieben, obwohl man wusste, dass es sich um Häretiker handelte, setzten in den 1530er Jahren auch in der Provence Verfolgungen ein, einerseits

weil man die Waldenser mit den Lutheranern verwechselte, und andererseits, weil das Land wieder bevölkert war und man sie nicht mehr brauchte. Was geschildert wird, ist ein spannendes Stück Migrationsgeschichte, bei dem die Häresie gewissermassen die Rolle eines Kontrastmittels spielt, das es erlaubt, Dinge zu sehen, die man sonst nicht sehen würde.

Freiburg i. Ue.

Kathrin Utz Tremp

René Bornert OSB avec le concours d'un groupe d'historiens, *Les Monastères d'Alsace. Tome III: Monastères et prieurés des Bénédictins. Abbayes et monastères des Bénédictines dès origines à la Révolution française*, Strasbourg, Editions du Signe, 2010, 743 S.

Auf den 1. und 2. Band dieses gross angelegten elsässischen Klosterwerkes wurde bereits in dieser Zeitschrift 2010 (474f.) hingewiesen. Inzwischen sind die restlichen Bände erschienen. In diesem 3. Band kommen vier grössere Gruppen von benediktinischen Klöstern zur Sprache. Die erste Gruppe umfasst drei Häuser (Alanesberg, Arnulfsau und St-Léonard bei Boersch), die nur kurze Zeit benediktinisch geprägt waren. Zur folgenden Gruppe gehören die Konventualpriorate Echery-le-Vieux (Alteckerich); Feldkirch bei Niedernai, beide von Moyenmoutier abhängig; Lièpvre (Leberau), ein Besitz von St-Denis; Rouffach, das im 16. Jahrhundert die Jesuiten übernahmen. St-Quirin und Ste-Foy (St. Fides) in Séléstat/Schlettstadt, das im 17. Jahrhundert an die Jesuiten fiel. Die nächste Gruppe sind die einfachen Priorate: Laubenheim, St-Hippolyte (St. Pilt), St-Nicolas-des-Bois, St. Nicolas de Meroux und Sigolsheim. Ste-Trinité in Strassburg wurde für Augustiner Chorherren gegründet, aber im 13./14. Jahrhundert benediktinisch; hier lebte übrigens der geheimnisvolle «Gottesfreund im Oberland», Rulman Merswin, der das Haus dann den Johannitern übergab. Dazu gehören noch St-Maurice bei Thannvillé und St-Sauveur in Vipucelle.

Umfassender ist die vierte Gruppe der Abteien und Klöster der Benediktinerinnen: Altdorf, abhängig von St. Cyriak in Baden, das aber bald schon in ein Männerkloster umgewandelt wurde; Biblisheim, das im 17./18.

Jahrhundert vom schweizerischen Seedorf wieder neues Leben erhielt durch Entsendung von zwei Äbtissinnen (wo auch zwei Spirituale von Disentis wirkten); Eschau, als Männerkloster gegründet, aber bereits ab dem 12. Jahrhundert ein Frauenkloster, später ein Kanonissenstift, das in der Reformation einging; Graufthal, wo einstmals auch Hildegard von Bingen intervenierte; es ging im 16. Jahrhundert unter wie auch Herbitzheim; das bekannte Ottmarsheim ist neben Muri eine Habsburgerstiftung; Ste-Croix-en Plaine stifteten die Egisheimer, endete aber bereits im 14. Jahrhundert; St-Jean in Saverne (Zabern) war von St. Georgen im Schwarzwald abhängig; Sindelsberg war Marmoutier unterstellt. Zuletzt wird noch St-Marc in Gueberschwihr erwähnt, wo zeitweilig Cluniazenserinnen lebten, später an St. Georgen im Schwarzwald und dann an Ebersmünster fiel. Hier wird auch die Legende widerlegt, wonach der heilige Himerius hier Abt gewesen sein soll. Nach der Revolution erwarb ein Weltpriester die Klosteranlage und gründete dort die Schwesterngemeinschaft vom Heiligen Joseph (St. Marx). Die vielen Namen mögen auf den Leser etwas verwirrend wirken. Daraum wäre eine geographische Karte wünschenswert gewesen, wie überhaupt zu jedem Band dieses Werkes eine Karte hilfreich wäre.

Mariastein

Lukas Schenker OSB

René Bornert OSB avec le concours d'un groupe d'historiens, *Les Monastères d'Alsace. Tome IV: Monastères associés, intègres ou apparentés à Cluny dès origines à la Révolution française*, Strasbourg, Editions du Signe, 2010, 384 S.

Der 4. Band behandelt die Klöster, die unter dem Einfluss von Cluny und seinem Reformprogramm standen. Zuerst werden zwei Klöster behandelt, die nur zeitweise von Cluny abhängig waren: Seltz, gegründet von Kaiserin Adelheid (987–999), die auch hier begraben ist, worauf es zur Wallfahrtsstätte wurde. Durch eine Schenkung Kaiser Ottos III. erlangte Seltz Besitzungen im Berner Oberland. Abhängig von Seltz entstand das Frauenkloster Mirmelberg, vielleicht auch

eine Gründung Adelheids, das im 15. Jahrhundert unterging. Zur Darstellung kommen dann die Gruppe von acht Männer- und einem Frauenkloster, die dem Verband von Cluny angeschlossen waren. Zuerst das traditionsreiche St. Morand in Altkirch, eine Adelsgründung, geleitet vom später so genannten Apostel des Sundgaus, dem heiligen Morand; sein Hochgrab existiert noch heute. Durch den Armagnakenkrieg (St. Jakob an der Birs 1444) schwer geschädigt, misslang eine dauernde Erneuerung. Schlussendlich gelangte der Besitz an die Jesuiten zum Unterhalt ihres Kollegs in Freiburg, die aber St. Morand auch als Zentrum der katholischen Restauration benutzten. Doch Cluny gab den Anspruch auf Altkirch nie auf. Durch gute Beziehungen des Solothurner Schulheissen Johann Schwaller zu Frankreich übernahm 1651 sein Sohn, der Mariasteiner Benediktiner Benedikt Schwaller, das Priorat St. Morand. Doch konnte er sich nicht halten, denn der Abt von Cluny sandte zwei Mönche dorthin; aber auch sie konnten nicht bleiben, denn die Politik setzte es durch, dass die Jesuiten St. Morand behalten konnten. Als der Jesuitenorden 1773 aufgehoben wurde, versuchte Cluny nochmals in den Besitz zu kommen. Aber vergeblich, es verblieb als Dotationsgut der Universität Freiburg. Das Priorat Petit St-Morand in Ribeauvillé war ein abhängiges Haus von Altkirch, das dann ebenfalls den Jesuiten zufiel. Biesheim, eine Gründung des Basler Bischofs Burkhard von Fenis, gehörte zum Dotationsgut des Klosters St. Alban in Basel, das derselbe Bischof gegründet hatte. Es wurde denn auch 1481 St. Alban inkorporiert. Infolge der Reformation fanden beide ein Ende. Durch die Schenkung eines Hofes in Colmar 965 an den Prior von Payerne fasste Cluny erstmals Fuss im Elsass; daraus entstand das Priorat St-Pierre. Die Verbindung mit Payerne hatte aber zur Folge, dass dieses Priorat mit Payerne in der Reformationszeit auch unterging. Das Priorat Wintzenheim war von Colmar abhängig und damit auch von Payerne und teilte ihr Schicksal. Erhalten hat sich aber die Wallfahrt zum heiligen Aegidius (St-Gilles) bis zur Revolutionszeit. Das Priorat St-Nicolas von Enschingen gehörte zu St. Alban in Basel, das hier zuerst die Pfarrkirche innehatte, worauf-

hin dann hier im 14. Jahrhundert ein kleines Kloster entstand, das mit der Reformation endete. Doch kämpfte Cluny noch bis ins 18. Jahrhundert hinein um diesen Besitz. Im Priorat St-Pierre in Froidefontaine (Kaltenbrunnen), gegründet von den Edlen von Montbéliard im Jahre 1105, wohnten nur wenige Mönche. Was schlussendlich übrig blieb, gelangte zuerst an das Bistum Basel, dann an die Jesuiten in Ensisheim und fand mit der Aufhebung des Ordens 1773 ein definitives Ende. Thierenbach war schon vor dem Anschluss an Cluny seit der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts ein Marienheiligtum. Kardinal Richelieu als Kommendatarabt und Generalsuperior von Cluny reformierte den Orden und teilte ihn 1642 auf in die alte und in die strenge Observanz. Thierenbach gehörte zur strengen Observanz und wurde mit dem Priorat Vaucluse vereint. Im 18. Jahrhundert blühte die Wallfahrt wieder. Feldbach ist das einzige Cluniazenserinnenkloster im Elsass, gestiftet 1144 durch die Grafen von Pfirt. Um 1650 wurde es ebenso den Jesuiten von Ensisheim übergeben. – Das Kloster Alspach gehörte der Hirsauerbewegung an und wurde 1282 an Klarissen verkauft. Das kleine Valdieu/Gottesthal entstand um 1250 und geht auf Mönche von Chaise-Dieu zurück. Auch dieses Priorat gelangte im 16. Jahrhundert an die Jesuiten.

In diesem informative «Cluniazenserband» wird auch mehrfach der Cluniazenserband der «Helvetia Sacra» zitiert, da viele Verbindungen der elsässischen Klöster zu den Schweizer Cluniazenserklöstern in der Westschweiz und auch zu St. Alban in Basel bestanden.

Mariastein

Lukas Schenker OSB

René Bornert OSB avec le concours d'un groupe d'historiens, *Les Monastères d'Alsace. Tome V: Les Monastères de Cisterciens et de Cisterciennes dès origines à la Révolution française*, Strasbourg, Editions du Signe, 2011, 645 S.

Der 5. Band behandelt die Klöster, die dem Zisterzienserorden angehörten. Es sind dies die vier bedeutenden Abteien Lucelle (Lützel), Neubourg, Pairis und Baumgarten, dazu

das Priorat U. L. Frau oder Drei Könige in Soultz. Das einzige zisterziensische Frauenkloster stand in Koenigsbruck. Behandelt werden aber auch Klöster, die nur zeitweise dem Zisterzienserorden angehörten. Genannt werden hier Schoenen-Steinbach, das von Lützel abhängige Frauenkloster und Priorat Michelfelden-Blotzheim, St-Apollinaire in Ober-Michelbach und das Priorat Marienbronn. In Strasbourg wurde 1478–1594 eine Gründung für Frauen versucht, St-Bernard, hatte aber keinen Bestand. – Für die Schweiz war natürlich die Abtei Lucelle von einflussreicher Bedeutung. Sie war so etwas wie eine Drehscheibe zwischen dem Burgund und dem deutschen Sprachgebiet innerhalb des Zisterzienserordens. Zugleich aber hatte Lucelle auch gute Beziehungen und Einfluss auf die heutige schweizerische Nachbarschaft. In den heutigen Bezirken Porrentruy und Delémont besass Lucelle viele Güter, die in der Besitzgeschichte auch mit Grafiken gut zur Darstellung kommt. Ein Vertrag mit dem reformierten Basel von 1539 sicherte dem Kloster den dortigen Besitz, musste aber einen reformierten Verwalter anstellen. Interessant ist auch die Zusammenstellung, von woher die Mönche kamen; aus der heutigen Schweiz sind es immerhin 51 Mönche, auch aus der Deutschschweiz, dazu 82 aus der Ajoie und Delémont. Lucelle war auch Vater-Kloster von 7 Klöstern, darunter Frienisberg, St. Urban und Salem, sowie von acht Frauenklöstern, darunter Engenthal bei Muttenz, Olsberg, Rathausen, Steinen SZ und Wurmsbach. Das Klösterchen Kleinlützel, das seit 1264 dem Stift St. Leonhard zu Basel gehörte, erwarb Lucelle erst 1505 und richtete es als kleines Priorat ein. Im 16. Jahrhundert kam auch Löwenburg und Miserez in die Hände von Lucelle. Die Universitätsbibliothek Basel besitzt heute einige wertvolle Manuskripte aus Lützeler Besitz. Beinahe die ganze Klosteranlage fiel der revolutionären Zerstörungswut zum Opfer, doch kamen verschiedene Ausstattungsstücke der Kirche in andere Kirchen des Sundgaues.

Mariastein

Lukas Schenker OSB

René Bornert OSB avec le concours d'un groupe d'historiens, *Les Monastères d'Alsace. Tome VI: Ordres monastiques et Congrégations bénédictines du XIIe au XXe siècle*, Strasbourg, Editions du Signe, 2011, 804 S.

Der umfangreiche Schlussband dieses sechsbändigen elsässischen Klosterwerkes reicht nun bis in die Gegenwart hinein. Doch werden zuerst die alten monastischen Klöster behandelt, die nicht auf die Benediktinerregel zurückgehen: Es sind dies drei Priorate der Wilhelmiten: Marienthal, das im Bauernkrieg zerstört wurde und dann an die Jesuiten kam, die den Wallfahrtsort zur Blüte brachten. Nach Aufhebung des Ordens kam Marienthal an die Diözese Strassburg, die heute noch für die dortige Wallfahrt zuständig ist. Auch das Priorat in Haguenau gelangte nach der Krise der Reformation 1612 an die Jesuiten, später an die Kapuziner. Das dritte Priorat ist St-Guillaume in Strassburg. Es erlebte eine kurze humanistische Blüte, erlag aber dem Protestantismus. – Der zweite monastische nicht-benediktinische Orden sind die Kartäuser. Im Elsass gab es zwei Kartäusen: in Strassburg selber und in Molsheim. In Strassburg wurde die Kartause erst Ende 14. Jahrhundert gegründet. Sie hatte eine ähnliche Bedeutung in der Stadt wie die Kartause in Basel. Sie erlebte während der Reformationszeit Existenzkrisen, die dann um 1600 zu ihrem Ende führten. Doch zogen einige Kartäuser nach Molsheim, wo sie eine neue Kartause begründeten und die Tradition von Strassburg weiterführten. – Ein dritter Abschnitt behandelt die Eremiten und ihre Eremitagen. Daraus werden hier fürs Mittelalter nicht weniger als 26 aufgezählt. Dazu kommen 25 Orte, wo sich Reklusinnen niedergelassen hatten, manchmal in der Nähe anderer Klöster. – In der neueren Zeit gab es auch Waldbrüder. Für diese suchte der Basler Bischof Joseph Wilhelm Rinck von Baldenstein kurz vor der Revolution eine eigene Kongregation zu gründen. Immerhin sind bis ins 20. Jahrhundert hinein solche Waldbrüder oder Eremiten in 100 Ortschaften im Elsass bezeugt mit mehr oder weniger Dauer.

Ein grösseres Kapitel ist auswärtigen Klöstern gewidmet, die einmal im Elsass Besitz und Rechte hatten. Darunter finden sich

einige Schweizer Klöster: aus der Frühzeit Moutier-Grandval, St-Ursanne, Schönenwerd, dann die Benediktinerklöster Einsiedeln, Muri und St. Gallen; ferner die beiden Cluniazenserklöster St. Alban in Basel und Payerne und das Zisterzienserstift St. Urban, sowie die beiden aargauischen Frauenklöster Gnadental und Olsberg, dazu auch die Kartause Basel. – Ein weiteres Kapitel ist den Trappisten gewidmet. Dazu gehören die beiden noch heute existierenden Klöster: die Abtei Oelenberg, deren wechselvolle Geschichte eigentlich in La Valsainte anfing, bis 1825 Oelenberg begründet werden konnte und eine wechselvolle Geschichte erlebte, und die Frauenabtei Altbronn in Ergersheim. Diese Frauengemeinschaft hat eigentlich ihre Wurzeln im Wallis (1796 in Vollèges bei Sembrancher), gelangte dann über Russland und die Niederlande nach Oelenberg. Von dort 1830 vertrieben, kamen die Schwestern kurz (1830–32) nach Beinwil und Laufen, dann wieder nach Oelenberg und schliesslich 1895 nach Altbronn.

Dann folgen die neueren Kongregationen: Die Benediktinerinnen der Anbetung in Bellémagny, eine Gründung des Weltpriesters Joseph-Aloyse Faller im Jahre 1850. Mit der Ewigen Anbetung des Allerheiligsten Sakramentes verbinden diese Benediktinerinnen eine vielseitige äussere Tätigkeit und sind heute in eine Elsässische, Französische, Österreichische und Bayerische Provinz gegliedert. Das Kloster in Ottmarsheim geht auf eine Gründung 1845 in Steinerberg und Seelisberg zurück, bis sich die Schwestern 1848 in Ottmarsheim niederliessen, allerdings als Schwestern vom Kostbaren Blut. Benediktinische Formung erhielten sie vom Kloster in der Au in Einsiedeln, später vom Kloster Bonn-Endenich. 2004 wurde das Kloster aus Personalmangel aufgegeben. Die letzte überlebende Schwester übersiedelte ins Kloster Rosheim, ins dritte elsässische benediktinische Anbetungskloster, das 1862 gegründet worden war. – Zuletzt werden noch zwei monastische Fraternitäten behandelt. Die Benediktinerinnen du Sacré-Coeur de Monmartre seit 1970 in Marienthal und die Benediktinerinnen der hl. Lioba, von 1963–1988 in Ottrott und von 1988 in Romanswiller. Als letzte Gemeinschaft werden die Brüder und Schwestern der Frau-

ternités monastiques de Jérusalem erwähnt, die sich seit 1995 in Strasbourg befinden.

Der so reichhaltige Band schliesst mit einem monastischen Überblick unter dem Titel «Conclusion et Bilan». Dann folgen aber noch ein Personen- und ein Ortsregister über sämtliche Bände, sowie ein Index der Ortsnamen, wo die einzelnen elsässischen Klöster Besitzungen hatten. Gerade dieses Register weist die weitläufigen Beziehungen dieser Klöster auf. – Im Rückblick auf alle Bände kann man dem Hauptinitiator Dom Bornert und seinen Mitarbeitern nur danken für diese höchst beachtenswerte Leistung. Die Bände enthalten vielseitige Informationen über das Elsass in kultureller, kirchen-, wirtschafts- und sozialgeschichtlicher wie auch politischer und selbstverständlich monastischer Beziehung.

Hinweis: Der Initiant und Hauptverfasser dieser Reihe, René Bornert, überblickt nach der Bearbeitung der hier vorgestellten Bände die elsässische Klostergeschichte in einem «Schlussbeitrag» unter einen Doppelaspekt mit dem Titel «Zweierlei Kultur und Zweisprachigkeit in den elsässischen Benediktiner- und Zisterzienserklöstern vom Frühmittelalter bis zur Neuzeit», erschienen in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, 159, 2011, 1–63.

Mariastein

Lukas Schenker OSB

Stefan Jäggi, *Arm sein in Luzern. Untersuchungen und Quellen zum Luzerner Armen- und Fürsorgewesen 1590–1593*, Basel, Schwabe 2012 (= Luzerner Historische Veröffentlichungen, Bd. 43), 187 S.

In der Alten Eidgenossenschaft häuften sich seit den 1520er Jahren die Klagen über die herumziehenden Bettlermassen, und das Thema wurde zu einem Dauerbrenner an den Tagsatzungen. 1533 beschloss die Tagsatzung, dass die Obrigkeit ihren Bedürftigen Ausweise verteilen sollte, um sie vor den fremden Bettlern unterscheiden zu können. Die Fremden und die Zigeuner waren des Landes zu verweisen. Die Massnahmen nützten jedoch nichts. Im Gegenteil, das Überhandnehmen der Bettler wurde beklagt. Bei der ländlichen Bevölkerung entstand ein Ge-

fühl der Unsicherheit. Einerseits traute man dem fahrenden Volk bis zu Mord und Brandstiftung alles zu, andererseits schreckten die Landstreicher vor handfesten Drohungen nicht zurück, um zu ihren Almosen zu kommen.

Um die Mitte des 16. Jahrhunderts versuchte man das Heimatprinzip zu forcieren, dass nämlich jede Gemeinde oder Pfarrei ihre Armen selbst unterhalten sollte. Eines der Hauptprobleme, das der heimatlosen Armen, wurde dadurch nicht gelöst. Die Landvögte vor allem der Gemeinen Herrschaften erhielten Befehl, die Zugänge zu ihren Territorien zu kontrollieren. Es tauchte sogar der Gedanke auf, die Müssiggänger gesamthaft auf die Galeeren zu schicken. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts veranstalteten die Behörden regelrechte «Betteljagden» oder «Landrumi», was auch nicht viel nützte.

In Luzern versuchte der Rat, die Beschlüsse der Tagsatzung umzusetzen und der Bevölkerung zur Kenntnis zu bringen. Flächendeckende Betteljagden wurden organisiert. In der Stadt stellte man vereidigte Torwächter an die Stadttore. Durchziehende Bettler durften im Spital nur während einer Nacht beherbergt werden. Auf dem Land wurde ausdrücklich toleriert, dass an ertappten Dieben und Einbrechern Selbstjustiz geübt wurde. Stifte und Klöster teilten seit altersher regelmässig Almosen aus, was eine starke Sogwirkung ausübte. Die Spend in Beromünster wurde regelmässig von gegen 80 Personen besucht, an die Spend im Kloster St. Urban, die dreimal die Woche ausgegeben wurde, kamen gegen 400 Personen, von denen keine fünfzig aus dem Luzernbiet stammten. Emmen beschwerte sich über den grossen Zulauf zum Kloster Rathausen. Die Obrigkeit konnte nur vorschlagen, die Fremden ohne Almosen abzuweisen. Die geistlichen Institutionen wollten aber eine seit Jahrhunderten geübte wohltätige und heilbringende Gewohnheit nicht aufgeben.

Seit etwa Mitte des 16. Jahrhunderts wurde die obrigkeitliche Herrschaft verstärkt und zentralisiert. Auch das Fürsorgewesen erfuhr eine grundlegende Neuorganisation. Renward Cysat (1545–1614) amtete seit 1575 als Stadtschreiber in Luzern. Er war verantwortlich für die Reorganisation und Verdichtung der staatlichen Verwaltung im späten 16.

Jahrhundert. Dank seiner vielseitigen Bildung, seiner Sprachkenntnisse und seinen weitgespannten Beziehungen wurde er eine der führenden Persönlichkeiten Luzerns und der katholischen Eidgenossenschaft. Er nahm sich auch der Reorganisation des bis dahin verzettelten und unsystematisch betriebenen Fürsorgewesens an. Innert kürzester Zeit legte Cysat mehrere Entwürfe für eine umfassende Almosenordnung vor. Die dritte Fassung fand am 26. Januar 1590 die Zustimmung des Rates. Zuerst wurde eine Almosenkommission eingesetzt. Sie sollte die Armen erfassen und registrieren. Deswegen wurde die Stadt in vier Quartiere aufgeteilt. Zudem stellte die Stadt ein Startkapital von 2000 Gulden zur Verfügung. Almosenbüchsen in der Kirche, Wirtschaften und Trinkstuben wurden aufgestellt. Der Gassenbettel wurde verboten und die Rolle des Spitals neu definiert. Zur Betreuung armer Mädchen und bettlägeriger weiblicher Kranken wurden die Bruchschwestern eingesetzt.

Luzern zählte um 1590 ca. 4000 Einwohner. Davon waren etwa 600 Personen zu unterstützen, das sind 15%. Dazu kam eine nicht quantifizierbare Dunkelziffer von «verschämteten Armen», die nicht vor die Kommission treten wollten und deren Erfassung in der Stadt schwierig war. Unter den Armen zählte man vor allem Frauen, darunter sehr viele Witwen. 90% waren Frauen, nur 10% Männer. Witwenschaft war das grösste Armutsrisko, daneben ledige Frauen, die aus gesundheitlichen Gründen arbeitsunfähig waren. Bei verheirateten Frauen waren die Männer häufig im Solddienst abwesend. Bedürftige Kinder wurden fremdplatziert, um sie eine Lehre machen zu lassen. Die regelmässige Unterstützung erfolgte in Form von Barauszahlung oder in Form von Naturalien. Daneben vergab die Stadt verschiedene leichte Arbeitsstellen, z.B. die Anstellung als Torwächter. Zwei Drittel der Unterstützten stammten aus dem Luzernbiet.

Einen beträchtlichen Einfluss auf das Fürsorgewesen hatte der Solddienst. 1590–93 befanden sich mehr als 20 Männer im Kriegsdienst, meistens in Frankreich. Fast zwanzig wurden als im Kriegsdienst umgekommen bezeichnet. Der Solddienst wurde im 16. Jahrhundert zu einem wichtigen Wirt-

schaftszweig. Cysat hat das Reislaufen nicht als problematisch betrachtet, sondern lediglich verlangt, dass die Reisläufer ihre finanziellen Angelegenheiten vor ihrem Wegzug ordnen und regelmässig einen Anteil ihres Soldes an die Familien schicken sollten. Dem Aspekt der Gesundheit widmete sich die Armenkommission speziell: Kranke und Verunfallte wurden sofort unterstützt. Auch aufwändige Therapien wurden angeordnet, so der Besuch von Heilbädern in Baden oder Pfäfers.

Die Almosenordnung von 1590 galt nicht nur in der Stadt, sondern auch auf der Landschaft. Dabei wurden die Pfarrer, Kirchmeier und die Geschworenen eingespannt. Es wurde ein genaues Verzeichnis der Armen aufgenommen. Ein monatliches Rapportwesen der Pfarrer an die Dekane wurde eingeführt. Diese rapportierten ihrerseits an den Leutpriester in Luzern. Allerdings gab es bald Unzulänglichkeiten bei der Umsetzung. Widerstand formierte sich in den Gemeinden. Die Stadt beklagte sich, die Landschaft schicke ihr ständig Bettler zu, so dass die Stadt auf die Einhaltung des Heimatprinzips pochte.

1613, also fast 25 Jahre nach der Einführung der neuen Almosenordnung, herrschten immer noch die gleichen Missstände. Grundsätzlich hat sich das bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nicht verändert. Erst damals wurden in den meisten Gemeinden die Armuts- und Waisensteuer eingeführt. Der Anteil der Armen wuchs im 18. Jahrhundert infolge des Bevölkerungswachstums auf 20% der Gesamtbevölkerung an. Als unlösbar erwies sich das Problem der fremden Bettler und Landstreicher. Das Ancien Régime hat es nicht geschafft, das Armen- und Bettlerproblem grundsätzlich anzugehen und zu lösen.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Peter Kamber, *Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation*, Zürich, Chronos Verlag, 2010, 501 S.

Die Reformationsforschung «von unten» hat dank der Impulse Bob Scribners, Peter Blick-

les, Susan Karant-Nunns und anderer in den letzten zwanzig Jahren die an sich eher konservative Geschichtsschreibung dieser Epoche sehr bereichert. Nicht die Ideen der grossen Theologen, nicht die Ränke der Fürsten und Ratsherren stehen dabei im Vordergrund, sondern die Bestrebungen der «einfachen Leute», sich ihres Heils zu vergewissern im Wettstreit der entstehenden Konfessionen. Die zu besprechende, ausgezeichnete Dissertation Peter Kambers setzt diese Tradition für die Schweiz fort, eine Tradition, die in Bern dank Blickles Anregungen schon viele Früchte eingebracht hat. Entstanden noch in den 1980er Jahren, konnte diese wichtige, äusserst quellenreiche und auch quellennahe Arbeit nun endlich erscheinen und die Forschung bereichern.

Wie der Titel der Abhandlung schon besagt, versteht der ausgezeichnete Stilist Kamber (auch schon hervorgetreten als Schriftsteller) die turbulenten Ereignisse im Zürich der frühen 1520er Jahre als «bäuerliche Revolution», nicht weniger revolutionär (wenn auch weniger gewaltdurchtränkt) als die Vorgänge im deutschen Bauernkrieg. Tatsächlich waren Ideen und Praktiken vieler Bauern und Bäuerinnen radikal und stellten die Vorherrschaft der Stadt in Frage. Aufgrund des von Luther fixierten Schriftprinzips begannen die Untertanen, schon bald nach den ersten reformatorischen Predigten Zwinglis die Bibel zu lesen und eigensinnig zu interpretieren. In mehrheitlich analphabetischen Milieus fanden sich zudem Vorleser in Wirtshäusern. So verweigerten gewisse Untertanen, ermutigt von radikalen Predigern, den Zehnten und sogar den Kriegsdienst in gefährlichen Zeiten. Dies bedrohte die Rats herrschaft über das Territorium, und so ist es aus der Perspektive der Stadt verständlich, dass sich Zwingli bald mit der eher konservativeren Ratsfraktion verbündete, um gegen die radikalen Zehntverweigerer und die sich schnell bildenden Täufergemeinden resolut vorzugehen.

Der Autor spricht von den Evangelien als einer Art «Befreiungstheologie» (u.a. 122), die sich in den kollektiven Widerstandshandlungen von 1524 und 1525 manifestierte. Tatsächlich befreite die neue Interpretation der Bibel die Gläubigen nicht nur von gewissen Feudallasten, sondern auch von der Ent

richtung von Löhnen für die zahllosen Priester und Mönche, die in Stadt und Land wirkten. Natürlich waren die Chorherren des Grossmünsters mehrheitlich Gegner der Reformation. Befreend wirkte aber wohl auch die Hinwendung zu einem gnädigen Gott, der nicht dauernd mit Werken, Ablässen und Wallfahrten beschwichtigt werden musste. So lässt die Bibel auch eine radikal herrschaftskritische Lektüre zu, bei allen Gehorsam und Demut einfordernden Passagen. Dies hat bekanntlich den englischen Historiker Sir Christopher Hill (1912–2003) bereits vor Jahrzehnten dazu bewogen, ein Buch zu schreiben mit dem vielsagenden Titel *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*.

Sehr interessant sind indessen auch Kambers akribische, dicht beschriebene Rekonstruktionen der populären Bilderstürme und der Klosterbesetzungen wie dem für die Mönche bedrohlichen und auch demütigenden «Ittinger Sturm» (18./19. Juli 1524, verbunden mit einem symbolträchtigen Fischessen). So begegnen wir auch Bauern, die heftig darüber diskutieren, ob die hölzerne Figur eines Palmesels in der Kirche Platz haben dürfe oder aus dem sakralen Raum entfernt werden solle: «Er, Hans Dachmann und Claus Unholtz habint den Esel uss der Kiltchen than und gmeint, es schüd nüdt, denn sy etwan habint gehört bieten uff den Esel, wer ihn hinuss tät. Ere hab och den Esel helffen in Se thuon.» (157).

Mit Gewinn verwendet der Autor neben chronikalischen Quellen auch Gerichtsprotokolle. Er kennt aber auch den Kanon theologischer Texte sehr genau und kann unter anderem Zwinglis Abkehr von einem früh formulierten Widerstandsrecht neu deuten.

«Die Bauern waren keine passiven Subjekte der Reformationsgeschichte» (446). Mit seinem Blick auf die ländlichen Verhältnisse erhellt Kamber die neue errungene und erlebene «Witzigkeit» bäuerlicher Schichten gegenüber den städtischen Oberschichten. Nicht alle Bauern waren indessen Befürworter der neuen Lehre, was sich sehr schön an Quellen zu Debatten über den Bildersturm zeigt. Manche zögerten, andere hingen unverdrossen der alten Lehre an. So erfährt die Leserschaft die Konfliktträchtigkeit der Epoche nicht nur «gegen oben», sondern auch in

nerhalb der bäuerlichen Gemeinden und «communities». Der Höngger Erhart Grossmann erzählte etwa, Zwingli sei «ein verlogner Buob» (333), andere deuteten ihre Kritik aus Angst vor Strafe nur vorsichtig an. In Meilen kam es, um ein weiteres Beispiel anzufügen, zu erbitterten Protesten und gar Morddrohungen, als die beiden Pfarrer das Konkubinat aufgaben und heirateten.

Insgesamt bereichert Peter Kambers umfangreiche Dissertation die Reformationsgeschichte nicht nur der Schweiz. Dem Werk ist daher eine internationale Rezeption zu wünschen. Es zeigt auf, wie selbst in einem vermeintlich abgegrasten Feld wie der (Zürcher) Reformationsgeschichte noch vieles brach liegt. Unkonventionelle Fragestellungen und ein langer Atem verhelfen jedenfalls den revolutionären Ereignissen um 1524/25 zu ihrem Recht, wenn auch die Gewinner der Reformation zumindest auf den ersten Blick im Zürcher Rathaus sassen, sich die Abhängigkeit der Landschaft von der Stadt über die lange Zeitdauer klar verschärfte und trotz verschiedener Aufstände, «Händel», Reibereien und Konflikte bis zum Revolutionsjahr 1798 anhalten sollte.

Zürich

Fabian Brändle

Jean Steinauer/Hubertus von Gemmingen (Hg.), *Le chapitre Saint-Nicolas de Fribourg: foyer religieux et culturel, lieu de pouvoir. Das Kapitel St. Nikolaus in Freiburg: Hort des Glaubens, der Kultur und der Macht. Actes du colloque/3–5.2.2010/Akten des Kolloquiums*, Freiburg, Société d'histoire du canton de Fribourg, 2010 (= Archives de la Société d'histoire du canton de Fribourg, nouvelle série vol. 7), 529 S.

2012 kann das Kapitel St. Nikolaus in Freiburg sein 500jähriges Bestehen feiern. Es wurde 1512 als Kollegialstift gegründet, also als Gemeinschaft von Weltpriestern, die sich zum Zweck des regelmässigen gemeinsamen Chor- und Gottesdienstes zusammenfinden, die aber neben ihren Residenz- und Präsenzpflichten als Kapitelmitglieder noch andere Aufgaben wahrnehmen, etwa in der Seelsorge in Pfarreien. Solche Stadtstifte gab und

gibt es auch in anderen Städten der Eidgenossenschaft: St. Leodegar in Luzern, St. Ursus in Solothurn und St. Vinzenz in Bern. Letzteres wurde 1484 gegründet und war ein wichtiges Vorbild für das Stift St. Nikolaus, ging aber im Zuge der Reformation rasch ein, wohingegen St. Nikolaus in der Zeit der Gegenreformation seinen eigentlichen Aufschwung erlebte und bis zum Ende des Ancien Régime florierte. Als materielle Grundlage des Stiftes dienten die in grosser Zahl inkorporierten Pfarreien im näheren und entfernterem Umland von Freiburg. Die Pfarreien waren zugleich Anlass zahlreicher Kompetenzkonflikte mit dem Bischof von Lausanne, der seit 1615/1663 in Freiburg residierte, dies nachdem er 1536 mit der Besetzung der Waadt durch Bern dort das Weite gesucht hatte. Das Gerangel um die Jurisdiktion fand erst mit der Ernennung der Stiftskirche St. Nikolaus zur Kathedrale und mit der Umwandlung des Stiftskapitels in ein Domkapitel ein Ende; das gelang freilich erst 1924 und im zehnten Anlauf. Anders als in verschiedenen anderen Diözesen der Schweiz verfügte das Freiburger Domkapitel nie über ein Mitwirkungsrecht bei der Bestimmung des Bischofs.

Der vorliegende Band vereinigt 30 teils deutsche, teils französische Beiträge zu den vielfältigen Aspekten der Geschichte des Kapitels. Er ist hervorgegangen aus einem Kolloquium, das anlässlich des Abschlusses der Inventarisierung des Kapitelarchivs durchgeführt wurde, welches seit 1963 im Staatsarchiv Freiburg deponiert ist. In den Beiträgen geht es um die Situierung des Stiftes in der schweizerischen Stiftslandschaft (Guy Marchal), um seine Vorgeschichte (Kathrin Utz Tremp), um sein Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit des Stadtstaates Freiburg (Thomas Lau, Emanuel Leugger), sein Verhältnis zum Bischof (Patrick Braun) sowie zum Nuntius und zum Hl. Stuhl (Urban Fink). Darüber hinaus werden in verschiedenen weiteren Aufsätzen die Kapitelmitglieder und Pröpste vorgestellt (Laurence Perler-Antille, Francis Python, Marius Michaud, Rita Binz-Wohlauser, Alexandre Dafflon). In der Zusammenschau verdeutlichen die Beiträge, was Urban Fink treffend sagt: «Die Geschichte des St. Niklausenstifts ist über Jahrhunderte durch ein Gemengelage von zum Teil wider-

sprüchlichen, ja sich manchmal ausschliessenden Interessen gekennzeichnet, die direkt oder indirekt Involvierte an den Tag legen, sei dies nun die Freiburger Führungsschicht, das Stift selbst, der Freiburger Klerus, die durch den Einmarsch Berns in die Waadt im Exil lebenden Lausanner Bischöfe, der Stand Bern und weitere reformierte Bundesgenossen, das Fürstentum Savoyen sowie Frankreich, die Päpste und die römische Kurie oder die Päpstlichen Nuntien in der Schweiz (126f.). Weitere Aufsätze sind den inkorporierten Pfarreien (Jacques Rime, François Rime, François Blanc und Christel Fontaine-Marmy) gewidmet. Untersucht werden auch die Liturgie im Kapitel (Martin Klöckener, François Seydoux), der Kirchenschatz (Ivan Andrey), die dem Kapitel am Genfersee gehörenden Rebberge und schliesslich die Gräber in der Kirche (Hubertus von Gemmingen).

Der Aufschwung des Kapitels in der Genreformation wird gut illustriert mit dem Beitrag von Mariano Delgado zum Wirken von Petrus Canisius als Prediger in St. Nikolaus. Wie Delgado aufzeigt, kommt mit Canisius weltkirchliches Bewusstsein nach Freiburg, «aber auch ein Evangelisierungselan, der in seinem Eifer, in seinen Methoden und in seiner Ausdrucksweise neu war, weil er dem Reformgeist des Trierer Konzils entsprach» (82). Canisius scheute sich nicht, in seinen Predigten der Stadtregierung gelegentlich «durch die Blume die Leviten zu lesen und ein ideales Gegenbild zur bestehenden Sozialordnung vor Augen zu halten» (78). Dabei war das Kapitel nicht vom Stadtrat unabhängig, im Gegenteil. Wie die anderen Stadtstifte war schon die Gründung von St. Nikolaus – am Rande der damaligen Bistumsgrenzen – Ausdruck eines erstarkenden Selbstbewusstseins des Stadtrates als Territorialhoheit; es fand hier eine «Angleichung der kirchlichen Verhältnisse an die territorial-staatlichen Gegebenheiten» statt (Guy Maréchal, 48). Gleich wie St. Vinzenz in Bern diente dieses Stadtstift nun territorial bestimmten, politischen oder konfessionellen Anliegen der Stadt (50). Wie Kathrin Utz Trempl zeigt, übte der Schultheiss der Stadt schon im vor 1512 bestehenden Klerikerverband von St. Nikolaus die Kontrolle über die jährlichen Ein- und Ausgaben des Klerus aus (64). Bereits 1459 erhielt der Klerikerver-

band auch das Bürgerrecht der Stadt. Emanuel Leugger illustriert, dass diese enge Verbindung von Kapitel und Rat bis zum Ende des Ancien Régime bestehen blieb. Grundlage davon war die soziale, vorwiegend verwandtschaftliche Einbindung der Kapitelmitglieder in die Freiburger Herrschaftsschicht (115). Noch im 18. Jahrhundert verstand und inszenierte sich die Freiburger Obrigkeit als unangefochtene Schutzherrin der Klerikergemeinschaft. Das zeigte sich nicht nur in der staatlichen Verwaltung ihrer materiellen Güter, sondern auch in der Besetzung der Chorherrenstellen durch den Kleinen Rat (114). Solche «cura religionis» diente auch der Legitimierung der eigenen – im 18. Jh. freilich zunehmend prekärer werdenden – oligarchischen Herrschaft. In Ansätzen überlebte die staatliche Mitbestimmung die Verfassungsstürme des 19. Jahrhunderts und dauerte bis zur Gegenwart fort. 1981 wurde letztmals der Propst vom Grossen Rat des Kantons Freiburg bestimmt. Sein Nachfolger, der heutige Domprobst, wurde 2004 hingegen vom Domkapitel gewählt und durch den Bischof bestätigt. St. Nikolaus ist damit – jedenfalls aus der Sicht des heutigen Kirchenrechts – zu einem «normalen» Domkapitel geworden (152).

Das vorliegende Buch ist erfreulicherweise nicht ein vielfarbiger Prachtband ohne Neuigkeitswert, sondern ein spannender Werkstattbericht, der illustriert, dass und wie man sich mit unterschiedlichen Fragestellungen der reichen Geschichte dieser altehrwürdigen Institution nähern kann. Es ist sehr zu hoffen, dass die Forschung weitergeführt wird.

Freiburg i. Ue. René Pahud de Mortanges

Mariano Delgado/Markus Ries (Hg.), *Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz*, Freiburg Schweiz 24./25. April 2009, Academic Press, Fribourg / Kohlhammer Stuttgart, 2010, 431 S.

Der umfangreiche Band, der zur Erinnerung an das Freiburger Symposium zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung von Carlo

Borromeo erschien, enthält elf Beiträge, die der katholischen Reform in der Eidgenossenschaft im Anschluss an das Konzil von Trient (1545–63) gewidmet sind. Dazu kommen fünf Aufsätze, die Borromeos Nachwirken in den folgenden Jahrhunderten behandeln. Der Schlussteil reicht mitten ins 20./21. Jahrhundert, der die Rezeption des Zweiten Vatikans in der Kirche der Gegenwart behandelt (drei Aufsätze).

Harm Klüting untersucht die katholischen Reformbestrebungen, die bereits im frühen 15. Jahrhundert eingesetzt, durch das Trienter Konzil eine Verstärkung erfahren, aber teilweise erst im 19. Jahrhundert ihren Abschluss gefunden haben. Die «longue durée» des Reformprozesses wirkt hier nach, denn das Bischofsideal von Trient wurde in Mitteleuropa erst in der Säkularisierung von 1803 erreicht.

Thomas Lau weist nach, dass durch die Kirchenspaltung in der Reformationszeit automatisch Kommunikationsprobleme zwischen den Konfessionen entstanden sind. Die voranschreitende Konfessionalisierung vertieft die Grenzen. Die Gefahr interkonfessioneller Verfeindung wurde aber durch die Neutralisierung der Eidgenossenschaft entschärft.

Danilo Zardin beschreibt den Mailänder Erzbischof Carlo Borromeo, wie er durch das Beispiel eines bussfertigen Lebens auf seine Zeit einwirken will. Der Maler Danilo Crespi hat in seinem Gemälde in der Kirche Santa Maria della Passione in Mailand den Vorbildcharakter des Bischofs zum Ausdruck bringen wollen: Auf dem kargen Tisch ist das schlichte Mahl aufgetragen: ein Laib Brot, ein Krug Wasser und das Trinkglas. Die stoffliche Speise wird ersetzt durch die Nahrung des Wortes, die der Heilige aus den Seiten des Buches schöpft, das aufgeschlagen vor ihm liegt. Borromeo liess sich durch die Schrift *Stimulus pastorum* des Erzbischofs von Braga, Bartolomeo de Martyribus, beeinflussen. Dieser portugiesische Dominikaner verkörperte den neuen Geist, den das Konzil von Trient den Führungskräften in den Ortskirchen einzuprägen suchte.

Paolo Ostinelli verfolgt die insgesamt fünf Pastoralvisitationen Borromeos in den Ambrosianischen Tälern des Tessins. Sie wa-

ren wohl die gefährdetsten Teile seiner Diözese. Sein Hauptinteresse galt der Reform des Klerus, und er bekämpfte vor allem das Konkubinat der Priester. Ein weiterer Schwerpunkt war der Kontakt mit den Behörden der Innerschweizer Orte, wo er zwar auf wohlwollende Hilfsbereitschaft stiess. Sie wollten aber nicht auf ihre alten Rechte in der Aufsicht über ihre Seelsorger verzichten.

Mario Galgano zeichnet aufgrund älterer Reiseberichte die erste Reise Carlo Borromeos durch die Schweiz 1570 nach, wo er die damals wichtigsten Persönlichkeiten der katholischen Kantone kennenlernte: in Nidwalden seinen alten Bekannten Melchior Lussy, in Luzern Renwart Cysat und in Uri den damals regierenden Landammann Jakob Arnold. Frucht dieser Reise war die «Information Carlo Borromeos an den Kardinal von Piacenza», worin er seine Eindrücke von der damaligen Bevölkerung der katholischen Schweiz schilderte. Darin schlug er vor, einen Nuntius als Visitator in die Schweiz zu schicken, um die Forderungen des Konzils von Trient zu verwirklichen.

Urban Fink widmet seine Arbeit dem Wirken Carlo Borromeos als «Bischof der Schweiz» und Gründer der Luzerner Nuntiatur. Dabei korrigiert Fink das Idealbild, das Oskar Vasella vom 16. Jahrhundert gezeichnet hatte. Die katholische Reform hatte viel langsamere Fortschritte gemacht, als man lange Zeit angenommen hatte. Gewisse Reformen, die das Konzil von Trient gefordert hatte, sind zum Teil erst im 19. Jahrhundert flächendeckend umgesetzt worden. Die Reformtätigkeit Borromeos und des Nuntius Bonhomini haben sich langfristig positiv auf die katholische Schweiz ausgewirkt.

Paul Oberholzers Aufsatz über die ersten Jesuiten in der Eidgenossenschaft weist nach, dass Carlo Borromeo überzeugt war, die Gesellschaft Jesu für die Reform der Kirche in der Schweiz zu verwenden und dafür selber grosse Beiträge aus seinem persönlichen Vermögen zu leisten. Aber die Strategie der Ordensleitung war in den Sechzigerjahren des 16. Jahrhunderts anderweitig ausgerichtet. Erst 1574 kam es zur ersten Niederlassung der Jesuiten in Luzern, ohne direkte Mitwirkung Borromeos. Der Jesuitengeneral Franz Borja sperre sich lange gegen allfällige Plä-

ne Borromeos, weil er zu jener Zeit die Zahl der Neugründungen deutlich reduzieren wollte und sein Augenmerk auf eine interne Konsolidierung des stark expandierenden Ordens legte.

Christian Schweizer schildert die Anfänge der Schweizer Kapuzinerprovinz, die mit Hilfe von Carlo Borromeo und starker Unterstützung durch Melchior Lussy und Johann Walther von Roll von Uri gegründet wurde. Dominierende Persönlichkeit der ersten Kapuzinergruppe, die 1581 zu Fuss über den Gotthard nach Altdorf kam, war P. Francesco Sermondi da Bormio, ein Veltliner. Da sich bald genügend Nachwuchs einstellte, konnte Lussy in Stans eine zweite Niederlassung errichten.

Barbara Ulsamer schreibt zur Geschichte und Bedeutung des *Collegium Heleticum* in Mailand. Carlo Borromeo ist die treibende Kraft, ein Ausbildungszentrum für Priesteranwärter aus der Schweiz in seiner Diözese zu errichten. Die Anfänge gehen auf die Jahre 1575–79 zurück. Anfänglich gab es Unklarheiten, wie weit der Geltungsbereich in der Aufnahme von Studenten reichen sollte. Gehörten bloss Schweizer oder auch Studenten aus den Untertanengebieten der Eidgenossenschaft hierzu? Die Bedeutung des Helvetischen Kollegs in Mailand für die katholische Eidgenossenschaft und die zugewandten Orte darf nicht unterschätzt werden.

Stephan Leimgruber referiert über katechetische und homiletische Aspekte zur Zeit Borromeos. Die Glaubensreform sollte durch eine Bildungsreform erfolgen. Jesuiten wie Kapuziner widmeten sich der Errichtung von Gymnasien. Carlo Borromeo erneuerte die religiöse Bildung und Erziehung dadurch, dass er Jesuiten und Kapuziner berief und ihnen Verantwortung für die Seelsorge, die Christenlehre und den gymnasialen Religionsunterricht übertrug. Hauptinstrumente waren die Katechismen des Petrus Canisius (1555), der *Catechismus Romanus* (1566), die in Analogie zu den Katechismen Martin Luthers (1529) abgefasst waren.

Martin Klöckener, die Liturgiereform von Trient und ihre Umsetzung in der Schweiz. Das Konzil von Trient beschäftigte sich intensiv mit den Fragen der Liturgie. Auf der dritten und letzten Sitzungsperiode von 1562/63 wurden die Dekrete und *Canones* über das hl. Messopfer beschlossen. Auf der

letzten Sitzung am 4. Dezember 1563 übertrug das Konzil die Reform von Brevier und *Missale* aus Zeitgründen dem Papst. 1568 erschien das *Breviarium Romanum*. Als vorrangiges Problem erschien wiederholt die Wiederherstellung der echten Tradition in der Kirche. So verbot der Papst für die römische Kirche rigoros alle anderen Breviere. Als einzige Ausnahme blieben Brevierausgaben jener Diözesen und Orden erlaubt, die mindestens eine zweihundertjährige Eigentradition besassen. Im Bistum Konstanz hat sich 1567 eine Diözesansynode unter Bischof Mark Sittikus mit der Erneuerung der liturgischen Bücher befasst. Es erfolgte eine langsame Anpassung an die römische Form. Im Bistum Chur wurde unter Bischof Peter Raschèr (1581–1601) eine Liturgiereform ohne die geforderte Anpassung an die römischen Vorschriften vorgenommen. Erst unter seinem Nachfolger Johann V. Flugi wurden die römischen Bücher eingeführt. Im Bistum Lausanne kam es zu einem eher schleichenden Übergang. Nach 1568 hat man in der Regel Ausgaben des *Breviarum Romanum* angeschafft, während die Kanoniker der Freiburger Stiftskirche St. Niklaus das Lausanner Brevier noch lange Zeit behielten. Karl Borromäus entschied sich in seiner Diözese für die Beibehaltung des ambrosianischen Ritus.

Volker Reinhardt, Krieg um die Erinnerungshoheit; die Heiligsprechung Carlo Borromeos. Mehr als zwei Jahrhunderte (1471–1676) beherrschte der Nepotismus die Kirche. Beim Amtsantritt Pius' IV. wurde Carlo Borromeo als Sohn einer Papstschwester postwendend Kardinalnepot. Das Amt wurde durch ihn mit neuem Leben erfüllt. Gegen Ende der Regierung Pius' IV. begab sich Borromeo in sein Erzbistum Mailand, um sich der Rekatholisierung im lombardisch-eidgenössischen Grenzgebiet zu widmen. Die Familie Borromeo besaß durch ihre Streitigkeiten nicht unbedingt den besten Ruf. Die Reformkreise (Carlo und sein Cousin Federico) waren bestrebt, die Reformlinie fortzuführen. Erhebliche politische Differenzen bestanden mit dem spanischen Gouverneur. Durch die Schwerpunktverlegung der Reform vom Zentrum an die Peripherie durch Carlo Borromeo wurde der Führungsanspruch des nachtridentinischen Papsttums entscheidend getroffen. Wenn der Erzbischof von Mailand

und nicht der Pontifex die Ernennung der katholischen Kirche und ihre Abgrenzung gegen den Protestantismus betrieb, war es um den römischen Führungsanspruch geschehen. Spannungen zwischen der Kurie und Mailand entstanden, als Federico eine Biographie seines Cousins Carlo veröffentlichen wollte, die die Differenzen mit der römischen Zentrale und die Konflikte mit den spanischen Behörden ansprachen. Papst Gregor XIV. verwies die Erlaubnis zur Publizierung der Lebensgeschichte. Durch die Heiligsprechung sollten die Konflikte mit Spaniens Behörden in Mailand verdeckt werden.

Franziska Metzger versucht in ihrem Aufsatz durch die Verschränkung von Sakralisierung und Historisierung die katholische Geschichtsschreibung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts anhand der Person von Carlo Borromeo aufzuzeigen. Er wurde zu einer Zentralfigur für die Geschichte der katholischen Schweiz.

Markus Ries skizziert Borromeo als Schweizer Protektor und Patronus Helvetiae. Am 10. März 1560 überbrachte der Nidwaldner Landschreiber Melchior Lussy als Sondergesandter dem kurz zuvor gekrönten Papst Pius IV. die Glückwünsche der Eidgenossenschaft. Bei dieser Gelegenheit äusserte er den Wunsch, es möge an der Römischen Kurie erneut ein Protektor für die Schweiz ernannt werden. Dabei wurde der bei der Audienz wohl anwesende Kardinalnepot Carlo Borromeo von Lussy vorgeschlagen. Bereits zwei Tage später, am 12. März 1560, erfolgte die Ernennung. Jahrzehnte später (nach der Heiligsprechung) erfolgte die Ernennung Borromeos zum Patronus Helvetiae. Noch im 19. Jahrhundert griffen Constantin Siegward-Müller und Theodor Scherer auf den Patron zurück und gründeten in Luzern 1846 die kurzlebige «Akademie des hl Karl Borromäus»; der Piusverein trug dieses Erbe weiter.

Martin Sallmann beschäftigt sich mit den konfessionellen Gedächtniskulturen von Martin Luther, Karl Borromäus und Johannes Calvin im späten 19. und anfangs des 20. Jahrhunderts.

Mariano Delgado greift ein heisses Thema auf, indem er sich mit der Borromäus-Enzyklika «*Editae saepe*» von Pius X. vom

26. Mai 1910 und deren Folgen auseinandersetzt. Die völlig verunglückte Enzyklika entfachte einen Sturm der Entrüstung in Deutschland und auch eine polemische Diskussion in der Schweiz. Sie ist nur aus der Hitze des Modernismusstreites zu erklären.

Der heutige Kardinal Kurt Koch widmet sich dem Begriff «Reform» in der katholischen Kirche in der Schweiz. Im Zusammenhang dazu steht die Konzilsrezeption des Zweiten Vatikanums. Er gelangt zum Schluss, dass das Konzil weitgehend einseitig rezipiert worden sei. Die Grundsatzfrage ist stets die gleiche: Handelt es sich beim Zweiten Vatikanum um einen Bruch in der Kirchengeschichte oder um eine Reform, die die dynamische Erneuerung mit der Treue zur Tradition verbindet. Koch kritisiert vor allem die einseitige Herausstellung des Mahlcharakters der Eucharistie: die Reduzierung der Eucharistie als gemeinschaftliches Essen und Trinken stelle eine gravierende Verkürzung der Liturgie des Pascha-Mysteriums dar. Es gelte heute, den Opfergedanken in der nachkonziliaren Liturgie wieder zu betonen. Koch greift mitten in die nachkonziliaren Spannungen hinein, wenn er die Krise nach dem Konzil als eine «Concilium-Communio-Spalzung» bezeichnet. Hans Küng gehe von der Identität von Kirche und Konzil aus, während Josef Ratzinger kritisch anmerkte, der Radius des Konzils sei weit enger als die Kirche insgesamt. Führt man sich die von den Lefèvre-Nachfolgern und den Küng Sympathisanten gemeinsame Beurteilung des Zweiten Vatikanums als Traditionsbruch vor Augen, kann man auch die Heftigkeit verstehen, mit der dieser Kirchenstreit bis heute ausgetragen wird.

Rolf Weibel beschreibt die Konzilsrezeption in der Schweiz und umschreibt sie als «Erfüllung und Neubeginn». In zwei Bereichen wurden die Erwartungen erfüllt: in der Liturgie und in der Ökumene. Zudem erfolgte die Einführung verschiedener Gremien wie Priester- und Seelsorgeräte. Nicht alles bewährte sich in der Folge. Die Synode 72 ragt hervor, die gesamtschweizerisch vorbereitet, aber in diözesanem Rahmen durchgeführt wurde.

Urs Altermatt befasste sich mit den sog. langen Sechzigerjahren vom Ende der Piani-

schen Epoche (1958) bis zur 68er Revolte. Die Kirche geriet infolge der gesellschaftlichen Umwälzungen in eine Krise. Die Zahl der Priester nahm kontinuierlich ab. Ein beschleunigter Wandel setzte ein, von dem man noch nicht weiß, wo er hinführt.

Die Akten des Freiburger Symposiums entfalten in diesen neunzehn Aufsätzen ein reichhaltiges und differenziertes Bild über den populären Heiligen Carlo Borromeo. Nicht zuletzt bot die Tagung reichlich Gelegenheit, die vor 100 Jahren von Heinrich Reinhardt und Franz Steffens herausgegebene Aktensammlung zur Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini gründlich durchzusehen und die damalige Situation neu zu beleuchten.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Eva Kathrin Dade, *Madame de Pompadour. Die Mätresse und die Diplomatie*, Köln, Böhlau Verlag, 2010 (= Externa, Bd. 2), 338 S.

Madame de Pompadour gehört zweifelsohne zu den schillerndsten Figuren Versailles, entsprechend mehrdeutig sind die wissenschaftlichen und alle übrigen Darstellungen ihrer Person. Eine weitere Studie zur bekanntesten Mätresse Frankreichs vorzulegen, stellt also ein Wagnis dar; es einzugehen hat sich gelohnt.

Eva Kathrin Dades Studie ist das Resultat eines Forschungsprojekts zur «weiblichen Diplomatie» im 18. Jahrhundert, das drei Teilprojekte zu vier verschiedenen Akteurinnen am französischen und spanischen Hof umfasste. Das Projekt wurde von Christian Windler (Universität Bern) und Hillard von Thiessen (Universität Rostock) geleitet. Beide untersuchten in den letzten Jahren schwerpunktmäig die frühneuzeitlichen Aussenbeziehungen. Mit der Gründung der Schriftenreihe «Externa» (Böhlau Verlag, gemeinsam mit André Krischer und Barbara Stollberg-Rilinger) und mit dem ersten Reihenband setzten sie zudem eine Wegmarke in der diplomatiegeschichtlichen Forschung. Die Untersuchung Dades orientiert sich folgerichtig daran: Der Akzent wird auf den zweiten Bereich des Untertitels gelegt, also auf die Diplomatie, und Madame de Pompa-

dour wird mithin ausschliesslich in ihrer Rolle als diplomatische Akteurin vorgestellt. Gerade darin liegt der Reiz der Untersuchung: Zum einen ist dieser Blick auf die Mätresse Ludwigs XV. bisher erst marginal untersucht worden und zum anderen birgt die Konzentration auf die Aussenbeziehungen ein Erkenntnispotential, das über die genuin diplomatiegeschichtliche Faktenanreicherung hinausreicht. Der modernen Diplomatiegeschichte verpflichtet, folgt Dades Studie vor allem kulturwissenschaftlichen Fragen. Untersucht werden dabei unter anderem Funktion und Funktionieren von Patronage, Diskurse über (il)legitimes politisches Handeln und damit auch Fragen der Verstaatlichung der Aussenbeziehungen sowie die Rollenvielfalt und -vorstellungen der Akteure in den verschiedenen Entscheidungskontexten.

Die Untersuchung ist methodisch solide und setzt den aktuellen Forschungstrend der Geschichte der Aussenbeziehungen fort. Erklärtes Ziel ist es, «über den Blickwinkel auf die Mätresse und ihre Funktionen die Charakteristika frühneuzeitlicher Herrschaftspraktiken und ihrer Aussenbeziehungen zu präzisieren und um eine geschlechterspezifische Komponente zu erweitern» (17). Die Studie ist in drei Teile gegliedert. In einem ersten Schritt (Teil I) wird Madame de Pompadour als Akteurin am französischen Hof eingeordnet, dabei werden verschiedene Instanzen und Figuren vorgestellt und nebenbei erhellende Einblicke in das höfische Leben geliefert. Diese «mise en place» bildet die Grundlage für die Abgrenzung der Figur der Mätresse von anderen Amts- und Würdenträgern, in erster Linie von Ludwigs Ministern. Madame de Pompadour belegte kein offizielles Amt, sie verteilte aber die königlichen grâces, weshalb die Mätresse sinnigerweise im Bereich des Informellen, dem für die Aussenbeziehungen des 18. Jahrhunderts grundsätzlich zentralen Sektor, verortet wird. Dade charakterisiert Pompadour als Mätresse schlüssig in ihrer Funktion als «eine Art weiblichen Günstlingsministers» (88), ohne die offensichtlich geschlechterspezifische Differenz gegenüber den männlichen Pendants aus den Augen zu verlieren, im Gegen teil: Im zweiten und dritten Teil wird eben dieser Differenz auf den Grund gegangen, zunächst in den konkreten diplomatischen

Aktionsfeldern der *Maitresse en titre* im Umgang mit fremden Diplomaten am französischen Hof (Teil II) und dann in der Selbst- und Fremddarstellung der Mätresse (Teil III).

Im zweiten Teil erfahren wir viel über ausgewählte diplomatische Missionen zwischen 1745 und 1760 aus Grossbritannien, Brandenburg-Preussen und Wien. Dabei erlaubt der Vergleich zwischen den verschiedenen Gesandten, die Handlungsspielräume der Madame de Pompadour auszuloten. Die preussischen Gesandten etwa versuchten, über andere informelle Kanäle politischen Einfluss am französischen Hof auszuüben, so über die Financiers Pâris und über die gut vernetzte Schwester des Preussenkönigs Friedrich II., Wilhelmine Friederike Sophie, Markgräfin von Bayreuth. Der Habsburger Gesandte Starhemberg hingegen machte sich die exklusiven Kontakte zur weiblichen Patronage-Brokerin zunutze: Dade kommt zum Schluss, dass der 1756 unterzeichnete Erste Versailler Vertrag, der das *Renversement des alliances* begründete, «ohne die Mitwirkung der Mätresse womöglich nicht zustande gekommen wäre» (154). Und sie zeigt auch warum: Pompadour spielte die zentrale Vermittlerrolle zwischen Starhemberg und dem Kardinal de Bernis; inwiefern sie inhaltliche Anregungen lieferte, muss nicht zuletzt angesichts der geringen Verschriftlichung mündlicher Kontakte hingegen offen gelassen werden (167–173, 182–185).

Den dritten Teil widmet Dade der politischen Kultur des aufklärerischen Frankreich. Dabei werden die Korrespondenzen der fremden Diplomaten systematisch geprüft, um letztlich den bereits im ersten Teil erörterten Befund, nämlich dass Madame de Pompadour im informellen Bereich tätig war, zu bestätigen. Pompadour taucht fast ausschliesslich in der parallel zur amtlich verlaufenden privaten (informellen) Korrespondenz auf, was dem zeitgenössischen Bild der apolitischen Frau entsprach. Obwohl Informalität respektive Irregularität im öffentlichen Raum des Politischen negativ konnotiert waren (269f.), wurden diese Kanäle offensichtlich genutzt, was sich gemäss Dade mit einer weiterhin herrschenden Normenvielfalt erklären lässt: «[D]ie Rolle Madame de Pompadours [zeigt], dass Elemente perso-

naler Herrschaft ein zentraler Bestandteil der politischen Kultur noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts waren, dass informelle Einflussnahme und informell agierende Akteure und Akteurinnen beiderlei Geschlechts unmittelbar an die höfische Gesellschaft geknüpft waren.» (267) Allmählich entstand aus der Vielfalt jedoch eine Normenhierarchie, das Informelle wurde zunehmend aus dem politischen Raum verbannt – und damit, entgegen aufklärerischen Konzepten, auch die Frau. Damit ist zugleich die Frage nach der Relevanz des Geschlechts beantwortet: «Als weiblicher Günstlingsminister war sie kein Einzelfall, sondern eine Variante des männlichen Günstlingsministers.» (276) Dennoch zog sie Vorteile aus ihrem Geschlecht: «Als Frau konnte sie im fortgeschrittenen Stadium des Behördenwachstums noch länger auf informelle Weise tätig sein als ein Mann.» (276) Damit können auch das scheinbare Paradox der aussergewöhnlichen Länge ihrer offensichtlich intensiven Machtausübung am Hof und das trotzdem fehlende Machtvakuum nach ihrem Tod (185) mit ihrem Geschlecht erklärt werden.

Die sorgfältig redigierte Studie kommt erfreulicherweise ohne den für Qualifikations-schriften oftmals ausladenden theoretischen Überbau aus, vielmehr werden die methodischen Grundlagen geschickt in die Analysen eingeflochten. Diese werden dadurch unmittelbar an die theoretischen Zugänge zurückgebunden, Redundanzen weitestgehend vermieden, was – nicht zuletzt dank weiterführender, umfangreicher Fussnoten – ungestörten Lesefluss garantiert. Das Ziel, «Charakteristika frühneuzeitlicher Herrschaftspraktiken zu präzisieren und um eine geschlechterspezifische Komponente zu erweitern», wird damit auf überzeugende Weise erreicht. Wer sich künftig mit weiblicher Diplomatie in der Frühen Neuzeit beschäftigt, wird sich an der vorliegenden Studie orientieren müssen. Dass die Rolle der Frau in den Aussenbeziehungen weiterer Fallstudien bedarf, steht ausser Frage. Man darf gespannt sein auf die Veröffentlichung der Beiträge zur kürzlich in Bern organisierten Tagung «Das Geschlecht der Diplomatie». (Zum Tagungsbericht siehe: «Das Geschlecht der Diplomatie» – Geschlechterrollen in den Aussenbeziehungen

vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart. 01.12.2011–03.12.2011, Bern, in: H-Soz-u-Kult, 16.02.2012, <[Freiburg i. Ue.](http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de>tagungsberichte/id=4071>.)</p>
</div>
<div data-bbox=)

Andreas Behr

Nicole Priesching, *Von Menschenfängern und Menschenfischern. Sklaverei und Loskauf im Kirchenstaat des 16.–18. Jahrhunderts* (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit, Bd. 10), Hildesheim, Olms, 2012, X u. 541 S.

Kern der Arbeit ist die Auswertung des von Pagano bereits erschlossenen Bestands Arciconfraternità del Gonfalone im Vatikanarchiv für den von dieser Bruderschaft durchgeführten Freikauf christlicher Sklaven von den Moslems in Algier, Tunis und dem montenegrinischen Korsarennest Dulcigno / Ulcinj zwischen 1585 und 1805 mit ausführlichen Personenlisten im Anhang. Gregor XIII. hatte die Bruderschaft auf Betreiben des Kardinals Santori damit beauftragt und Sixtus V. sie als Hauptgeldquelle mit ablassflankierten Privilegien zum Almosensammeln ausgestattet. Die Gründe bleiben unklar, denn es gab dafür ja längst den Orden der Trinitarier, der viel effizienter arbeitete. Zeitweise versuchte die Erzbruderschaft ihr Monopolprivileg gegen diesen Orden zu verteidigen, zeitweise arbeitete sie erfolgreich mit ihm zusammen. Insgesamt hat sie ca. 1000 Sklaven befreit, die Trinitarier brachten es allein 1720 auf 431. Die Bruderschaft, deren komplizierte Entstehungsgeschichte ausführlich untersucht wird, widmete sich von Haus aus den üblicheren Werken der Frömmigkeit und Barmherzigkeit, denen die neue Aufgabe nicht zum Schaden gereichen sollte. Nur etliche Dutzend ihrer rund 1000 vornehmen Mitglieder interessierten sich überhaupt dafür. Im Gegensatz zu den Trinitariern gingen die Brüder auch nicht selbst vor Ort, sondern arbeiteten durch Mittelmänner, vor allem Kapuziner, weil diese ohnehin mit Niederlassungen und Hospizen in muslimischen Städten vertreten waren. Ein besonders bemerkenswerter Fund ist das S. 391–426 ausführlich paraphasierte Tagebuch der Loskaufaktion, die ein Kapuzinerpater im Frühjahr 1729 für die Bruderschaft in Tunis durchführte.

Die dreimonatige Feilscherei war nur mit der Hilfe von Mittelmännern möglich, des kaiserlichen, des französischen und bemerkenswerterweise nicht zuletzt des englischen Konsuls sowie der verschiedensten Geschäftsleute, darunter auch Renegaten. Berührungsängste gab es offensichtlich längst keine mehr, hingegen durchaus auf das Freikaufgeschäft spezialisierte Agenten. Den Mitgliedern der Bruderschaft zu Hause ging es laut der Verfasserin dabei zuerst um einen Beitrag zum eigenen Seelenheil. Ihre Loskaufaktivität fand vielleicht deswegen in Schüben statt, die manchmal durch Jahrzehnte voneinander getrennt waren. Nichtsdestoweniger war das Freikaufen nur bei den Christen organisiert, während es bei den Moslems eher gelegentlich stattfand. Aber es war dort wahrscheinlicher freigelassen zu werden, wenn man sich zur Religion der Herren bekehrte. Daher die vielen Renegaten. Die Taufe berechtigte demgegenüber nicht zur Freilassung; getaufte Galeerensklaven wurden anscheinend nur besser behandelt. Sie gelangten auch nur selten in die römische Casa de catecumeni e neofiti – kein Wunder, denn damit wären sie ja ihrer Arbeit entkommen. Nur 10% der getauften Muslime waren Galeerensklaven. Angehörige der eigenen Religion neu zu versklaven, war aber hier wie dort verboten.

Vorgeschaltet sind drei Kapitel, von denen das erste nach der Literatur einen kurorischen Abriss der Sklavenfängerei von Korsaren und Piraten im Mittelmeer bietet. Auf der einen Seite die Osmanen und die Barbaren von Algier, Tunis und Tripolis, auf der anderen die Malteser und toskanischen Stefansritter, die Genuesen und Venezianer, die Spanier und Franzosen, die Engländer und Niederländer und zum Schluss die päpstliche Flotte, die meistens aus höchstens fünf Galeeren bestand. Das zweite Kapitel behandelt die spätscholastische Diskussion über die Indios von Vitoria bis Suárez, die nur das nicht eben neue Ergebnis abwirft, dass Versklavung von Gefangenen aus gerechten Kriegen als legitim galt, also auch aus dem ständigen Glaubenskrieg im Mittelmeer. Demgemäß verwerfen die päpstlichen Verlautbarungen 1435–1839 die Sklaverei als solche ganz und gar nicht. Das dritte Kapitel stellt das Leben der Galeerensklaven der

Papstflotte nach Quellen aus dem Fondo Camerale des Römischen Staatsarchivs dar, die allerdings nur zum Teil von der Autorin erhoben wurden. In beträchtlichem Umfang greift sie auf Transkriptionen von Tupputi zurück (12, 491), was nicht ohne Folgen blieb. Nur bei den Maltesern waren die meisten Ruderer Sklaven, bei der Papstflotte und anderswo überwogen die Sträflinge. Immerhin wurde nicht ununterbrochen gerudert, sondern die Schiffe liefen längere Zeit unter Segel, ausserdem verbrachten die Sklaven viel Zeit an Land in so genannten «Bagnos», die sich auf beiden Seiten des Mittelmeers glichen. Besonders bemerkenswert ist dabei die religiöse Toleranz. Muslime hier und Christen dort hatten ihre Vorsteher bzw. Seelsorger, Kultstätten und Friedhöfe. In Livorno gab es sogar eine Moschee. Wenn der «heilige Eifer» einer Seite einmal übernahm, genügten briefliche Beschwerden, um auf der Gegenseite Repressalien auszulösen und damit das Gleichgewicht der Koexistenz-Toleranz wiederherzustellen. An und für sich ein erfreulicher Zustand, der aber auch den Primat der politischen und ökonomischen Interessen erkennen lässt; Theologie diente meist nur zur ideologischen Legitimation.

Die Arbeit bringt neue Erkenntnisse, bleibt aber leider ziemlich anfechtbar. Ersstens ist sie wegen ihrer begrenzten archivalischen Grundlage ungleichgewichtig ausgefallen. Auf der einen Seite geht es um die Befreiung aller Arten christlicher Sklaven, auf der anderen wird nur die Minderheit der muslimischen Staatssklaven auf den Galeeren untersucht. Die muslimischen Privatsklaven im Kirchenstaat hätten sich wahrscheinlich über Notariatsarchive erfassen lassen. Aber das war wohl zu viel Arbeit. Zweitens lässt die sprachliche und sachliche Sorgfalt oft arg zu wünschen übrig. Allgemein werden Eigennamen unbesehen in der verballhornten italienischen Form übernommen, andere zusätzlich von der Verfasserin «beschädigt»: der Singular «die Gonfalone», der die Marienfahne der Bruderschaft oder diese selbst als Einzahl bezeichnen kann, verwandelt sich unter der Hand in einen Plural, mit dem deren Mitglieder gemeint sind (235 u. ö.). «Schipion Borghese Cafarelli» (212) hiess nicht so, der «hl. Luigi Conzaga» (sic!) von 223 ist

224 ebenso unzutreffend der «hl. Louis de Gonzague» geworden usf. Die Verfasserin versäumt es ferner, sich in Hinblick auf die angeblich abnehmende Bedeutung der Galeeren mit den verschiedenen Schiffstypen auseinanderzusetzen. Ausserdem kapituliert sie vor der Vielfalt der für den Loskauf verwendeten Währungen (394), obwohl ein Ansatz zum Wertevergleich vorhanden wäre (419). Weiter (nur eine Auswahl): Chirografi sind Zahlungsanweisungen, keine päpstlichen Rundschreiben (12). Die Malteserritter waren verpflichtet, an einer bestimmten Anzahl von Korsarenexpeditionen (Caravane) teilzunehmen (47–51). Eine «flämische» Marine gibt es nur im Italienisch der Zeit, gemeint ist die niederländische (61). Weltliche Papstnepoten bekleideten das Flottenkommando mit seinen Erträgen ausschliesslich als Pfründe (81–83, 160). Gregor XVI. verurteilte 1839 nur den Sklavenhandel, nicht aber die Sklaverei als solche; dabei handelte es sich offensichtlich um ein Zugeständnis an die britische Politik der Zeit, der Impuls kam also nicht aus der katholischen Kirche (150–153). Dass die Verfasserin auch die Galeerensträflinge als Sklaven betrachten will, liesse sich mit dem schwungvollen Handel mit Sträflingen rechtfertigen, den deutsche Fürsten und Städte mit Venedig und vielleicht auch mit dem Kirchenstaat trieben (159–161). Der Name «Magalotti» von einer Taufe in Ferrara 1628 ist derjenige des damaligen Bischofs (165). Mit der Kirche «Santo Apostolo» muss «SS. Apostoli» gemeint sein (309). Ein spanischer «padre di Santo Gironimo» ist ein Hieronymit, kein Somasker (349), usf. Schade!

Freiburg i. Br.

Wolfgang Reinhard

Nicolas Brucker (Ed.), *Apologétique 1650–1802. La nature et la grâce*. Préface d'Anony McKenna, Bern, Lang, 2010 (= Recherches en littérature et spiritualité, vol. 18), 409 S.

Wer sich den gegenwärtigen Herausforderungen der Religion im Allgemeinen und des christlichen Glaubens im Besonderen zu stellen bereit ist, wird hinter den vielfältigen Spielarten der Diskussion um die Postmoderne eine Ebene von Fragen ausmachen, die

umso wirkmächtiger wurden, als sie implizit die Agenda bestimmten und z.T. weiterhin bestimmen. Mindestens ebenso aufschlussreich wie die Fragen in sich ist in diesem Sinn der Umgang mit ihnen.

In der Zeit zwischen 1650 und 1802 haben sich von Pascal bis Chateaubriand Philosophen und Theologen diesen Fragen gewidmet, die bei näherem Hinsehen bis heute nicht abgegolten sind. Vornehmlich dem französischen Sprachraum sind die im vorliegenden Band versammelten Beiträge einer 2008 in Metz abgehaltenen Tagung verschrieben, und dies in redaktionell mustergültiger Weise. Mit der Apologetik nehmen sie ein Feld in den Blick, in dem die Vernunft eine herausragende Rolle spielt. Auf ein Kapitel «Philosophie et religion de Pascal à Fénelon» folgt eines zu den «Défenseurs du christianisme, protestants et catholiques», ein weiteres widmet sich «Dialogues, débats et controverses». Ein letztes ist mit der Frage überschrieben: «Comment rendre la religion aimable»? Indem sie in gewisser Weise diese Frage vorbereiten, zeigen die in diesem Band versammelten Beiträge, dass die Vernunft, insofern sie es mit der Religion zu tun hat, nicht einfach vom gelebten Leben abstrahieren kann und deshalb in besonderer Weise auch mit emotionalen und anderen Faktoren zu rechnen hat, die nicht einfach rational zu fassen sind. In diesem umfassenden Sinn ist die Apologetik des behandelten Zeitraums ein Teil des «Glaubens», dem sich der vorliegende Band annähern will (15).

Je nachdem, ob man aus literaturwissenschaftlichem, philosophiegeschichtlichem, theologischem oder anderem Interesse das Buch zu Hand nimmt, wird man die verschiedenen in ihm behandelten Stränge und Linien unterschiedlich gewichten und bewerten. Aus einer theologisch-theologiegeschichtlichen Perspektive, die freilich von anderen Perspektiven nicht abstrahieren kann, sondern auf der Höhe der Erkenntnisse und Anliegen anderer Zugänge erfolgen muss, stellt sich mit der zentralen Stellung des Glaubensbegriffs in der Konzeption der Tagung und der Veröffentlichung die Frage, worauf dieser sich gründet und in welcher Weise er sich Geltung zu schaffen beansprucht. Der Untertitel «Natur und Gnade» ist in diesem Sinn nicht falsch, aber auch nicht die im Letzten

den einzelnen Artikeln zugrunde liegende Frage. Denn wenn die menschliche Vernunft sich der mit diesen Begriffen bezeichneten Sache annimmt, übersteigt sie sich, indem sie sich auf eine Dimension beruft, die die Vernunft aus sich heraus vielleicht in einem gewissen Sinn und bis zu einem gewissen Grade erreichen kann, deren inhaltliche Füllung sie aber in einer Weise aus dieser Dimension selbst heraus zu klären beansprucht, dass sie diese Dimension als ein ihr sich mitteilendes Gegenüber begreift. M.a.W. stellt sich die Frage nach Wesen und Inhalt der Offenbarung und man kann der Meinung sein, dass dies die der Apologetik zuallerst zugrundeliegende Frage darstellt, was freilich die Bedeutung der Frage nach Natur und Gnade keineswegs abwertet. Ob und inwiefern der Gott der Philosophen der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist (vgl. diesbezüglich insbesondere auch den instruktiven Beitrag von Hélène Michon, «*Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, non des philosophes et des savants*: la distinction pascalienne à l'épreuve du temps»), führt mitten hinein in die Frage nach der Offenbarung. Was Antony McKenna diesbezüglich in seiner Einleitung mit dem Titel «Le dilemme de l'apologétique au XVIIIe siècle» unter Rückgriff auf die diversen Beiträge des Bandes skizziert, bezeichnet letztlich die Herausforderung für gegenwärtige Kirche und Theologie, ihre aus natürlicher Theologie sowie aus allgemeinmenschlichem Vernunftgebrauch gewonnenen Erkenntnisse in einer Weise mit der biblischen Offenbarung ins Gespräch zu bringen, dass im Idealfall, dessen Gelingen hierfür freilich gewollt sein muss, das Verständnis beider jeweils bereichert wird.

Nun will aber dieser Band nicht in erster Linie das Material für eine systematisch-theologische Synthese bereitstellen, wie vorliegende Besprechung bis hierher den Eindruck erwecken könnte. Einige Autoren wehren sich auch gegen eine voreilige theologische Vereinnahmung, wenn sie auf den kulturgeschichtlichen Zugriff ihres Beitrags verweisen (so etwa Didier Masseau in seinem Beitrag «Quelques réflexions sur la crise de l'apologétique à la fin de l'Ancien Régime», hier 375). Wenn eingangs postuliert wurde, dass eine theologische Lektüre auf der Höhe der den einzelnen Beiträgen jeweils zugrun-

deliegenden Erkenntnisweise und -stand erfolgen muss, so gilt es insbesondere den historischen Erkenntnisgewinn des Bandes zu würdigen. Zwar kann hier die Theologie durchaus auch kritische Anfragen an die Geschichtsschreibung stellen, zugleich aber muss sie gewichtige Anfragen, die aus den Partnerdisziplinen erwachsen, überhaupt erst in ihrer ganzen Wucht an sich heranlassen. Der höchst anregende Beitrag «Adrien Lamourette et les relations nature et grâce. Christianisation de la nature ou naturalisation du christianisme» von Caroline Cholélin-Blanc – ihr kommt das Verdienst zu, in Lamourette (1742–1794) einen Grenzgänger zwischen Aufklärung und Katholizismus der Vergessenheit zu entreißen –, kann für beides zugleich stehen, wenn auf der einen Seite etwa für eine systematisch auszuwertende theologiegeschichtliche Einordnung Lamourettes theologischerseits eine etwas differenziertere Charakterisierung von Augustinismus und Thomismus (352) zu wünschen wäre, auf der anderen Seite aber der Theologie am Beispiel des Denkens Lamourettes eine im Grunde bis heute von ihr nicht erledigte Aufgabe ins Stammbuch geschrieben wird, nämlich «de réparer les divorces consommés au XVIIIe siècle entre la nature et la grâce, la raison et la foi, la science et la théologie, et les Lumières et le catholicisme» (355). Über konkrete historische Einzelaspekte hinaus, die nach Grund und Ziel des Glaubens fragen und dies nicht zuletzt an den Grenzen kirchlicher Gewohnheiten in besonders herausfordernder Weise tun (eindringlich beschrieben im Beitrag von Jacques Marx, «Sinisation du christianisme et théologie de l'adaptation dans l'apologétique de Giulio Aleni [1582–1649]») stellt sich in diesem Sinn die Frage nach der Sprachfähigkeit im Umgang mit der Offenbarung. Genauer gesagt kann man eine Sprachlosigkeit anführen, die die Apologetik in ihrer in diesem Band dargestellten Form letztlich nicht überwinden konnte und die den Stand des Christentums als Offenbarungsreligion in der gegenwärtigen, von den Debatten der Aufklärungszeit immer noch stark grundierten, Situation mitbestimmt.

Diesen Sachverhalt illustrieren zwei Beiträge in besonderer Weise, und dies ungeach-

tet der Frage, welche Nuancierungen Fachleute im einen oder anderen Fall ggf. für wünschenswert erachten könnten. Zum einen ist dies die Studie von Laurence Devillairs («La voie d'une apologétique rationaliste. De Descartes à Fénelon»), die in der epochemachenden Philosophie des Descartes eine metaphysische Dimension ausmacht (87) und sein «theologisches Cogito» (90) in augustinischer Fortschreibung interpretiert. Kirche und Theologie könnten von daher, wenn im Rückblick auch nicht ohne Weiteres einen zentralen Protagonisten der neuzeitlichen Philosophiegeschichte selbst, so doch dessen Wirkungsgeschichte in einem seiner zentralen Argumente und Anliegen ernst nehmen, ohne seine Denkwege einfach zu vereinnahmen, aber auch ohne deren Ergebnisse runderaus abzulehnen und damit das Kind mit dem Bade auszuschütten. Zum anderen ist hier der Beitrag von Laurence Macé über die römisch-vatikanische Zensur zu nennen, der sich auf erst seit wenigen Jahren zugängliche Materialien aus dem Archiv der römischen Glaubenskongregation stützen kann («Censure romaine et apologétique dans la seconde moitié du XVIIIe siècle: les enseignements du corpus voltairien»). Wenn die Forschung über die römische Zensur hervorgehoben wird, soll dies keinesfalls im Sinne einer Schuldzuweisung, einer einseitigen gar, erfolgen. Aber dennoch drängt sich die Frage auf, ob Kirche und Theologie langfristig nicht mehr davon profitiert hätten (und zwar im Sinne ihres eigenen evangeliumsgemäßen Anspruchs an eine Glaube und Vernunft vermittelnde Theologie), wenn z.B. weniger die sprachliche Form der kritisierten Schriften übernommen worden wäre (vgl. 293f., 302f.), als vielmehr deren inhaltliche Herausforderungen ernst genommen worden wären und zwar nicht nur im Modus der Kritik. Nebenbei bemerkt ist dies ein Sachverhalt, der gerade im Internetzeitalter für Kirche und Theologie von unmittelbarer Aktualität ist. Zudem kann man sich aus heutiger Sicht fragen, ob nicht zahlreiche damals von Voltaire u.a. vehikulierten Fragen und verfochtenen Thesen heute in einer Weise zu einem Allgemeingut geworden sind (durchaus auch in verflachter Form), dass offensichtliche und unterschwellige Begründungsschwierigkeiten

als solche gar nicht mehr wahrgenommen werden und Kirche und Theologie deshalb noch immer mit Fragen konfrontiert sind, die sie ursprünglich ignorieren wollten.

Von «Natur und Gnade» ausgehend erwiesen sich Offenbarung und Vernunft, Glaube und Wissen, Kirche und Welt als zusammenhängende und in diesem Zusammenhang letztlich verwandte, wenn auch nicht identische Begriffspaare. Dasselbe gilt auch für systematische und historische Theologie, und darüberhinaus auch für Theologie und Geschichtswissenschaft in ihrer Gesamtheit, wie dieser Band, z.T. möglicherweise gar nicht beabsichtigt, beweist. Dass in der katholischen Theologie an die Stelle der Apologetik die dialogischer und bei aller Kritikfähigkeit konstruktiver ausgerichtete Fundamentaltheologie treten konnte, stellt auf der Basis eines wie in diesem Bande erfolgten gelungenen Einblicks in eine geschichtliche Phase der Apologetik einen in seiner Reichweite kaum zu überschätzenden Meilenstein für die gegenwärtige Kirche und Theologie dar, auch wenn die Herausforderungen des Glaubenslebens und Glaubensdenkens früherer geschichtlicher Phasen damit noch längst nicht abgegolten sind.

Genf/Meyrin

Michael Quisinsky

Thierry Meynard S.J. (Hg.), *Confucius Sinarum Philosophus* (1687). *The First Translation of the Confucian Classics*, Rom, ARSJ 2011 (= Monumenta Historica Societas Iesu, Nova Series, Bd. 6), 447 S.

Den Konfuzianismus – eine Wortschöpfung des 19. Jahrhunderts – haben die Jesuiten nicht «erfunden». (Vgl. Nicolas Standaert, The Jesuits Did NOT Manufacture «Confucianism», in: *East Asian Science, Technology and Medicine*, 16 [1999], 115–132). Konfuzius und seine Lehre in Europa erstmals bekannt gemacht zu haben, ist aber zweifellos ihr Verdienst. Wesentlich dazu beigetragen hat *Confucius Sinarum Philosophus*. Dieses Werk, das Prospero Intorcetta S.J. mit einem Übersetzerteam in Guangzhou 1668 initiierte und Philippe Couplet S.J. fast zwanzig Jahre später in Paris zum Abschluss brachte, übersetzte nicht nur erstmals drei der kon-

fuzianischen «Vier Bücher» (*Sishu*) in eine europäische Sprache. Es ist auch ein wichtiges Dokument des chinesischen Ritenstreits, da es die jesuitische Sicht auf China besonders deutlich zum Ausdruck bringt. Der *Sinarum Philosophus* ist deshalb in mehrerer Hinsicht ein zentrales Werk der China-Mission, das aber bisher nur vereinzelt in Aufsätzen untersucht und auszugsweise übersetzt worden ist. Umso erfreulicher ist es, dass sich Thierry Meynard, Professor für Philosophie und Religious Studies an der Sun Yat-sen University in Guangzhou, dem Werk angenommen hat. Im vorliegenden Buch übersetzt er wichtige Teile des *Sinarum Philosophus* ins Englische und analysiert in seinen Kommentaren kenntnisreich und umsichtig die Übersetzungs- und Interpretationsarbeit der Jesuiten.

Der Titel des Buches ist etwas irreführend, handelt es sich dabei doch nicht um eine vollständige Edition des *Sinarum Philosophus*. Stattdessen beschränkt sich das dreiteilte Werk auf die Übersetzung und Edition der grundlegenden «Einleitenden Erklärung» (*Proemialis Declaratio*, Teil 2) sowie des «Grossen Lernens» (*Daxue*), des von den Jesuiten intensiv bearbeiteten ersten der «Vier Bücher» (Teil 3). Der Edition dieser beiden Texte stellt Meynard eine ausführliche Einleitung voran (Teil 1), in der er die wichtigsten Ergebnisse seiner Arbeit am *Sinarum Philosophus* zusammenfasst.

Geleitet von der ihn interessierenden Frage nach den Übersetzungs- und Interpretationspraktiken der Missionare widmet Meynard in der Einleitung sein Hauptaugenmerk dem hermeneutischen Zugang der Jesuiten zu den «Vier Büchern». Von Vorgängerwerken, in denen die Jesuiten bereits Teile der «Vier Bücher» übersetzt hatten, unterscheidet sich der *Sinarum Philosophus* vor allem dadurch, dass er nicht nur den Kerntext des «Grossen Lernens» übersetzte, sondern diesen in Passagen aus der chinesischen Kommentarliteratur einbettete. Überzeugend zeigt Meynard, dass die Jesuiten, die sich offiziell stark von dem als atheistisch wahrgenommenen neokonfuzianischen Denker Zhu Xi abgrenzten, im *Sinarum Philosophus* nicht umhin kamen, auf dessen in der späten Kaiserzeit autoritative Interpretationstradition zurückzugreifen. Zhang Juzheng, der Gelehrte aus dem späten

16. Jahrhundert, den die Jesuiten anstelle Zhu Xis als Hauptkommentator wählten, gründete seine Auslegung der «Vier Bücher» genauso wie die meisten seiner Zeitgenossen auf den grossen Song-zeitlichen Denker (36). Zu Recht weist Meynard deshalb darauf hin, dass man sich von der Idee verabschieden müsse, die Jesuiten hätten den Neo-Konfuzianismus schlichtweg verworfen: «The *Sinarum Philosophus* shows precisely a deep affinity for Neo-Confucian hermeneutics.» (75) Denn wenn auch ihr eigentliches Interesse den antiken chinesischen Texten galt, konnten die Jesuiten nicht ohne Zhu Xi auskommen, wollten sie ihre Interpretation der «Vier Bücher» für das zeitgenössische China anschlussfähig machen.

Für die antiken Texte interessierten sich die Jesuiten, weil sie überzeugt waren, dass das chinesische Altertum Kenntnis vom christlichen Gott gehabt habe. Diese ursprüngliche Gotteskenntnis, die erst durch das Eindringen der abergläubischen Lehren von Taoismus, Buddhismus und schliesslich Neokonfuzianismus verloren gegangen sei, liess sich aus ihrer Sicht in den klassischen konfuzianischen Schriften, zu denen die «Vier Bücher» gehören, belegen. Wie stark diese im Ritenstreit verteidigte Überzeugung die Sicht der Jesuiten auf China strukturierte, zeigt die *Proëmialis Declaratio*, die der zweite Teil des vorliegenden Buches in einer annotierten englischen Übersetzung (81–245) und im lateinischen Original (247–327) präsentiert. Sie enthält nebst einer systematischen Darstellung der verschiedenen chinesischen Denktraditionen auch eine von Philippe Couplet verfasste ausführliche Diskussion der Missionsmethode Matteo Riccis, der, so Couplet, «überzeugt war, dass die Chinesen nicht nur in einer, sondern in mehreren Epochen dem wahren Gott [...] dienten.» (176, 290f.) Die *Proëmialis Declaratio* ist aufgrund der systematischen Darlegung der jesuitischen Sicht auf die chinesische Geistesgeschichte ein zentrales Dokument der China-Mission. Meynard hat die gedruckte Version für die vorliegende Edition sorgfältig mit dem Manuscript verglichen (vgl. auch die Tabelle 434f.) und durch zahlreiche textgeschichtliche und kontextualisierende Anmerkungen ergänzt, welche die wissenschaft-

liche Arbeit mit dieser wichtigen Quelle inskünftig sehr erleichtern werden.

Der dritte Teil des Buches, der dem «Grossen Lernen» gewidmet ist, enthält nebst der lateinischen und englischen Version auch den chinesischen Text des *Daxue*. Damit vollendet Meynard gewissermassen den Plan der China-Jesuiten, wünschte sich Couplet doch, die Übersetzung zusammen mit dem chinesischen Originaltext zu publizieren, was aber aufgrund der mit dem Druck chinesischer Zeichen verbundenen Schwierigkeiten nicht realisiert werden konnte (331). Indem Meynard den chinesischen Text des «Grossen Lernens» und die lateinische kommentierte Übersetzung paragraphenweise mit seiner annotierten englischen Übersetzung zusammenführt, ermöglicht er den direkten Vergleich zwischen chinesischen und lateinischen Termini. Dadurch werden wichtige Erkenntnisse Meynards direkt nachvollziehbar: Etwa, dass die Jesuiten im *Sinarum Philosophus* die «Vier Bücher» nicht wie in früheren jesuitischen Übersetzungen als reine Moralphilosophie interpretierten, sondern sie als eine auf rationalen Grundsätzen basierende, mit einer metaphysischen Dimension ausgestattete Philosophie verstanden. So übersetzten die Jesuiten etwa den Begriff *mingde* («helle Tugend») konsequent als *rationalis natura*, um so die rationale Grundlage der konfuzianischen Philosophie hervorzuheben. Den konfuzianischen Begriff *zhishan* gaben sie mit dem aristotelischen Begriff des *summum bonum* wider, wodurch das «Grosse Lernen» eine metaphysische Dimension erhielt (332; vgl. auch Kapitel 3 der Einleitung). Die aufschlussreiche Gegenüberstellung der verschiedenen Texte ergänzt Meynard mit zahlreichen Anmerkungen zu Übersetzungspraktiken und Quellentexten.

Dem grossen Reichtum an Informationen, der das vorliegende Buch für den Leser bereithält, wäre eine etwas übersichtlichere Gestaltung zuträglich gewesen. So werden etwa die Editionskriterien nirgendwo separat erklärt; wichtige editorische Entscheidungen werden lediglich in Fussnoten erwähnt (z.B. 331, Anm. 1 und 5). Ein etwas ausführlicherer einleitender Abschnitt zu solchen «handwerklichen» Fragen sowie ein gründlicheres Lektorat hätten dem Werk gut getan.

Dieser kleineren Kritikpunkte ungeachtet ist Meynard mit dem vorliegenden Buch ein beeindruckendes Werk gelungen. Er leistet damit nicht nur verdienstvolle Editionsarbeit, sondern legt auch eine faszinierende Studie über den *Sinarum Philosophus* vor, die zum ersten Mal umfassend die Übersetzungs- und Interpretationspraktiken der an ihm beteiligten China-Jesuiten beleuchtet und präzise analysiert.

Bern

Nadine Amsler

Joachim Bahlke/Christoph Kampmann (Hg.), *Wallensteinbilder im Widerstreit. Eine historische Symbolfigur in Geschichtsschreibung und Literatur vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Böhlau, Köln/Weimar/Wien 2011, 406 S.

Albrecht von Wallenstein ist zumeist von seinem gewaltigen Ende her interpretiert und darüber in eine Cause célèbre der europäischen Geschichte verwandelt worden. Die Ermordung des ehemaligen Heerführers der kaiserlichen Armee im Februar 1634 hat aus dem böhmischen Adligen Waldstein den «Fall Wallenstein» gemacht und die verschiedenen Medien der Geschichtskultur über drei Jahrhunderte lang nachhaltig beschäftigt. Wallenstein als Geschichtsbild ist keineswegs Produkt allein wissenschaftlicher Auseinandersetzungen, sondern in zumindest gleichem Mass das Ergebnis populärer und fiktionaler Darstellungen. Der aus einer Tagung im Schiller-Gedenkjahr 2009 hervorgegangene Band von Joachim Bahlke und Christoph Kampmann stellt geschichtswissenschaftliche, literaturwissenschaftliche und kunsthistorische Beiträge nebeneinander, um die Perspektive auf die Legende Wallenstein und ihre Konstruktion interdisziplinär zu erweitern. Wie Johannes Süßmann in seinem Beitrag zur erzählenden Wallenstein-Literatur des 19. und 20. Jahrhundert deutlich macht, bedeutet eine solche Bezugnahme nicht, die Unterschiede fiktionaler und realitätsbezogener Texte zu ignorieren. Beide Formen können jedoch gleichermaßen zur Erzeugung von Geschichtsbildern beitragen und geben im Fall von Wallenstein zugleich Aufschluss über Verlaufsvorstellungen zur

europäischen Geschichte. Noch in einer weiteren Hinsicht will der Band den traditionellen Rahmen der Forschung erweitern, denn er konzentriert sich nicht ausschliesslich auf die unter deutschsprachigen Autoren vielfach gewendete Frage, ob Wallensteins Tod auch das Ende für die Hoffnungen auf einen deutschen Zentralstaat und einen europäischen Frieden bedeutete. So zeigt Joachim Bahlke, wie der tschechische Historiker Josef Pekař schon Ende des 19. Jahrhunderts Wallensteins Handeln aus seiner Herkunft im böhmischen Adel und den Interessen seiner sozialen Schicht ganz ohne uneigennützige Ziele erklärt hat. Einige der Beiträge vergeben allerdings die Chancen, die die Anlage des Bandes ihnen geboten hätte. Hans-Christof Kraus besteht auf der erfolgreichen Form, mit der Golo Manns Wallensteinbiographie Faktentreue mit «kunst- und anspruchsvoller sprachlicher» Darstellung, mit «meisterlichen, auch stilistisch pointierten» Schilderingen verbinde. Man erfährt jedoch nicht, was eine solche Form analytisch bedeutet und von den Erzählmitteln der sozialhistorischen Gegner Golo Manns unterscheidet, gegen deren Vorwürfe Kraus seinen Protagonisten verteidigt. Gerrit Walther verficht in seinem Artikel die interessante These, die historische Erzählung in Rankes Wallenstein-Biographie sei unmittelbar mit einer virtuellen Quellenkritik verbunden. Welche Auswirkungen es aber für historische Texte auf der Ebene der Darstellung hat, wenn Philologie systematisch in ihre Gestaltung einbezogen wird, bleibt eine offene Frage. Friedrich Schiller behandelte Wallenstein gleich zweimal – zunächst als Historiker und dann als Dramatiker – und steht insofern stellvertretend für den Versuch, wissenschaftliche und fiktionale Formen der Geschichtsdarstellung zueinander in Beziehung zu setzen. Die Beiträge von Holger Mannigel und Arnd Beise zeigen, dass die Ästhetik der Darstellung dabei nicht einfach Gefäss, sondern Konstitutionselement des Geschichtsbildes Wallenstein ist. Zwar folgte Schiller in der Geschichte des Dreissigjährigen Krieges laut Mannigel seinen Vorlagen und charakterisierte Wallenstein am Ende als Rebellen in Notwehr. Der narrative Progress der Geschichte folgt jedoch dem erzählerischen Prinzip, dass sein Sturz die ökonomisch-gerechte

Wiederherstellung einer sittlichen Ordnung bedeutet. Beise erklärt, wie Schillers Ausbruch aus der Konzeption aufklärerischer Dramenhelden in der Wallenstein-Trilogie dazu führte, dass Wallenstein in der Folge für gegensätzliche inhaltliche Deutungen offen stand. Die genannten wie auch die weiteren Beiträge des Bandes machen deutlich, dass manche geschichtlichen Sachverhalte nur aus der Verschränkung wissenschaftlicher, geschichtpolitischer und literarischer Dimensionen erklärbar werden und deshalb interdisziplinäre Kompetenzen der Analyse verlangen.

Fribourg

Philipp Müller

David Luginbühl/Franziska Metzger/Thomas Metzger/Elke Pahud de Mortanges/Martina Sochin (Hg.), *Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum. Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart, Kohlhammer, 2012 (= Religionsforum, Bd. 8), 316 S.

Die Kritik der Säkularisierungstheorie führte zu einer verstärkten Erforschung der Differenzierung innerhalb und zwischen verschiedenen religiösen, beziehungsweise konfessionellen Gemeinschaften, insbesondere in Bezug auf die Bildung kollektiver Identität. Da Religion in all ihrer Vielgestaltigkeit nach wie vor ein bedeutender Teil der Gesellschaft ist – trotz der wahrnehmbaren Entkirchlichungsprozesse in vielen europäischen Ländern – sind die Mechanismen und Strategien, die zu religiösen Ein- und Ausgrenzungen führen, von weitreichender Bedeutung. Aus diesem Grund sind die siebzehn Beiträge im vorliegenden Sammelband, die sich den «Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert» widmen, wie man aus dem Untertitel des Buches erfährt, von nicht geringer Relevanz, besonders weil Religion schwer vom nicht-religiösen Umfeld zu trennen ist und dementsprechend religiöse Grenzziehungen weitere Wirkungen über die Religion hinaus haben.

Die Herausgeberinnen und Herausgeber selbst beschreiben den Band, dessen Entste-

hung auf die Schweizerischen Geschichtstage in Basel im Februar 2010 zurückgeht, als einen Beitrag zur neueren Religionsgeschichte. In der Einleitung legen sie die Grundgedanken für die Struktur des Bandes dar. Ausgangspunkt ist der einfache aber vielsagende Satz: «Grenzen sind Demarkationslinien». Auf jeder Seite der Grenze liegen Gegensätzlichkeiten des «Eigenen» und des «Anderen», die wiederum zu gesellschaftlicher Inklusion oder Exklusion sowie zu asymmetrischen Selbst- und Fremdbeschreibungen führen. Grenzen sind aber auch fliessend, weshalb auch immer Neudeinitionen notwendig sind. Trotzdem gehen die Mechanismen von Grenzziehungen über Homogenisierung und Komplexitätsreduktion häufig nicht hinaus.

Ausgehend von der Feststellung, dass man zwei unterschiedliche Formen von Grenzkonstruktionen für die modernen Gesellschaften des 19. und 20. Jahrhunderts unterscheiden kann, wurden diese auf den Bereich religiöser Grenzziehungen im öffentlichen Raum übertragen. Die eine basiert auf einem systemtheoretischen Ansatz (und ist am Werk von Niklas Luhmann orientiert), nach dem eine binäre Codierung innerhalb eines Teilsystems jede Seite der Grenze festlegt. Besonders wichtig für die Autoren der Einleitung sind dabei die religiöse Codierung «Immanenz/Transzendenz» und die moralische Zweitcodierung von Religion in Form von «gut/böse» und «Heil/Verdammnis». Die zweite Form der Grenzkonstruktion basiert eher auf eine Selbstzuschreibung oder «partizipative Identität» (10) und ist somit eng mit «Mechanismen der Fixierung und Essentialisierung identitärer Marker wie Kultur, Ethnizität, Sprache, aber auch Geschichte und Tradition sowie Religion» (10) verbunden. In beiden Formen sind die Grenzen zwischen religiösen und nichtreligiösen Aspekten der Gesellschaft allerdings schwer zu trennen.

Die Komplexität des Themas erfordert nach Ansicht der Herausgeberinnen und Herausgeber eine innovative Herangehensweise, die hier mit der Betrachtung von Beziehungs-, Verhältnis- und Verschränkungsgeschichte erreicht wird. Um einen Überblick über die unterschiedlichen Herangehensweisen der Beiträge innerhalb des Sammelbandes zu schaffen, wurden von den Herausgebern vier

theoretische und methodische Ebenen, die sich über längere Zeiträume erstrecken und auf thematischen Gemeinsamkeiten beruhen, eingezogen. Die ersten zwei Ebenen beziehen sich auf den verhältnis- und beziehungsgeschichtlichen Aspekt. Die erste beschreibt die Beziehungen verschiedener religiöser oder konfessioneller Gemeinschaften zueinander, die zweite die Mentalitäten innerhalb dieser Gruppen. Die dritte Ebene ist auf die diskursive Dimension fokussiert, die vierte auf die Transformation der Wirklichkeitsdeutung für die Identitätsstiftung von Gemeinschaften. Ferner teilt sich der Sammelband in vier Abschnitte: fünf Beiträge zum Thema «Grenzziehungen im Innern – Mechanismen der Abgrenzung des «Andern» im «Eigenen»»; drei zum Thema «Grenzen des Religiösen und Transformationen im Religionsbegriff»; sechs zum Thema «Grenzziehung durch Religion – Gemeinschaftsbildungen und Identitätsdiskurse»; und schliesslich drei zum Thema «Grenzerweiterungen und Verhältnisbestimmungen – Religion in Missions-, Universalisierungs- und Zivilisierungsdiskursen.»

Die der Einleitung folgenden Beiträge sind meist weniger theoriebeladen als die Einleitung, sondern zeigen durch Fallstudien, wie die Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion anhand eines konkreten Beispiels gewirkt haben. Die Beiträge beinhalten Themen wie der LSD-Trip als Pilgerfahrt (Franziska Hupfer); die Pluralisierungsprozesse im protestantischen Milieu Württembergs in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Claudius Kienzle); die Missionsbewegung und die katholische Erweckung vor 1848 (Siegfried Weichlein); und Konversion zum Islam in der Schweiz im 21. Jahrhundert (Petra Bleisch Bouzar/Susanne Leuenberger).

Eine Stärke dieses Bandes ist seine Vielfältigkeit, da er sowohl Beiträge aus der auf West-Europa bezogenen Katholizismus- und Protestantismusforschung als auch aus regionalen und transnationalen Perspektiven beinhaltet. Da die aussereuropäische Welt und, abgesehen von wenigen Ausnahmen, nicht-christliche Religionen so gut wie gar nicht vorkommen, kann das Anliegen des Bandes, «verschiedene Ansätze und Forschungsbereiche entlang einer universellen Problematik zusammenzuführen und zu systematisieren»

(9) allerdings nur schwer erreicht werden. Nichtsdestotrotz handelte es sich um einen anregenden Band, der trotz der hier wie in anderen Sammelbändern häufig anzutreffenden Heterogenität der einzelnen Beiträge interessante Schneisen und Wege in die gesellschaftlichen Grenzgebiete der Religion zieht, die für weitere Forschung inspirierend sind.

Münster

Felicity Jensz

Werner Bergmann/Ulrich Wyrwa, *Antisemitismus in Zentraleuropa. Deutschland, Österreich und die Schweiz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011 (= Geschichte kompakt, hg. von Kai Brodersen/Martin Kintzinger/Uwe Puschner/Volker Reinhardt), 144 S.

Mit dem Band «Antisemitismus in Zentraleuropa» legen die beiden renommierten Antisemitismusforscher Werner Bergmann und Ulrich Wyrwa ein überaus gründlich reflektiertes und gut strukturiertes Übersichtswerk vor, das das weitgefächerte Angebot der Reihe «Geschichte kompakt» der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft WBG wertvoll ergänzt. Das ambitionierte Ziel, den Antisemitismus in Zentraleuropa respektive in den drei Ländern Deutschland, Österreich und der Schweiz länderspezifisch und ländervergleichend zu beleuchten, ist sehr zu begrüssen. Ebenfalls zu loben ist, dass die Autoren den Untersuchungszeitraum auf die Zeitspanne vom 18. bis zum 21. Jahrhundert gelegt haben, wobei gerade dem wichtigen 19. Jahrhundert viel Raum beigemessen wird. Dies ermöglicht Entwicklungslinien des Antisemitismus nachzuzeichnen und die Frage nach Kontinuitäten, Transformationen und Brüchen aufzuwerfen.

Werner Bergmanns und Ulrich Wyrwas Überblicksdarstellung unterteilt sich in acht Kapitel. Während sich das erste der Definition von Antisemitismus und der historischen Verortung des Phänomens in gesellschaftlichen und demographischen Entwicklungen wie Urbanisierung, Verbürgerlichung, Säkularisierung, Nationalisierung usw. widmet, nehmen die restlichen Kapitel in chronologischer Folge eine Analyse der Ausprägung

der Judenfeindschaft in unterschiedlichen Perioden vor. Nach einer kurzen Diskussion der christlich geprägten Judenfeindschaft, wie sie sich seit der Antike und dann verstärkt und zudem vermischt mit nicht religiösen Feindbildern im Mittelalter und der frühen Neuzeit manifestierte, gehen die beiden Autoren ausführlich auf den Antisemitismus während des Zeitalters der Emanzipation bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges, der Phase der Formierung des modernen Antisemitismus, ein. Der Beschreibung des Antisemitismus als soziale und politische Bewegung (1879–1914) räumen die beiden Antisemitismusforscher hierbei besonderes viel Platz ein, wobei es ihnen sehr gut gelingt, einen strukturierten Überblick über die sich stetig verändernde und durch Fragmentierung geprägte Landschaft der antisemitischen Parteien zu bieten. Auf Kapitel über die Radikalisierung des Antisemitismus nach dem Ersten Weltkrieg und seiner eliminatorischen Kulmination im Nationalsozialismus folgt abschließend eine Beleuchtung von Kontinuitäten und Transformationen im Antisemitismus von der unmittelbaren Nachkriegszeit bis ins beginnende 21. Jahrhundert.

Wie setzen Werner Bergmann und Ulrich Wyrwa den Ländervergleich in ihrem Buch um, und wie viel Raum geben sie ihm? Grundsätzlich wenden die Autoren in jedem Kapitel den Blick auf alle drei untersuchten Länder und stellen sich die nicht immer einfache Frage nach Unterschieden und Gemeinsamkeiten. Im Mittelpunkt des WBG-Bandes stehen allerdings vor allem die Entwicklungen in Deutschland, was sich auch in der Chronologie der Kapiteleinteilung sowie in den Titeln niederschlägt. Recht umfangreich findet auch die Geschichte des Antisemitismus in Österreich Eingang in die Darstellung, während dem schweizerischen Beispiel deutlich am wenigsten Raum eingeräumt wird. Diese Gewichtung hat nebst der unterschiedlichen Grösse der Staaten wohl auch mit der unterschiedlichen soziopolitischen Wirkungsmächtigkeit des Antisemitismus vor allem im 20. Jahrhundert in Deutschland, Österreich und der Schweiz zu tun. Einfluss auf die Gewichtung der drei Staaten scheint auch der unterschiedliche Forschungsstand gehabt zu haben. Während ins-

besondere in Deutschland die Antisemitismusforschung bereits eine längere Tradition aufweist und zu einer kaum mehr überblickbaren Anzahl von Studien geführt hat, kann sich das Autorenduo betreffend die Schweiz lediglich auf eine sehr lückenhafte Forschung stützen, was zu Verzerrungen und Fehlern führen kann. Dies zeigt vor allem die nicht vorhandene Analyse der sogenannten Fronten, die in den 1930er Jahren in der Schweiz entstanden und sich am Nationalsozialismus oder am italienischen Faschismus orientierten. Diese rechtsextremen Organisationen, die dem Antisemitismus in der Schweiz durch ihre politische Agitation zu einer bislang ungekannten Präsenz im öffentlichen Raum verhalfen, findet im vorliegenden Buch, das der Darstellung des politischen Antisemitismus ansonsten besonders viel Platz einräumt, keine eigentliche Beachtung. Diese Lücke ist, so ist anzunehmen, der Tatsache geschuldet, dass die primär auf die 1960er und 1970er Jahre zurückgehenden Studien zum Frontismus auf die organisatorische Struktur dieser Gruppierungen fokussierten und deren radikalen Antisemitismus nur marginal thematisierten und kaum analysierten.

Abgesehen von dieser aus schweizerischer Perspektive angebrachten Kritik ist Werner Bergmann und Ulrich Wyrwa zu ihrem Band «Antisemitismus in Zentraleuropa» zu gratulieren, denn es gelingt den beiden Autoren ausgezeichnet, einen kompakt gehaltenen Überblick anzubieten, ohne dabei aber die Komplexitäten des Themas auszublenden. Mit den regelmässig integrierten Autoren- und Literaturhinweisen, den Verweisen auf unterschiedliche Forschungsansätze und den gezielt ausgewählten Quellenbeispielen ist der Band zudem sehr gut auf die definierte Zielgruppe der Studierenden, Lehrenden und historisch Interessierten ausgerichtet.

Fribourg

Thomas Metzger

Helmut Meyer/Bernhard Schneider, *Mission und Diakonie. Die Geschichte der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Zürich*, Chronos Verlag, Zürich 2011, 226 S.

Im 19. Jahrhundert, dem so genannten Jahrhundert der Vereine, formierten sich die unterschiedlichen kirchlichen Richtungen in bis dahin unbekannter Weise in Gesellschaften und Vereinen. An die aufklärerischen Sozietäten des 18. Jahrhunderts anknüpfend verbanden sich nun theologisch und religiopraktisch differente Strömungen zu agilen Zweckgemeinschaften, um neben «gewöhnlicher» kirchlicher Praxis gemeinsam spezifische Anliegen zu verwirklichen. Waren es im 18. Jahrhundert häufig patriotisch gesinnte Vereinigungen, wie etwa die Helvetische Gesellschaft gewesen, so organisierten sich seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert und dann vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunächst solche religiösen Richtungen in Gruppen, die den so genannten Erweckungsbewegungen angehörten und pietistische wie aufklärerische Traditionen aufnehmend, sich sowohl in praktischer wie theoretischer Hinsicht einer Neuformulierung vornehmlich des evangelischen Christentums verschrieben. Diese sich lokal und inhaltlich durchaus unterscheidenden internationalen religiösen Erneuerungsbewegungen verband zentral der Wille, in Zeiten widerstreitender ideologischer Deutungs- und Sinngebungsmodelle dem Christentum in individueller wie gesellschaftlicher Hinsicht wieder mehr Plausibilität und Geltung zu verschaffen. In Reaktion auf die vorwiegend als religiouseindlich denunzierte Aufklärung ging es den Erweckten, die zuweilen selbst Kinder der Aufklärung waren, um nichts weniger als um die Überwindung der Aufklärung und um eine Rechristianisierung der Gesellschaft. Oder um den alten Begriff zu verwenden, man zielte auf «Innere Mission». Sie setzte – häufig getragen von einer akuten und dynamischen Reich-Gottes-Erwartung – mannigfache missionarische und evangelisatorische Initiativen mit der erklärten Absicht frei, die einzelnen Menschen sowie die Gesellschaft zu einem spezifisch verstandenen Christentum zu führen. Die in diesem Zusammenhang entstandenen pädagogischen, missionarischen und diakonischen Einrichtungen, die

schon von den Zeitgenossen als «Reich-Gottes-Werke» bezeichnet werden konnten, etablierten zweifelsohne neue Formen von Religiosität und führten zu einer massiven Ausdifferenzierung respektive Pluralisierung des Christentums. Damit einher gingen häufig Konzentrationen und Elementarisierungen der christlichen Lehrinhalte.

In der Schweiz war Basel als Sitz der Deutschen Christentumsgesellschaft, einer zentralen Einrichtung der Erweckungsbewegung, das umstrittene Zentrum dieser Bewegung, die von dort aus international agierte. Aufgrund ihrer Bedeutung unter den Erweckten erhielt die Stadt auch den Beinamen des «Fromme Basel»: Dieser konnte allerdings auch von Seiten der theologischen Gegner voller Spott verwendet werden. Doch auch in Bern und Zürich sowie in anderen Orten der Schweiz sammelten sich zunächst «Fromme» und später auch Vertreter anderer christlicher Richtungen in Vereinen, wie etwa der theologische Freisinn.

In Zürich entstand gegen Ende der 1830er Jahre die Zürcher Evangelische Gesellschaft. Ihre Gründung ist im Wesentlichen eine Reaktion auf liberalisierende Tendenzen in Zürich, die schliesslich in die Berufung des Tübinger Theologen David Friedrich Strauß an die Zürcher Universität mündeten und den so genannten Zürich-Putsch 1839 auslösten. Ob man allerdings in diesem Zusammenhang – wie es die Verfasser der zu besprechenden Schrift tun – von Zürich als einem «laizistischen Staat» (29) sprechen kann, scheint mir historisch nicht angemessen zu sein.

Der vorliegende Band zeichnet die Geschichte der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Zürich von den Anfängen bis in die Gegenwart detailliert nach. Der Historiker Helmut Meyer stellt sich dieser Aufgabe in den ersten sieben Kapiteln. Dabei legt er seiner Darstellung archivalische Quellen sowie Interviews zugrunde. Der Publizist Bernhard Schneider führte für den zweiten Teil des Buches (Kapitel 8–13) Interviews mit heute Aktiven in der Evangelischen Gesellschaft. Diese Gespräche bündelte er thematisch und beschreibt neben heutiger Praxis auch das aktuelle Selbstverständnis der Gesellschaft. Die Bilanz (Kap. 14) ist von beiden Autoren verantwortet. Dem ansprechend gestalteten Band sind zahlreiche Abbildungen beigegeben.

Die vorliegende, überaus informative Darstellung der Geschichte der Evangelischen Gesellschaft stellt nicht nur für die Kirchengeschichte Zürichs im engeren Sinne, sondern über die Stadt- und Kantonsgeschichte hinaus einen wichtigen Beitrag dar. Die weitere Erforschung des christlichen Vereinswesens im 19. Jahrhundert bedarf solcher Detailstudien, um zukünftig in komparatistischen Studien zu präzisieren Beschreibungen dieses überaus vielfältigen Phänomens neuzeitlicher Religionsproduktivität zu kommen.

Die Lektüre des Bandes lohnt zweifelsohne. Denn dabei wird ersichtlich, in welcher Breite und Vielschichtigkeit diese Gesellschaft in Zürich tätig war. Sie verschrieb sich wie andere vergleichbare Institutionen der Aufgaben der Mission, der Diakonie und der Bildungsarbeit. Auch das Beispiel der Zürcher Gesellschaft zeigt anschaulich, wie wichtig diese frommen Vereinigungen bei der Suche nach Antworten auf die so genannte Soziale Frage waren, auch wenn ihre Antworten nicht immer überzeugen konnten. In der Geschichte der Diakonie stellen sie jedenfalls wichtige Etappen dar.

Bei aller Wertschätzung des verdienstvollen Bandes, der einer traditionellen Geschichtsschreibung verpflichtet ist und neuere methodische Ansätze ausblendet, ist abschliessend noch anzumerken, dass dieser Publikation an manchen Stellen eine grössere kritische Distanz sowie eine präzisere Begrifflichkeit gut angestanden hätte. Die inhaltlich so voluminösen, aber auch unscharfen historischen Begriffe wie «Pietismus» und «Aufklärung» hätten zudem mehr historiographische Aufmerksamkeit verdient. Insbesondere die geistesgeschichtlichen Beschreibungen geraten gelegentlich etwas zu holzschnittartig und lassen vornehmlich der Aufklärung zu wenig Gerechtigkeit widerfahren. Schliesslich fehlen eine ausreichend breite Rezeption der Fachliteratur sowie stringentere historiographische respektive methodische Überlegungen.

Greifswald

Thomas K. Kuhn

Briefwechsel Philipp Anton von Segesser (1817–1888), hg. v. **Victor Conzemius**, Bände VII–IX, Band VII: 1876–1878 (bearbeitet von Victor Conzemius unter Mitarbeit von Heidi Bossard-Borner und Susanne Köppendörfer), Band VIII: 1879–1888 (bearbeitet von Heidi Bossard-Borner), Band IX: 1827–1841, Jugendjahre (bearbeitet von Heidi Bossard-Borner unter Mitarbeit von Susanne Köppendörfer), Academic Press, Freiburg Schweiz, 2011

Das grosse Werk der Herausgabe von Segessers Briefwechsel, der mehr als 2000 Briefe umfasst, ist mit dem Erscheinen der Bände VII–IX vollendet. Am 8. Februar 2012 fand die festliche Präsentation der letzten drei Bände im Luzerner Kantonratssaal statt, an dem Orte, wo der gefeierte Staatsmann lange Jahre als Grossrat und Regierungsrat gewirkt hatte. Nachdem mehrere Anläufe nicht zum Ziel geführt hatten, brauchte es einen dynamischen Initianten Victor Conzemius, der völlig unvoreingenommen an diese Aufgabe heranging und in erstaunlich kurzer Zeit die ersten sechs Bände (I–VI, umfassend die Jahre 1841–1875) herausgab. Dann brachen Turbulenzen im schweizerischen Verlagswesen aus. Der Benziger-Verlag (Einsiedeln-Zürich) wurde 1984 von der deutschen Westermann Verlagsgruppe übernommen. In den Neunzigerjahren war sie nicht mehr daran interessiert, die Edition weiterzuführen. Ein Ausweg wurde mit dem Freiburger Universitätsverlag gefunden, der später in die Academic Press überging.

Nach langem Zureden konnte sich der Herausgeber unter der tatkräftigen Mitarbeit von Frau Bossard-Borner wieder entschliessen, das Werk fertig zu erstellen. Zudem gelang es, die Jugendbriefe Segessers aus den Jahren 1827–1841 in das Gesamtwerk (Bd. IX) zu integrieren. Diese Jugendbriefe hatten bei Editionsbeginn noch nicht zur Verfügung gestanden.

Jetzt ist das Werk zu einem guten Ende gelangt. Drei Staatsarchivare Dr. Fritz Glässer, Dr. Anton Gössi und seit 2007 Dr. Jürg Schmutz waren dem Unternehmen treue Helfer und Begleiter.

Der VII. Band, der die Jahre 1876–1878 umfasst, schildert den Kampf Segessers für

die römisch-katholische Kirche, die im Kulturmampf schärfsten Angriffen ausgesetzt war. Die Schweizer Katholiken wurden als Bürger 2. Klasse betrachtet und von den Radikalen dementsprechend behandelt. Segesser versuchte als erfahrener Politiker, den Kanton Luzern geschickt durch die heftigen Wogen des Kulturmampfes zu steuern und einen gemässigten Kurs zu fahren, allen widrigen Winden zum Trotz. Sowohl die extremen Kreise seiner eigenen Partei wie auch die scharfmacherischen Liberalen und insbesondere die christkatholische Bewegung auf der anderen Seite machten ihm Schwierigkeiten. Dazu hatte Segesser intensiv über die eigene Kirche nachgedacht und war zu einer eigenständigen Haltung gelangt. Im römisch geprägten Ultramontanismus samt dem Unfehlbarkeitsdogma auf dem Ersten Vatikanum sah er Gefahren, denen es zu wehren galt. Seine ernsthaften Bedenken drückte er unter anderem in seiner Schrift *Der Kulturmampf* aus. Solange diese Publikation nur auf Deutsch veröffentlicht wurde, löste sie kein grosses Echo aus. Kaum war die Schrift durch eine belgische Hofdame ins Französische übersetzt worden, stach sie französischen und belgischen Ultramontanen in die Nase und rief auch freiburgische Heisssporne auf den Plan. Die Schrift wurde auf den Index gesetzt. Es brauchte massive Interventionen gemässiger Luzerner Kreise, um die drohende Publikation zu verhindern. Denn eine solche Veröffentlichung hätte Segesser beim katholischen Luzerner Volk unmöglich gemacht. Ein sofortiger Rückzug aus dem öffentlichen Leben als Nationalrat in Bern wie aus dem Regierungamt in Luzern wäre die Folge gewesen. Die massiven Interventionen in Rom hatten Erfolg. Die Indizierung erfolgte zwar, wurde aber nicht publiziert.

Im VIII. Band sind die Bemühungen Segessers um eine Lösung der total verfahrenen Solothurner Bistumsangelegenheit zu verfolgen. Seitdem 1873 die fünf radikalen Diözesanstände Bischof Lachat abgesetzt hatten, war das Bistum faktisch auf die zwei Kantone Luzern und Zug reduziert. Diese heikle Situation bewog die Luzerner Regierung, ihren kirchenpolitischen Experten Segesser zu beauftragen, einen Vorstoss bei der Diözesankonferenz zu unternehmen. Am 11. März 1878, drei Wochen nach der Wahl Leos

XIII., schlug Luzern vor, das Gremium solle die Initiative ergreifen und sich um die Beilegung des Konfliktes bemühen. Die Kommission knüpfte auch Kontakte zum Bundesrat, dieser sondierte in Rom, und der Vatikan signalisierte Verhandlungsbereitschaft. Aber der Zeitpunkt für eine Lösung war noch nicht reif. Erst ein zweiter Anlauf, bei dem die Tessiner Verhältnisse in den Lösungsversuch miteinbezogen wurden, führte 1884 zum Erfolg. Bischof Lachat wechselte als Apostolischer Administrator in den Kanton Tessin, während Domprobst Friedrich Fiala Lachats Nachfolger in Solothurn wurde.

Zwei weitere kirchenpolitische Streitigkeiten beschäftigten Segesser in jenen Jahren: die Lehrschwesternfrage und der Luzerner Mariahilfkonflikt. Bei der Lehrschwesternangelegenheit ging es um die Frage, ob die Unterrichtstätigkeit der katholischen Lehrschwestern mit der Vorschrift der Bundesverfassung, dass an öffentlichen Schulen die Glaubens- und Gewissensfreiheit zu gelten habe, kompatibel sei. Die aufblühenden Kongregationen von Menzingen und Ingenbohl, beides Gründungen von P. Theodosius Florentini, versorgten bald hunderte von Schulen in den katholischen Bergkantonen mit einer wachsenden Zahl von Lehrschwestern. Segesser war als Ratgeber der Menzinger Generaloberin Salesia Strickler und als politischer Vertreter des Schweizer Katholizismus in die Angelegenheit involviert. Er versuchte, die heikle Angelegenheit dadurch zu entschärfen, dass eine vom Kanton Zug angeregte gemeinsame Eingabe der katholisch-konservativen Stände von der Luzerner Regierung nicht unterstützt wurde. Dank hinhaltender Taktik Segessers gelang es, die Behandlung der Frage hinauszuzögern, bis der Abstimmungskampf um die «Schulvogtfra-ge» den Radikalen eine massive Niederlage in der Volksabstimmung brachte (1882) und die Frage gegenstandslos wurde.

Der Mariahilfkonflikt war letztlich ein luzernisches Problem. Ausgangspunkt des jahrelangen Streites war der Wunsch der Luzerner Christkatholiken, die Mariahilfkirche, die ehemalige Klosterkirche der Ursulinen, im Simultangebrauch für ihre Gottesdienste zu benutzen. Letztlich ging es um die brisante Frage nach dem Stellenwert der christkatholischen Gemeinschaft in Luzern. Die Christka-

tholiken wollten unbedingt den Anspruch vertreten, dass sie die wahre katholische Kirche verkörpern, während die Luzerner Regierung, d.h. Segesser diese Frage ein für allemal liquidieren wollte, indem die Christkatholiken mit einer Summe von Fr. 25'000 bis 30'000 abgegolten werden sollten. Die Auseinandersetzungen dauerten bis 1890, als die Christkatholiken, ermüdet von den Streitigkeiten, kapitulierten und beschlossen, aus eigenen Kräften eine Kirche zu bauen.

Die Frage der Alpendurchbohrung beschäftigte Segesser sehr stark. Das Gotthardbahnprojekt lehnte er schon 1870 ab. 1875 geriet das Unternehmen in eine kritische Phase. Segesser wollte damals die Nachfinanzierung durch ein Nein zur Gotthardsubvention verhindern und hoffte dadurch, «das freisinnige System in seiner Verknüpfung von ökonomischer und politischer Herrschaft zu treffen». Mit der Gotthardbahn könnte die Schweiz in eine verhängnisvolle Abhängigkeit vom Ausland (Deutschland und Italien) geraten. Als die Gotthardsubvention auch von seiner eigenen Partei unterstützt wurde, fühlte sich Segesser verraten und wollte der Politik den Rücken kehren. Schliesslich liess er vom Groll ab und arbeitete wieder loyal mit den Konservativen zusammen. Gegen Ende seines Lebens setzte sich Segesser intensiv mit Alter, Krankheit und Sterben auseinander. Der Tod trat am 30. Juni 1888 ein.

Was bleibt vom Wirken Segessers? Wohl niemand hat das besser ausgedrückt als sein langjähriger Brieffreund, Pfarrer Josef Ignaz von Ah, der im 19. Jahrhundert weiterum bekannte «Weltüberblick» im Nidwaldner Volksblatt. Segesser hatte wieder einmal in einem Anflug von Pessimismus seine eigenen Verdienste gering eingeschätzt: «In meinem Wirken ist nicht viel Dauerndes herausgekommen. Bremsen konnte ich, aber unserm kleinen Wagen eine andere Richtung zu geben, vermochte ich nicht, es scheint mir, Alles mehr oder weniger in die Brüche zu gehen.» (Segesser an von Ah, 11. Januar 1888, Briefwechsel VIII, 419). Der priesterliche Brieffreund stellte alles wieder ins richtige Lot: «Wenn Sie sich beklagen, Sie haben nichts bewirkt oder wenig erreicht, so sind Sie doch – gestatten Sie mir den Ausdruck – etwas sehr unbescheiden; wenn Sie nichts ge-

wirkt oder erreicht, wer soll sich denn dessen rühmen dürfen? Nahezu ein halbes Jahrhundert haben Sie dem Volk des Kantons Luzern und der konservativen Partei der ganzen Schweiz den Weg gewiesen und das Siegel Ihres Geistes aufgedrückt ... der grösste Erfolg Ihrer Politik liegt darin, dass wir Katholiken und Conservativen überhaupt noch da stehen, wir, – die mindren an Zahl, an Geld, an Industrie, an «Geist» und Einfluss. Die Geschichte währt noch lange genug, um Ihnen Recht zu geben und einen Dank zu erstatten, den die Mitwelt zu sehr gespart.» (Von Ah an Segesser, 6. April 1888, Briefwechsel VIII, 426).

Mit diesen wenigen Worten ist alles gesagt, was es zu Philipp Anton Segessers Bedeutung zu sagen gibt. Und das ist nicht wenig.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Donatus Düsterhaus, *Die Revolution als Schwester des Krieges. Deutungen und Wahrnehmungen von Lutheranern im Elsass in der Zeit der Französischen Revolution und des Napoleonischen Empires (1789–1815)*, Münster, Aschendorff Verlag, 2011, 316 S. – **Eric Godel**, *Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798–1803). Kriegserfahrungen und Religion im Spannungsfeld von Nation und Region*, Münster, Aschendorff Verlag, 2011, 408 S. – **Laure Ognois**, *Die Pfarrer und der Umbruch. Reformierte Wahrnehmung und Deutung von Krieg und Nation in der Waadt und in Zürich während der Helvetik (1798–1803)*, Münster, Aschendorff Verlag, 2009, 210 S.

Die Französische Revolution und die darauf folgenden europäischen Kriege wurden von Zeitgenossen sehr früh als tiefgreifende Zäsuren, als Epochewenden beschrieben. Gerade für die Kirchen als Institutionen bildeten sie teilweise traumatische Einschnitte. Dass sich aber aus religionshistorischer Perspektive der Blick auf Kontinuitäten lohnt, zeigen die drei Studien von Donatus Düsterhaus, Eric Godel und Laure Ognois. Sie nähern sich der Umbruchs- und Kriegszeit um 1800 aus einer erfahrungsgeschichtlich orientierten

Perspektive an und fragen insbesondere nach der Persistenz religiöser Deutungs- und Sinnstiftungsangebote. Die Dissertationen entstanden im Rahmen des Tübinger Sonderforschungsbereichs 437 «Kriegserfahrung – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit» und wurden von Prof. Dr. Anton Schindling betreut. Mit dem Elsass, Zürich und der Waadt sowie der Region Zentralschweiz decken sie vier konfessionell, sprachlich und politisch unterschiedlich strukturierte Erfahrungsräume ab, die auch in unterschiedlicher Weise von Revolution und Krieg betroffen waren. In der Zusammenschau ergeben sich damit interessante Vergleichsmöglichkeiten, die eine Sammelrezension nahe legen.

Die Studie von *Donatus Düsterhaus* umfasst mit den Jahren 1789–1815 den längsten Zeitraum und untersucht mit den Lutheranern im Elsass eine religiöse Minderheit, die in einer ersten Phase von den Reformen der Nationalversammlung von 1789 zweifellos profitierte. Vor der Revolution waren für Nichtkatholiken zahlreiche Ämter nicht oder nur beschränkt zugänglich gewesen, nun stellten die Lutheraner mit Friedrich de Dietrich den ersten gewählten Bürgermeister von Strassburg. Die Religionsfreiheit löste das bisher geltende Simultaneum ab, welches in der Praxis mit Nachteilen für die Lutheraner verbunden gewesen war. Auch blieben die Lutheraner im Gegensatz zu den Katholiken von den nachrevolutionären Säkularisationen verschont. Vor diesem Hintergrund erstaunt wenig, dass sich der Grossteil der Prediger und Pastoren für die neue Ordnung engagierte und die neue Verfassung teilweise mit der Vorsehung in Verbindung brachte. Ein überkonfessionell ausgerichteter und sakralisierter Patriotismus, welcher der Religion gerade im Hinblick auf die Erhaltung von Ordnung, Einheit und Bürgersinn in einer turbulenten Zeit eine entscheiden Rolle zuerkannte, kann nach Düsterhaus als dominant eingestuft werden. Der Eid auf die Verfassung von 1791 bereitete den Lutheranern keine Probleme. Erst die Radikalisierung der Revolution veränderte die Situation. Die Schilderung der Dechristianisierungspolitik im Raum Elsass, vielleicht am besten versinnbildlicht durch die vier Meter hohe rote Mütze aus Blech, die auf der Spitze des Strassburger Münsterturms angebracht wur-

de, gehört zu den eindringlichsten Teilen der Studie. In den wenigen noch erlaubten Predigten dominierte das Motiv der Prüfung, in der Rückschau dann vor allem jenes der göttlichen Vorsehung. Die «Terreur», so diese Lesart, erhielt ihren Sinn als Ansporn zu mehr Gottvertrauen und Gottesfurcht.

Die weitgehend chronologisch aufgebaute Studie von Düsterhaus thematisiert in der Folge die Haltung der elsässischen Lutheraner im Kontext des einsetzenden Napoleonkults. Der neue Herrscher wurde vielfach bereits vor den staatlich verordneten Feierlichkeiten zum Werkzeug der Vorsehung und Friedensstifter der Menschheit stilisiert. Die Organischen Artikel von 1802 führten zu einer Hierarchisierung und zugleich Zentralisierung der lutherischen Kirche im Elsass und kappten die noch verbliebenen Bindungen zum Alten Reich. Vor allem aber legten sie die Basis für eine stärkere staatliche Kontrolle und Instrumentalisierung der Kirchen. Das Kultusministerium in Paris griff in der Folge mit Rundpredigten und der Verordnung von Gedenkfeiern massiv in das Predigtwesen ein. Düsterhaus hebt hervor, dass diese Eingriffe nur sehr begrenzt auf Widerstand stiessen und erklärt diesen Umstand nicht zuletzt mit dem lutherischen Staatsverständnis, welches die Akzeptanz dieser staatlichen Instrumentalisierung gefördert habe.

Die Studie von *Laure Ognois* zur Geistlichkeit in den reformierten Regionen Waadt und Zürich beschränkt sich zeitlich auf die Jahre der Helvetik (1798–1803). Das Waadtland, bis 1798 bernisches Untertanengebiet, wurde in dieser Zeit als Kanton Léman in den helvetischen Einheitsstaat integriert und verbuchte damit einen Souveränitätsgewinn. Im Falle Zürichs bedeutete die Helvetik in erster Linie einen deutlichen Machtverlust des städtischen Patriziats im Vergleich zur Landschaft. Der Aufbau der Studie orientiert sich an drei von Ognois unterschiedenen Wahrnehmungskategorien: einer konterrevolutionären und einer pro-revolutionären für die Waadt und einer in Zürich dominierenden gemässigt-liberalen. Entlang dieser Kategorien analysiert die Autorin in einem ersten Teil die Kriegsdeutungen der untersuchten Pfarrer und in einem zweiten Teil die korrespondierenden Nationalverständnisse sowie die jeweiligen Feind-, Freund- und Selbstbilder.

Im Folgenden soll nur kurz auf die Ergebnisse zur Waadt eingegangen werden, in welcher Revolution und Krieg die Geistlichkeit spalteten. Berntreue und damit konterrevolutionäre Pfarrer hoben die französische Fremdherrschaft als wesentliches Kennzeichen des Umbruchs hervor und deuteten diese vornehmlich als göttliches Strafgericht und Vorbote der Apokalypse und des Weltgerichts. Die Franzosen erschienen in Predigten als Vernichter der Kirche, barbarische Eroberer, Napoleon seinerseits als apokalyptische Gestalt. Die Mehrheit der untersuchten Waadtländer Pfarrer hingegen vermittelte ein Bild der Grande Nation als fürsorglicher grosser Bruder, welcher sich für die Eidgenossen einzusetzte und die Befreiung der Waadtländer vom Joch der mit Ägyptern verglichenen Berner unterstützte. Die pro-revolutionären Pfarrer agierten als Vermittler eines sakralisierten waadtändischen und helvetischen Patriotismus und rechtfertigten die waadtändische Revolution, das Ende der Untertanenschaft und die Abschaffung von Privilegien als Rückkehr zur göttlichen Ordnung auf Erden, nach der alle Menschen Brüder und gleich vor dem Herrn seien. Das demokratische, republikanische Modell der Helvetischen Republik deuteten sie im Anschluss an die calvinistische Tradition als Wiederbelebung des biblischen Modells der Republik von Jerusalem. Gerade diese stark religiöse Aufladung pro-revolutionärer Revolutions- und Kriegsdeutungen, die nicht nur die neue Ordnung legitimierten, sondern vor allem auch auf die Notwendigkeit religiöser Fundamente für die neue Republik hinwiesen, sind mitunter die interessantesten Stellen des Buches.

Die Studie von *Eric Godel* schliesslich konzentriert sich auf die Zentralschweiz und damit auf eine konfessionell homogene, sozio-ökonomisch und politisch-institutionell jedoch durchaus heterogene Region. Besonders hervorzuheben ist dabei das Spannungsverhältnis zwischen einem patrizisch geprägten Stadtstaat (Luzern) und den ländlichen Landsgemeindekantonen, die zum Zentrum des antihelvetischen Widerstands wurden und dementsprechend stark von den Auswirkungen der Revolutionskriege betroffen waren.

Godel differenziert grob zwischen einer pro-helvetischen Deutung der Umbrüche als

unergründlichen Ratschluss Gottes und den damit implizierten Haltungen: Passivität und Gehorsam gegenüber den neuen Obrigkeit – eine Deutung, welche sich vor allem auf die Stadt Luzern beschränkte – und antihelvetischen Deutungen, die auf der Landschaft und hier insbesondere in den Landsgemeindekantonen dominierten und das Motiv des Strafgerichts favorisierten. Ein besonderes Augenmerk richtet Godel auf die Kapuziner, welche innerhalb der Gruppe der antihelvetischen Geistlichen eine zentrale Stellung einnahmen. Die bereits vor der Helvetik bestehende, sich gegen die aufgeklärten Kirchenreformen richtende Allianz zwischen Landbevölkerung und romtreuem Klerus mit den Kapuzinern an der Spitze wurde im Zuge des Widerstands gegen den helvetischen Einheitsstaat gestärkt.

Zwei Punkte sind bei der Studie von Godel speziell hervorzuheben. Erstens gelingt es dem Autor auf der Basis eines sehr breiten Quellenkorpus, der insbesondere auch die zahlreich vorhandenen «Stimmungsberichte» der helvetischen Beamten umfasst, auch solche Wahrnehmungsmuster aufzuzeigen und zu analysieren, welche in Predigten und Selbstzeugnissen von Geistlichen nicht auftauchen, in den unteren Gesellschaftsschichten aber sehr wohl eine bedeutende Rolle spielten und von Geistlichen, hier insbesondere den Kapuzinern, geduldet oder auch gefördert wurden. Angesprochen sind damit vor allem millenaristische und chiliastische Deutungen der Helvetik. Zweitens zeigt die Studie die Virulenz konfessionalisierter Feindbilder auch in einer durchwegs homogen-katholischen Region. Ein Grossteil der ländlich-bäuerlichen und unterbürgerlichen Gesellschaftsschichten, aber auch Teile der konservativen Geistlichkeit grenzten jene Katholiken, die sich für die Helvetische Republik aussprachen, als «Ketzer» und «Häretiker» aus. Godel zeigt auf, wie diese «konfessionelle Stigmatisierung des inneren Feindes» mit stark konfessionell aufgeladenen Vaterlandsvorstellungen aus der Zeit der Glaubenskriege zusammenhingen, welche in der Umbruchszeit um 1800 breit mobilisiert werden konnten. Mit der anschliessenden präzisen Aufschlüsselung der zeitgenössischen Vaterlandsvorstellungen und der Analyse der

verschiedenen Freiheitskonzepte leistet Go-del einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis der antihelvetischen Widerstände, aber auch der religiösen Dimension pro-helvetischer Fortschritts- und Einheitsvorstellungen.

Die drei Einzelstudien leisten einen je eigenen Beitrag zur Analyse religiöser Deutungsmuster zur Sinnstiftung in einer Zeit des Umbruchs in den jeweiligen Regionen. Darüber hinaus und in der Zusammenschau vermitteln sie das Bild äusserst binnendifferenzierter, stark regional inkulturerter religiöser und konfessioneller Deutungskulturen um 1800. Revolution, Krieg und Nation wurde auf pro- wie aus gegenrevolutionärer Seite in heilsgeschichtliche Narrative eingebettet und dadurch legitimiert oder delegitimiert. Dies verdeutlicht, wie wenig ein undifferenziertes Gegensatzmodell von säkularem Revolutionsnationalismus und kirchlich-religiösem Widerstand den zeitgenössischen Umbruchswahrnehmung gerecht wird.

Fribourg/Mainz

David Luginbühl

Volker Speth, *Katholische Aufklärung und Ultramontanismus, Religionspolizey und Kultfreiheit, Volkseigensinn und Volksfrömmigkeitsformierung. Das rheinische Wallfahrtswesen von 1826 bis 1870. Teil 2: Die staatliche Wallfahrtspolizey im nördlichen Rheinland*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2011 (= Europäische Wallfahrtsstudien 8), 352 S.

Wallfahren war im 19. Jahrhundert nicht nur ein Akt persönlicher oder gemeinschaftlicher Frömmigkeit, sondern auch ein Politikum. Die reformatorische Kritik am katholischen Wallfahrtswesen aufgreifend, hatte sich der aufgeklärte Staat des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts die Unterbindung organisierter Prozessionen auf die Fahne geschrieben. In der Tendenz unterschieden sich dabei die staatskirchlichen Regierungen der vorrevolutionären Zeit wenig von der Regulierungsfreude der preußischen Zeit. Und sie fanden für ihre Politik der «Religionspolizey» die Unterstützung der aufgeklärten Bischöfe und ihrer Behörden.

Dieser Befund wird von Volker Speth seit seiner Bonner Dissertation von 2008 (Vgl.

Volker Speth, *Katholische Aufklärung, Volksfrömmigkeit und Religionspolicey. Das rheinische Wallfahrtswesen von 1816 bis 1826 und die Entstehungsgeschichte des Wallfahrtsverbots von 1826* [Europäische Wallfahrtsstudien 5], Frankfurt 2008.) in Quelleneditionen und -studien für das preußische Rheinland bestätigt. Ausgangspunkt ist für ihn das Wallfahrtsverbot, das der Kölner Erzbischof Spiegel in einem Hirtenbrief vom 12. Mai 1826 für seine Erzdiözese erliess und das vom Oberpräsidenten der Rheinprovinz in einer Verordnung vom 5. Juni 1826 für den staatlichen Bereich übernommen wurde. In einer ersten Studie hatte Speth die Auswirkungen dieser kirchlich-staatlichen Regelung für das Erzbistum Köln in den Blick genommen. (Vgl. Volker Speth, *Katholische Aufklärung und Ultramontanismus, Religionspolizey und Kultfreiheit, Volkseigensinn und Volksfrömmigkeitsformierung. Das rheinische Wallfahrtswesen von 1826 bis 1870. Teil 1: Die kirchliche Wallfahrtspolitik im Erzbistum Köln* [Europäische Wallfahrtsstudien 7], Frankfurt 2010). Das zu besprechende Buch setzt diese Untersuchung für den Bereich der nördlichen Rheinlande fort.

Speth verwendet den Begriff «Polizey» in der Bedeutung von «staatlicher Obsorge über die innere Ordnung» (3). Dazu gehörte auch die beanspruchte Zuständigkeit für die öffentliche Ausübung von Religion. Der Spiegel'sche Hirtenbrief untersagte mehrtägige und die Grenzen der Diözese überschreitende Wallfahrtszüge, was der Münsteraner Bischof Caspar Max Droste zu Vischering durch das Verbot von Tageswallfahrten ohne Begleitung eines bischöflich autorisierten Geistlichen noch verschärfte. Die staatliche Seite hatte mit der gewährten oder verweigerten Ausstellung von Reisepässen oder Legitimationskarten ein zusätzliches Druckmittel in der Hand.

In mehreren zeitlichen Durchgängen stellt Speth die Entwicklung der Wallfahrten vor allem nach Kevelaer zwischen 1826 und 1870 dar, wobei das Schwergewicht auf dem ersten Jahrzehnt des Untersuchungszeitraums liegt. Dabei zitiert er in den Fussnoten ausführlich aus den staatlichen und – in geringerem Mass – kirchlichen Akten, so dass ein anschauliches Bild der Ereignisse und Reaktionen darauf entsteht. Diese Anmerkungen

machen das Buch zu einer wertvollen Quellensammlung.

Während der Regierungszeit Erzbischof Spiegels führte das enge Zusammenwirken kirchlicher und staatlicher Behörden zu einem deutlichen Rückgang der Wallfahrten. Speth kann feststellen, dass «die Repressionskooperation von Kirche und modernem Anstaltsstaat» die feierlichen Wallfahrtszüge um 1830 «weitgehend zum Erliegen gebracht» habe (22). Umso häufiger finden sich in den Akten Hinweise auf private Initiativen von Wallfahrten ohne Begleitung von Priestern, die vor allem ab 1834 wieder einsetzten. Die lokalen Polizeibehörden standen oft machtlos vor den Pilgern, weil sie mit den wenigen Polizisten gegen eine Überzahl von Gläubigen keine Gewaltmassnahmen erfolgversprechend anwenden konnten. So blieb es meistens bei der Vernehmung der Brudermäster und Ermahnungen, die sich in den Protokollen und der Korrespondenz mit den Landräten aber ausführlich niederschlugen.

Spiegels Nachfolger, Clemens August Droste-Vischering, verfocht eine andere Linie. Er genehmigte Anträge zu mehrtägigen Wallfahrten, sofern sich ein Geistlicher daran beteiligte. Ab 1837 nahmen die Wallfahrten nun wieder zu, was besonders die Behörden in Stadt und Landkreis Neuss kritisch beobachteten. Die Kooperation zwischen Kirche und Staat wurde durch Droste-Vischering aufgekündigt. Für die Wallfahrtssaison 1838 war allerdings wieder die alte Situation hergestellt, weil der nach der Verhaftung Droste-Vischerings amtierende Generalvikar Hüsgen die Einhaltung des Wallfahrtshirtenbriefs von 1826 einforderte. Doch das Kultusministerium bemühte sich sukzessive um eine Entspannung der Situation und wies die untergeordneten Behörden zu einem behutsamen Vorgehen an. Das allerdings implizierte eine Aufforderung «zur stillschweigenden Duldung des Normverstosses ungeachtet der theoretischen Aufrechterhaltung der Norm» (193). Diese veränderte Verwaltungspraxis diente der Deeskalierung im Zusammenhang der Beilegung des Kölner Kirchenstreits. Sie wurde von den lokalen Behörden nur zögernd umgesetzt. Dennoch wurden ab 1840 zunehmende Wallfahrerzahlen registriert.

Das zweihundertjährige Jubiläum der Kevelaer-Wallfahrt im Jahr 1842 brachte dann das endgültige Ende der Kooperation von Staat und Kirche zur Verhinderung von Pilgerzügen. Der zuständige Bischof von Münster zeigte die geplanten Jubiläumsfeierlichkeiten der Regierung in Düsseldorf lediglich an, ohne um Erlaubnis zu bitten. Die Düsseldorfer Regierung ihrerseits wies die lokalen Behörden an, für Ruhe und Ordnung zu sorgen. Die zwei Jahre später stattfindende Wallfahrt zum Heiligen Rock nach Trier war die Nagelprobe, ob die neue staatliche Wallfahrtspolitik funktionierte.

Der Schilderung der Entwicklung staatlicher Wallfahrtspolitik folgt bei Speth ein zweiter Teil, in dem einzelne Aspekte von Wallfahrten und die staatliche Reaktion darauf für den Untersuchungszeitraum analysiert werden, wie ausländische Wallfahrten, Störungen des evangelischen Gottesdienstes durch vorbeiziehende Pilger, das Prozessionswesen, die Begleitung durch Militär und Bürgergarden sowie das Verhalten bei Sakramentsprozessionen.

Volker Speth hat eine für weitere Untersuchungen der Frömmigkeitsgeschichte und des Staat-Kirche-Verhältnisses im 19. Jahrhundert wichtige Studie mit einem wertvollen Quellenbestand vorgelegt. Störend wirken bisweilen der geschraubte Sprachstil und die Vorliebe des Autors für «Wortungstüme», wie sie bereits im Buchtitel aufscheinen. Der Zusammenhang mit der katholischen Aufklärung wird nachvollziehbar hergestellt. Hingegen wird dem Ultramontanismus-Konzept kaum Raum gewidmet. Dazu hätte Speth die weitere Entwicklung über die 1848er-Revolution bis zum Ersten Vatikanum verfolgen müssen. Es bleibt zu hoffen, dass er diesen Zeitraum in weiteren Teilländern seines Projekts zum rheinischen Wallfahrtswesen behandeln wird.

Vallendar

Joachim Schmiedl

Christin Pschichholz, *Zwischen Diaspora, Diakonie und deutscher Orientpolitik. Deutsche evangelische Gemeinden in Istanbul und Kleinasien in osmanischer Zeit*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer 2011, 288 S.

Die Geschichte und Gegenwart von Christen im Osmanischen Reich wie der Türkischen Republik ist ein spannungsgeladenes Thema. Die Brisanz wird durch die in der Türkei eher nationalistisch geprägte Debatte über die Missionsbewegungen des 19. Jahrhunderts noch verstärkt. Die Kieler Historikerin Christin Pschichholz zeichnet in ihrer Dissertation über die deutschen evangelischen Gemeinden in Istanbul und Kleinasien ein differenziertes Bild, das der komplexen Realität in ihren vielen Facetten gerecht wird. Sie nimmt den Leser mit auf eine spannende «Zeitreise» in das Osmanische Reich zwischen 1843 und 1918. Wer waren und welche Motive hatten deutschsprachige Migranten? Welche kirchlichen Konturen entwickelten sich im osmanischen Umfeld? Welchen Einfluss übten die Auslandsdiasporafürsorge und die deutsche Aussenpolitik auf die Gemeindearbeit aus? Und wie positionierten sich die Pastoren hinsichtlich der innenpolitischen Konflikte und besonders der christlichen Bevölkerung im Osmanischen Reich?

Ging die bisherige Forschung eher von einer Monokulturalität der deutschen Migranten in Istanbul aus, so kann Pschichholz dies anhand von Kirchenbüchern und Korrespondenzen deutscher Pfarrer widerlegen. Deutsche Migranten waren meist Einzeleinwanderer ganz unterschiedlicher geographischer Herkunft. Während Handwerker oft durch wirtschaftliche Not in die Hafenstädte getrieben wurden, zog die kommerzielle Attraktivität der ägäischen Metropolen die Kaufleute an. Die Hafenstädte Istanbul und Izmir dienten daher nicht nur als Durchgangsstation, sondern auch als dauerhafter Sitz vieler Migranten. Entgegen gängiger Lehrmeinung integrierten sich die Einwanderer in das heterogene gesellschaftliche Umfeld. Das vielschichtige Eingliederungsrepertoire verlief dabei nicht entlang konfessioneller oder ethnischer Grenzen, sondern vielmehr entlang beruflicher Positionen. Diese These ist gerade auch im Vergleich zur Situation in der Levante bemerkenswert, wo deutsche (christliche) Mi-

granten zwar auch aus religiösen und beruflichen Gründen einwanderten, sich aber eher in Kolonien organisierten bzw. separierten statt sich in die neuen Gesellschaften zu integrieren.

Die ersten Gemeindegründungen in Izmir und Istanbul waren informeller Art. In Istanbul schlossen sich deutsche Protestanten zu Beginn des 19. Jahrhunderts den schwedischen und holländischen evangelischen Gottesdiensten an, bis sie 1843 zusammen mit französischen Protestanten eine eigene Gemeinde gegründeten. Nach dem Vorbild der Inneren Mission wurden zugleich ein Wohltätigkeits- und ein Schulverein gegründet, die wiederum die Organisation eines eigenen Krankenhauses übernahmen. Einige Jahre war bereits Ähnliches in Izmir geschehen, als 1759 der erste Geistliche von Halle über Augsburg nach Izmir entsandt wurde. Mit dem Bau der anatolischen Eisenbahntrasse sahen sich die Gemeindepastoren in Istanbul und Izmir auch mit der Aufgabe betraut, in anderen Städten, wie beispielsweise Edirne, Trabzon oder Bursa deutschsprachige Protestanten zu betreuen. Die kirchensoziologische Studie von Pschichholz fördert dabei grosse Unterschiede in der Zusammensetzung der einzelnen Gemeinden je nach geographischer Lage zu Tage. Die Gemeinden entlang der Bahntrasse sind durch Arbeiter und deutsche Beamte vor Ort gekennzeichnet. Istanbul bot parallel zur Einrichtung der Deutschen Botschaft eine höhere Diversifikation in deutsche Ärzte, Kaufleute, Juristen, Lehrer und Handwerker. Dennoch konnten eine gemeinsame Gemeinde und der Aufbau von Gemeindeinstitutionen nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich bei den Gemeinden um Gruppierungen ohne festen Zusammenhalt handelte.

Fragen nach der Leitung und Kontrolle der christlichen Vereine führten zu Verbindungen mit heimatlichen Einrichtungen der Diasporafürsorge, wie den Anstalten der Kaiserswerther Diakonie, dem Zentralausschuss für Innere Mission und dem Gustav-Adolf-Verein. Die Verbindung von sozialer Arbeit mit volksmissionarischen Ansprüchen lebte in der Auslandsdiasporafürsorge fort, wurde jedoch erweitert, indem das Konzept einer inneren und nationalen Kolonisation mit kirchlicher sozialer Arbeit einherging.

Preußische Gesandte betrachteten Kirchgemeinden als eine Möglichkeit, kirchliche Aktivitäten mit wirtschaftlichen Interessen zu verbinden. Die Stärkung kirchlicher Institutionen zielte auf eine informelle Expansion ab. Übergeordnetes Ziel war es, eine auf das Deutsche Reich gerichtete wirtschaftliche Abhängigkeit des Osmanischen Reiches zu erreichen. Auch den Argumentationen des Gustav-Adolf-Vereins und der Leitung der Kaiserwerther Anstalten lagen ähnliche Motive zu Grunde, auch wenn hier die Auslandsgemeinden als Ausgangspunkt evangelischer Missionsarbeit angesehen wurden, was allerdings im Osmanischen Reich mit gravierenden Problemen verbunden war.

Diese Motive konvergierten bei den entsandten Pastoren zu komplexen Handlungsmotiven, in denen evangelische Auslandsfürsorge, Mission und koloniale Phantasien ineinander griffen. Seelsorge und Fürsorge für arme Migranten waren wichtige Motive der Geistlichen. Die europäischen Grossmächte versuchten, durch die Protektion einheimischer Christen innerhalb des Osmanischen Reiches Fuss zu fassen. Das war kein leichtes Unterfangen bei der überschaubaren Zahl der Christen und eines Konkurrenzkampfes zwischen den europäischen Protektoren um die Christen. Deshalb mussten die Pastoren oftmals überhaupt erst ein (deutsches) protestantisches Klientel «erschaffen», das es zu beschützen galt. Gerade das ausgeprägte konfessionelle und nationale Konkurrenzdenken der europäischen Grossmächte förderte den Aufbau kirchlicher Einrichtungen. Durch die Verschränkung kirchlicher und politischer Interessen innerhalb der Diasporafürsorge wurden die Auslandsgemeinden informell (und zum Teil auch formell) zu Boten auswärtiger Kulturpolitik. Erst seit den 1890er Jahren wurde unter Bismarck eine staatliche Unterstützung der kirchlichen Aktivitäten vermieden, um das europäische Gleichgewicht nicht zu gefährden. Hinsichtlich der Armenier war das Verhältnis evangelischer Pastoren einerseits geprägt von der Faszination und Hinwendung zu einem der ältesten Christenvölker, andererseits herrschte eine teils rassistisch, stigmatisierende Deklassierung der armenischen Bevölkerung. Die protestantische Staatsloyalität begrenzte die Solidarität

der Geistlichen mit der armenischen Bevölkerung stark.

Mit dieser kirchensoziologischen Arbeit ergänzt Pschichholz ein wichtiges Kapitel protestantischer Missionsgeschichtsschreibung. Obwohl die Autorin ausschliesslich deutsche staatliche und kirchliche Quellen sowie die Berichte der Pastoren nutzt, bewahrt sie sich den Blick über nationale Kategorien hinaus. Natürlich wären zusätzliche osmanische, griechische und armenische Quellen eine Bereicherung. Sicherlich ist es auch auf die Begrenzung des Themas zurückzuführen, dass die Frühgeschichte der Gemeindebildung in Izmir im 18. Jahrhundert nur im Überblick angeschnitten wird. So hätte die Dänisch-Hallesche Mission sicherlich einer Erwähnung bedurft. Wer sich aber für die Geschichte deutscher evangelischer Gemeinden in Istanbul und Kleinasien im 19. Jahrhundert interessiert, findet in diesem Werk eine glänzend geschriebene und methodisch gut reflektierte Untersuchung, die sowohl Laien als auch Experten empfohlen werden kann.

Halle/Berlin Alexander Clauss/Roland Löffler

Michael Brocke/Julius Carlebach (Hg.), *Biographisches Handbuch der Rabbiner*, Teil 1: Die Rabbiner der Emancipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781–1871, 2 Teilbde., bearb. v. **Carsten Wilke**, Teil 2: Die Rabbiner im Deutschen Reich 1871–1945. Mit Nachträgen zu Teil 1, 2 Teilbde., bearb. v. **Katrin Nele Jansen** und Mitwirkung von **Jörg H. Fehrs** und **Valentina Wiedner**, München, K. G. Saur 2004/09, IX/965 S.

Im Jahr 2009 erschienen – fünf Jahre nach der Veröffentlichung der ersten beiden, von Carsten Wilke bearbeiteten Halbbände – endlich zwei weitere, von Katrin Nele Jansen bearbeitete Halbbände, die das «Biographische Handbuch der Rabbiner» abschlossen. Mit seinen 2703 Biogrammen dürfen die Bände als das massgebliche Grundlagenwerk für die prosopographische Erschliessung des Rabbinertums in Deutschland und weit darüber hinaus gelten. Seine besondere Bedeutung er-

hält das «Handbuch» dabei nicht nur durch die beeindruckende Anzahl der zusammengetragenen Rabbinernamen, sondern besonders wegen seiner biographischen Erschließungstiefe: In vielen Fällen bietet es nicht nur biographische Kerndaten (Lebensdaten, Geburts- und Sterbeorte), sondern zahlreiche weitere Informationen, die quellennah ermittelt, sonst an keiner Stelle so zu finden sind. Als Aufgabe und Ziel des Werks definieren Jansen und Michael Brocke im Vorwort zu Teil 2, «möglichst vollständige Daten zu Herkunft, Ausbildung, Laufbahn, Familie und religiös-praktischer Position sowie wissenschaftlicher und schriftstellerischer Tätigkeit der Rabbiner zu geben». Nicht ausgespart bleiben dabei auch Hinweise zur politischen Orientierung, zu Vereins- und Logen-zugehörigkeiten sowie ggf. zu Unterdrückung und Verfolgung. Aufgenommen wurden ausschliesslich Personen, die ein rabbinisches Amt ausgeübt haben (was besonders für die Frühzeit im Einzelfall nicht immer einfach zu entscheiden ist).

Beeindruckend ist auch der umfangreiche bibliographisch-dokumentarische Anhang der einzelnen Artikel: Auf die Kopfzeile und das teils stichpunktartig formulierte Biogramm, dessen Länge zwischen wenigen Zeilen und etwa einer halben Druckseite variieren kann, folgen eine Nennung der Dissertation (sofern nachweisbar) und weiterer Publikationen, die Auflistung von handschriftlichen und unveröffentlichten Arbeiten sowie von Dokumenten, Quellen, Archivalien und Nachlässen. Den Abschluss der Artikel bilden epigraphische Nachweise (Hinweise auf Begräbnis- und Gedenkorte etc.), eine Auswahl jeweils einschlägiger Sekundärliteratur sowie ein Verzeichnis von Porträts und Abbildungen des jeweils Biographierten. Beide Teile des Gesamtwerks sind je alphabetisch geordnet, enthaltenen Angaben zu ausgewerteten Archiven und benutzten Schriften und sind mit Ortsregistern erschlossen; Teil 2 enthält darüber hinaus einen Personenregister (leider nur auf Teil 2 bezogen) sowie Nachträge zu Teil 1. Besondere Erwähnung verdient auch die sehr ausführliche Einleitung in Teil 1 von Wilke, die einen anschaulichen Überblick über die Entwicklung des Rabbinats vom 16. bis zum 19. Jahrhundert bietet, das «Handbuch» in der Forschungslandschaft verortet

und auch für die «Geographie» des Rabbiner-tums aufschlussreich ist.

Hinsichtlich des geographischen Unter-suchungsraums weichen beide Teile deutlich voneinander ab: Teil 1 bietet Biogramme von Rabbinern, die ihr Amt vor 1871 angetreten haben, weit über die Grenzen von Deutschem Bund bzw. Deutschem Reich hinaus; Teil 2 beschränkt sich dagegen auf das Gebiet des Deutschen Reiches zwischen 1871 und 1945, wobei das Elsaß und Posen bis 1919 berücksichtigt wurden; nicht berücksichtigt in Teil 2 sind allerdings – und das ist schade – Böhmen, Mähren und weitere Gebiete des Habsburgerreiches. Erfreulich dagegen ist, dass die ursprüngliche Planung, den Erfassungszeitraum des «Handbuchs» auf die Zeit bis 1918 zu begrenzen, aufgegeben und dadurch auch die Verfolgung der (deutschen) Rabbiner während der NS-Zeit in den Blick genommen wurde. Damit gewinnt der zweite Teil des «Handbuchs» eine besondere Qualität: Er nämlich verfolgt die Biographien der Rabbiner weit über 1945 hinaus und lässt so die biographischen Stationen derer erkennen, die nicht Opfer der Shoah wurden und deren Wege häufig nach Palästina/Israel führten. Zudem erhält dieser Teil auch eine inhaltliche Klammer, indem er das Rabbinertum im deutschen Nationalstaat von dessen Entstehung bis zum Ende des Deutschen Reichs betrachtet, also gewissermassen den Verlust der Errungenschaften der Emanzipationsbewegung in den Blick nimmt, die im Zentrum von Teil 1 stehen.

Dieser erste Teil des «Biographischen Handbuchs der Rabbiner» setzt mit seiner zeitlichen Eingrenzung eine inhaltliche These, die mit dem Titel dieses Teils, «Die Rabbiner der Emanzipationszeit», zum Ausdruck gebracht wird: Die prosopographische Darstellung beginnt mit dem 13. Oktober 1781, an dem mit dem Toleranzedikt Kaiser Josefs II. der «Prozeß der rechtlichen Gleichstellung der jüdischen Minderheit in Mitteleuropa beginnt» (Wilke, Teil 1,1, S. 40), und sie endet mit dem Jahr 1871, in dem Juden in den Verfassungen Österreichs und des neu entstandenen Deutschen Reichs dieselben bürgerlichen Rechte eingeräumt wurden wie Christen.

Mit dem «Biographischen Handbuch der Rabbiner» liegt nun ein einschlägiges Nachschlagewerk mit hohem historisch-biographi-

schem Informationswert nicht nur für die soziale Gruppe der Rabbinerschaft, sondern auch die jeweiligen Gesamtgesellschaften vor. Eine Veröffentlichung der Informationen als Online-Angebot ist für die nächste Zeit vorgesehen. Diese ist auch sehr wünschenswert, denn so erreicht das biographisch wertvolle Werk nicht nur eine grössere Leserschaft, sondern kann durch avanciertere elektronische Recherchemöglichkeiten weitere wissenschaftliche Forschungen anstoßen.

München

Stefan Jordan

Rombilder im deutschsprachigen Protestantismus. Begegnungen mit der Stadt im «langen 19. Jahrhundert», hg. von **Martin Wallraff/Michael Matheus/Jörg Lauster**, unter Mitarbeit von **Florian Wöller**, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 354 S., Abb.

Der Band ist das Resultat einer 2009 in Rom stattgefundenen Tagung, die von zwei am Thema interessierten Institutionen getragen wurde: Dem altehrwürdigen Deutschen Historischen Institut und dem neugegründeten protestantischen Melanchthon-Zentrum in Rom. Es geht darin um die reale Begegnung deutscher Protestanten mit der «Hauptstadt» des Katholizismus, der anderen Konfession, und der Bilder, die sie sich davon machten. Seit dem späten 17. Jahrhundert war eine Reise nach Italien ein Muss zunächst für Adlige im Rahmen ihrer Kavaliersreise, später vor allem für das gebildete Bürgertum, das dort die Antike und Renaissance verehrte. Dabei spielte die Konfessionszugehörigkeit keine bremsende Rolle. Zeitlich beschränken sich die Studien mit einigen Freiheiten auf das «lange 19. Jahrhundert», d.h. die Epoche zwischen Revolution (oder genauer Goethes Aufenthalt in Italien) und dem Ersten Weltkrieg. Der erste Teil ist Wissenschaftern gewidmet, darunter den berühmten Historikern Leopold Ranke, Ferdinand Gregorovius und Theodor Mommsen. Ihre Tätigkeit in Rom ist eng mit der damals einsetzenden intensiven Quellenerschliessung verbunden. Im zweiten Teil kommen Theologen zur Sprache, von Johann Gottfried Herder bis zu Dietrich Bonhoeffer. Es folgen Dichter, wobei

hier (etwa zu Goethe) wenig Neues zu erfahren ist. Interessant ist allerdings der Beitrag von Golo Maurer, der am Beispiel des 1834 erschienenen Werkes *Italien wie es wirklich ist* das dadurch erfolgte Umschlagen zu einem negativen Italienbild dokumentiert. Den Band schliessen kunsthistorische Aufsätze ab, die sich einerseits um die Nazarener in Rom ranken, andererseits um die Kapelle der Preussischen Gesandtschaft in Rom, wo seit dem frühen 19. Jahrhundert ein öffentlich zugänglicher protestantischer Gottesdienst im Rahmen einer speziellen «kapitolinischen Liturgie» stattfand. Eine Figur, die immer wieder auftaucht, ist der seit 1823 als Gesandter wirkende vielseitige Wissenschaftler Christian Carl Josias von Bunsen; ihm speziell ist der Aufsatz von Martin Wallraff gewidmet.

Die Bilder, welche sich die Protestanten von Rom machten, lassen sich nicht auf einen Nenner bringen und wandelten sich auch mit der Zeit. Die geradezu religiöse Antikenbegeisterung korrespondierte (etwa bei den genannten Historikern) mit scharfer Kritik am zeitgenössischen, in Rom natürlich allgegenwärtigen Katholizismus und dem Kirchenstaat: Noch lange warf der Aufenthalt Luthers in der Ewigen Stadt und seine Kritik seinen Schatten. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts urteilten aber gerade Theologen differenzierter. Ein Beispiel ist der kurzzeitig als Gesandtschaftsprediger wirkende Richard Rothe. Auch ihn stiessen die katholischen Riten ab, doch entwickelte er in Rom Ideen, die später in den Kulturprotestantismus mündeten. Grosses Interesse am römischen Katholizismus zeigte der Jenaer Kirchengeschichtler Karl von Hase, der es insgesamt auf 16 Rom-aufenthalte brachte. Der Marburger Kirchenhistoriker Ernst Benz suchte in Rom Kontakte mit italienischen Modernisten. Rom hatte somit eine gewisse Bedeutung für die protestantische Identitätsbildung. Andere berühmte protestantische Theologen allerdings äussernen sich überhaupt nicht zum römischen Katholizismus und besuchten Italien als reine Kulturtouristen. Dies gilt wahrscheinlich allgemein für die protestantischen Reisenden des späten 19. und des 20. Jahrhunderts. Seit 1871 war neben dem Papst ausserdem eine andere Macht in Rom immer präsenter: Der liberale italienische Nationalstaat. Die hier-

aus resultierenden Spannungen werden im vorliegenden Band allerdings kaum berührt.

Der Sammelband ist ein weiterer Beitrag zum unerschöpflichen Thema «Deutsche Italiensehnsucht», bietet darüber hinaus aber auch Diskussionsstoff zum aktuellen Thema der bislang vor allem für die Frühneuzeit untersuchten Konfessionskulturen und bringt für allerlei Fragen reiche Detailinformation. Das beigegebene Personenregister ist nützlich, weil es zwischen den einzelnen Aufsätzen sehr viele Querbezüge gibt.

Ursellen/Bern

Peter Hersche

Vincent Petit, *Catholiques et Comtois. Liturgie diocésaine et identité régionale au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 2011, 708 p.

L'auteur qui a déjà publié la première partie de sa thèse en 2010 (Vincent Petit, *Eglise et nation: la question liturgique en France au XIXe siècle*, Paris 2010) présente dans ce livre la deuxième partie de son excellente recherche sur le développement historique de la liturgie en France au 19^e siècle avec des points forts sur les querelles autour de la «romanisation» des liturgies dans les diocèses français à cette époque-là en rapport avec le renforcement de l'identité régional en Franche-Comté.

Le travail est structuré en trois parties: dans la première partie, l'auteur introduit dans l'histoire de la province en question, la Franche-Comté, ce qui aide le lecteur à mieux comprendre les contextes socio-culturel, historique et les développements théologique et ecclésiastique depuis les 17/18e siècles; la deuxième partie entre dans «la querelle liturgique» autour de l'adoption du rite romain dans le diocèse de Besançon; finalement, la troisième partie traite de la genèse de l'identité régionale de la province de la Franche-Comté.

Les trois parties sont liées l'une à l'autre par «la question liturgique» qui prend une place importante en France au 19^e siècle, aussi au niveau ecclésiastique autour du «gallianisme». La raison pour laquelle il est justifié de lier «la question liturgique» à l'identité de la province s'explique, selon l'auteur, facilement, et on peut bien l'admettre: «dans

la définition d'une identité religieuse régionale, l'histoire de la liturgie diocésaine occupe une place aussi déterminante que particulière: à la jonction d'enjeux ecclésiaux et politiques, elle pose en effet la question du rapport entre l'Église de Besançon et Rome, comme de sa position au sein de l'Église du royaume qu'elle intègre tardivement.» (cf. 489).

A mesure que le rapprochement vers Rome, qui s'est manifesté par l'adoption du rite romain dans la liturgie, avait lieu dans les diocèses français pour la plupart jusqu'au milieu du 19^e siècle, la querelle liturgique prenait la forme d'un débat public dans le diocèse de Besançon depuis 1854. Les différents concepts ecclésiologiques ainsi que l'identification de sa liturgie et de ses pratiques régionales (un certain patriotisme comtois post-révolutionnaire) menaient à la formation d'un groupe d'adhérents et d'un groupe d'adversaires de la «romanisation» de la liturgie. Ainsi, «le lien entre amour de la province et défense de la liturgie» (cf. 480) devient évident entre autres dans le chant et dans les dévotions propres, tandis que pour «les militants de la liturgie romaine au contraire, l'approche globale consiste d'abord à minimiser le particularisme bisontin et à réfuter tout attachement de type patrimonial et identitaire» (cf. ibid.). L'auteur met en relief par des exemples quelquefois singuliers les effets d'un clergé divisé en deux camps: l'un utilisait le bréviaire et le missel selon le rite romain, l'autre gardait la liturgie diocésaine qui n'était pas intégralement dépourvue d'éléments romains: «A Beaujeau, le curé chante la préface et le Pater de la messe dans le rite romain, le reste de l'office selon le bisontin». (cf. 367–371, spécialement 367).

Nous pouvons résumer en trois points les contributions personnelles de Vincent Petit dans le domaine de la recherche historique des influences mutuelles de la liturgie et du contexte culturel: Premièrement, l'auteur donne une méthode de travail historique qui éclaire un cadre historique général par des exemples particuliers dans le domaine de la liturgie. Deuxièmement, il met en lumière le caractère des personnages concernés tel que Mgr Mathieu, archevêque de Besançon, qui s'est opposé à une uniformisation de la liturgie mais s'est occupé à établir une réconciliation

tion entre les partisans d'une complète romanisation de la liturgie et ceux qui désiraient préserver exclusivement la liturgie diocésaine. Cela nous conduit à la troisième contribution de l'auteur, consistant à établir un rapport enrichissant entre l'identité culturelle et la liturgie, allant même jusqu'à intégrer cette dernière dans l'identité régionale. Le choix de la structure du livre devient compréhensible par sa lecture. Les illustrations au milieu aident à mieux situer et imaginer l'histoire, la géographie et les personnages.

Fribourg

Thomas Fries

Frédéric Pichon, *Maaloula (XIXe–XXI siècles) du Vieux avec du Neuf. Histoire et Identité d'un village chrétien de Syrie*, Beyrouth, Presses de l'IFPO, 2010, 288 S.

Maalula, eines von drei syrischen Dörfern in dem heute noch Aramäisch, die Sprache Christi, gesprochen wird, zieht nicht nur Touristen in seinen Bann, sondern auch die Wissenschaft. Frédéric Pichon, der an der École Pratique des Hautes Études ein Diplom in Arabistik erworben hat, begann nach einer mehrjährigen beruflichen Tätigkeit in Beirut und zahlreichen Reisen auf den Spuren der orientalischen Christen (Diese fand ihren Niederschlag in der Publikation: *Voyages chez les chrétiens d'Orient*, Paris 2006, auf dt.: Reise zu den Christen des Orients, Augsburg 2009.) sein Forschungsinteresse auf das idyllische Dorf Maalula, etwa 60 km nördlich von Damaskus gelegen, zu richten. In seiner 2009 verteidigten Dissertation, die im Jahr darauf vom Institut français du Proche-Orient in Beirut publiziert wurde, beleuchtet er den historischen Wandel des 5.000 Einwohnerzählenden Dorfes. Auf 1.500 Meter im Qalamoun-Gebirge zwischen Karstfelsen eingeschlossen, hat neben dem aramäischen Dialekt auch die christliche Minorität die Jahrhunderte überdauert. Die Fremd- und Selbstwahrnehmung Maalulas als christliches Dorf und dessen tiefgreifenden ökonomischen und demografischen Transformationen zwischen dem 19. und beginnenden 21. Jahrhundert bilden die Grobarchitektur dieser Studie. Als Quellen dienen Pichon folglich lokale arabisch spra-

chige Quellen bzw. Zeitzeugen sowie westliche Reisedarstellungen und (pseudo)ethnografische Aufzeichnungen von westeuropäischen Wissenschaftlern und Missionaren.

Pichons Arbeit, die aus drei Teilen besteht, kann gewissermaßen als Gedächtnisgeschichte gelesen werden, die Tradierungsprozesse diachron ausleuchtet. Quantitativ überwiegt der erste Abschnitt (31–106), der Maalula im Spiegel des Okzidents, konkret der Orientreisenden des 19. – und teils des 20. – Jahrhunderts, betrachten lässt. Der Ort bediente die Sehnsucht der modernitätsgeschüttelten europäischen Orientalisten nach der retour aux sources des Christentums. Die geografische Lage, die linguistische Besonderheit und die frühchristlichen Stätten St. Thekla Grotte samt Kloster sowie das Kloster St. Sergius und St. Bacchus boten ideale Voraussetzungen für die Vorstellung des Orient immobile chrétien (90–106). Dass sich hinter dieser Faszination für das Ursprüngliche spezifisch westliche Projektionen verbargen, die auch das methodologische Vorgehen der Orientalisten prägten, zeigt nichts eindrücklicher als die «Erfindung» einer aramäischen Fassung des Vater Unser (97–102). Den ersten Versuch, aus dem Mund der Bewohner Maalulas eine Rezitation des Gebets, das Jesus der neutestamentlichen Tradition zufolge selbst – und somit auf Aramäisch – gelehrt hat, in der Urfassung einzufangen, wagte 1863 der presbyterianische Missionar Jules Ferrette. Die okzidentale Methodologie der retour aux sources traf dabei auf das Verständnis der Autochthonen, die griechisch-orthodoxen und griechisch-katholischen Bekennnisses waren bzw. sind. Beide gehören also der byzantinischen Ritusfamilie an, die als Liturgiesprache seit dem Mittelalter das Hocharabische verwendet, wenngleich aramäische Elemente in der Liturgie bis zum 18. Jahrhundert nachweisbar sind. Das Vater Unser auf Aramäisch gab es in Maalula folglich nicht. Die Abwehrhaltung der einheimischen Bevölkerung war insofern nur zu verständlich, umso mehr als sie ihre Sprache ausschliesslich oral gebrauchten und diese gegenüber dem Arabischen ein niedrigeres Sprachregister darstellte. Diese Konfrontation mit dem was im westlichen Konzept des kulturellen Erbes (patrimoine) enthalten ist,

lagerte sich über Generationen hinweg im lokalen Langezeitgedächtnis ab.

Im Mittelteil der Studie – Maaloula ou «la fin d'un terroir». Économie et société d'un village à l'âge de la Révolution industrielle (107–168) spiegelt sich in einzelnen Punkten auch die nationale Geschichte Syriens wider. Der Autor gibt zu bedenken, dass bei aller Problematik von Zählungen die Christen Maalulas nur mehr im Sommer, wenn sich viele ins Exil abgewanderte Einwohner auf Heimurlaub befinden, gegenüber den sunnitischen Muslimen eine Mehrheit bilden. Die Gründe für die Abnahme des christlichen Bevölkerungsanteils decken sich mit jenen, die für die Christen Syriens – deren Anteil aktuell auf ca. 7 Prozent geschätzt wird – und z.T. in anderen orientalischen Ländern gelten. Das tendenziell höhere Bildungsniveau korreliert mit einer sinkenden Geburtenrate und aufgrund der mangelnden wirtschaftlichen Perspektive einer erhöhten Abwanderung nach Damaskus bzw. Emigration. Politisch betrachtet bestand für die syrischen Christen kein Migrationsdruck. Sie genossen unter dem Assad-Regime religiöse Autonomie und pflegten die friedliche Koexistenz zwischen den religiösen Gruppierungen im laizistisch verfassten Staat. All diese Zusammenhänge werden von Pichon gut verständlich und mit viel Zahlenmaterial und biografischen Beispielen versehen geschildert. Für ihn ist der mit der Grande Transformation einhergehende Verlust von Traditionen entscheidend.

Im letzten Teil des 3. Kapitels – La revitalisation de l'identité maalouienne (195–219) – schliesst sich gewissermassen der Kreis. Die Erwartungen und unbewussten Sehnsüchte der Orientalisten des 19. Jahrhunderts werden autonom von der lokalen Bevölkerung reaktiviert und zu Pfeilern einer neu erwachenden lokal-religiösen Identität. «[N]ous assistons à une mise en scène, une réinvention de l'identité propre du village, linguistique mais aussi religieuse et rurale, qui s'appuie largement sur des schémas pensés par les orientalistes.» (199) Pichon verortet die (Re)konstruktion einer Lokalidentität seit den 1980er Jahren im Umfeld der Abnutzungserscheinungen des arabischen Nationalismus. Gleichzeitig gewährte die regierende Baath-Partei erstaunlich viel Freiraum in die-

sem Identitätsprozess. Die Betonung der aramäischen Kultur – nicht so sehr des frühchristlichen Erbes [!] – war der nationalen Geschichtsschreibung insofern willkommen, als diese dazu tendierte, die muslimische Periode zugunsten der früheren Hochkulturen auf dem Territorium Syriens zu minimieren und somit das Land als Kreuzungspunkt der grossen Zivilisationen der Menschheit zu stilisieren. In diesem laizistisch eingefassten Nationalnarrativ beinhaltete die Reaktivierung der aramäischen Sprache in Maalula alles andere als eine Reibungsfläche.

Als zentrales Momentum der Rückbesinnung identifiziert Pichon die bewusste Verknüpfung des frühchristlichen Erbes Maalulas mit der aramäischen Sprache. D.h. die Autochthonen generieren genau jenen kulturellen Konnex, der 120 Jahre zuvor von den Orientalisten «ersehnt» worden war. Die Schaffung dieser Verbindung verläuft wenig verwunderlich über Transkriptionen des Vater Unser ins Aramäische. Zwischen der ersten lokalen Übertragung 1990 und der Schaffung eines «Zentrums für aramäische Sprache» in Maalula 2007 liegt die Entwicklung eines touristischen Profils, das christliche wie muslimische (vor allem iranische Shiiten) Wallfahrer nach Maalula lockt. Die Befriedigung der Sehnsucht nach den religiösen Wurzeln findet in der ausschliesslich vom griechisch-katholischen Teil Maalulas angebotenen Rezitation des Vater Unser in der Sprache Jesu einen religionstouristischen Höhepunkt.

Maaloula (XIXe–XXI siècles) du Vieux avec du Neuf ist zusammenfassend gesagt nicht nur eine äusserst spannende kultur- und religionsgeschichtliche Studie mit starken Bezügen zur gegenwärtigen politischen Situation Syriens, sie verschafft dem Leser überdies ein differenziertes Verständnis für die Bildung und permanente Umformung eines lieu de mémoire in der berühmten Definition Pierre Noras. Wenngleich Pichon selbst diesen Begriff selbst nicht verwendet, so können aus seiner Arbeit Anregungen für die Erforschung religiöser Pilgerstätten im Sinne von Erinnerungsstätten abgeleitet werden, v.a. was die Wahl der Quellen und die Verpflichtung auf eine Langzeitperspektive betrifft. Darüber hinaus eignet sich das Buch aber auch für interessierte Touristen und Pilger-

reisende zur Vor- und Nachbereitung eines Aufenthalts in Maalula, der hoffentlich in naher Zukunft wieder möglich sein werden. In Sha' Allah.

Salzburg

Andreas Schmoller

Gerald Stourzh, *Der Umfang der österreichischen Geschichte. Ausgewählte Studien 1990–2010*, Wien, Böhlau, 2011 (= Studien zu Politik und Verwaltung, Bd. 99), 334 S.

Der vorliegende umfangreiche und vielfältige Sammelband präsentiert eine stattliche Reihe ausgewählter Arbeiten von Gerald Stourzh aus den letzten beiden Jahrzehnten zur Komplexität der österreichischen Geschichte, deren «Umfang» (so der Titel des ersten Aufsatzes) von allen Studien in der einen oder anderen Weise behandelt wird. So gewähren sie in ihrer Gesamtheit einen faszinierenden Einblick in ein ausgesprochen schwieriges Themenfeld. Der Autor, Emeritus der Universität Wien, ist denn auch wie wenige berufen, sich mit dem Facettenreichtum der untergegangenen Habsburgermonarchie zu befassen, der sich im österreichischen Nachfolgestaat in mancher Hinsicht weiter fortsetzte.

In der Folge sollen drei Fallbeispiele zur Illustration des komplexen Buchinhalts herausgegriffen werden: die erstaunliche Kontinuität in der Grundrechtsfrage seit dem «Ausgleich» von 1867, die Frage nach der Bedeutung der Ethnisierung der Politik in der ausgehenden Habsburgermonarchie und schliesslich die Schweiz im Kontext von Österreichs Neutralität.

Was den ersten Problemkreis anbelangt, so ist die Kontinuität in der Frage der Grundrechte von 1848 über 1867 bis heute von besonderer Bedeutung, weil in Österreich nach beiden Weltkriegen kein neuer Grundrechtskatalog zustande kam, dagegen – wie der Aufsatz zum Verfassungsbruch im Königreich Böhmen zeigt – eine erstaunliche Koda in den Verfassungskrisen von 1913 und 1933, als in Situationen von konstitutioneller Funktionsunfähigkeit seitens der Staatsgewalt zu «verfassungswidrigen, mit Notzuständen gerechtfertigten Normsetzungen» gerufen wurde (155). Im diesbezüglichen Text

untersucht Stourzh, auf welche Weise die mit kaiserlichem Patent vom 26. Juli 1913 vorgenommene Suspendierung der Landesverfassung Böhmens im Verwaltungsgerichtshof und im Reichsgericht zur Beratung kam. Im Verwaltungsgerichtshof wurde unter anderem auf den berühmten «Notverordnungsparagraphen» 14 der Dezemberverfassung von 1867 verwiesen, der mit Gesetzeskraft ausgestattete kaiserliche Verordnungen im Fall einer «dringenden Notwendigkeit» zulasse. Diese Rechtsansicht, nach der sich das kaiserliche Patent sowohl formell als auch materiell als Notgesetz erwies, war es, die sich im Verwaltungsgerichtshof durchsetzte. Auch das Reichsgericht bewegte sich im Endresultat auf der gleichen Linie. Zum einen zeigt die bis zum Aufsatz von Gerald Stourzh in Vergessenheit geratene Verfassungskrise von 1913, wie die extremen Spannungen des Nationalitätenkampfes die verfassungsmässige Ordnung strapazierten und die Institutionen insofern überforderten, als ethnische Minoritäten die parlamentarische Obstruktion als völlig normale Waffe einsetzten. Zum andern zeigt sie, wie «prekär» der «erst 1867 [...] etablierte Konstitutionalismus Altösterreichs war» und «wie leicht der vorkonstitutionelle monarchische Absolutismus in Krisensituationen gewissermassen «subsidiär» an die Stelle des gelähmten [...] Konstitutionalismus eintreten konnte» (155).

Der zweite Beispielfall findet sich im umfangreichen, englisch geschriebenen und einzigen bisher ungedruckten letzten Aufsatz des Sammelbandes, der von der Ethnisierung der Politik in der ausgehenden Habsburgermonarchie handelt. Er sticht im vorliegenden Band um so mehr heraus, als er dieses Grundproblem der späten Monarchie mit stunder Klarheit nicht zuletzt vor der Folie einer kritischen Auseinandersetzung mit Werken dreier amerikanischer Historiker (Pieter Judson, Jeremy King, Tara Zahra) analysiert. Im Gegensatz zu den drei Kollegen, die als Analysekategorie der ausgehenden Monarchie statt ethnischer Zielsetzungen die nationale Indifferenz präferieren, hält der Autor mit einer Reihe von Beispielen und schwergewichtig unter Verweis auf den mährischen Ausgleich von 1905/06 daran fest, dass gerade die Ethnisierung der Politik mit

dem Ziel nationaler Autonomie der Monarchie ihr Ende bereitet habe. Eines der im Aufsatz am Rand erwähnten Beispiele ist die eindrückliche Karriere von Stourzh' Urgrossvater als Justizbeamter (zuletzt Landesgerichtsrat) in Mähren, dem im vorliegenden Band unter dem Stifter'schen Titel «Aus der Mappe meines Urgrossvaters» auch ein eigener Erinnerungstext gewidmet ist.

Zu Problemen im Umfeld der österreichischen Neutralität finden sich zwei Texte, der eine zur Aussenpolitik in der NS-Zeit, der andere zur Entstehungsgeschichte des österreichischen Neutralitätsgesetzes von 1955. Von ihnen verdient der erste in schweizerischer Perspektive besonderes Interesse, weil er unter anderem die Frage aufwirft, ob nach Hitlers Machtergreifung 1933 und dann insbesondere 1938 eine «Verschweizerung» (186), d.h. eine Neutralisierung, Österreichs möglich gewesen wäre, was schon deshalb nicht der Fall sein konnte, weil eine Garantie durch das Deutsche Reich unerlässlich gewesen wäre, die aus naheliegenden Gründen fehlte. Von da erhält die 1938 vom Tessiner Bundesrat Giuseppe Motta explizit angestrebte (und erhaltene) Anerkennung der integralen Neutralität der Schweiz seitens NS-Deutschlands und Mussolini-Italiens eine grössere Relevanz, als man im Rückblick auf ihre Handhabung während des 2. Weltkriegs anzunehmen versucht ist. Was dagegen die Entstehungsgeschichte des Neutralitätsgesetzes von 1955 anbelangt, so stechen in den von Karl Renner 1947 angestellten Überlegungen die Analogien zur Schweiz besonders hervor, die dann Mitte April 1955 in die Moskauer Konsensformel «einer Neutralität der Art wie sie von der Schweiz gehandhabt wird» einfließen konnten (219).

Wer sich dem komplizierten Problem des «Umfangs» der österreichischen Geschichte stellen will, ist bei Gerald Stourzh, einem Meister seines Fachs, aufs bestmögliche aufgehoben, wie sich auf jeder Seite seiner Texte zeigt, die immer systematisch angelegt und sowohl argumentativ wie in der sprachlichen Form äusserst präzis sind.

Zürich

Carlo Moos

Klaus Tenfelde (Hg.), *Religiöse Sozialisationen im 20. Jahrhundert. Historische und vergleichende Perspektiven*, Essen, Klartext Verlag, 2010, 267 S.

«Sozialisation» als Forschungsgebiet ist nicht neu, um nicht zu sagen, dass sich die Sozialwissenschaften, aber vornehmlich auch die Psychologie und die Pädagogik nicht schon eingehend damit beschäftigt hätten. Was bislang allerdings als praktisch inexistent galt, ist eine historische Untersuchung verschiedener Sozialisationsfelder.

Diesem Umstand Rechnung tragend, hatte sich seit 2005 an der Ruhr-Universität Bochum unter der Leitung von Klaus Tenfelde (1944–2011) eine durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft geförderte Forschergruppe zusammengefunden, die sich mit (historischen) religiösen Sozialisationsprozessen beschäftigt(e). Als Produkt eines Symposiums des Jahres 2007 an der gleichnamigen Universität ist ein Sammelband erschienen, der dem bisherigen Mangel an historischen Untersuchungen zu Sozialisation und darüber hinaus historischen Untersuchungen zu religiösen Sozialisationsaspekten entgegenwirken soll.

In einem einleitenden Beitrag führt der Herausgeber Klaus Tenfelde auf das Untersuchungsfeld von religiöser Sozialisation hin, indem er sich dem Thema Sozialisation im Allgemeinen annähert und die wichtigsten Sozialisationsinstanzen wie die Familie, die Schule aber auch die Religion bzw. Kirche nennt. Gerade der religiösen Sozialisation spricht er eine herausragende Bedeutung zu, da Religion «nicht zuletzt wegen der ebenfalls in tief greifendem Wandel begriffenen Rolle der Religion als Klammer für Welt- und Gesellschaftsdeutungen, Normvorstellungen und Handlungsorientierungen» (12) dient. Den Ausführungen Tenfeldes zufolge, bietet gerade die historische Sozialisationsforschung die besondere Möglichkeit, Gesellschaftsgeschichte vom Ansatz einer longue durée zu schreiben, gerade auch wenn man in Betracht zieht, dass religiöse Identität einen lebenslangen Charakter aufweist im Hinblick auf die Praktizierung von Religion und damit «integraler Bestandteil der Gesamtsozialisation» (13) ist. Als gleichwohl besonders interessantes «Nebenprodukt» der historischen

religiösen Sozialisationsforschung ist der Umstand zu bezeichnen, dass mit dem nachzuzeichnenden Wandel von (religiösen) Sozialisationen auch gleichzeitig Transformationen von Religion gedeutet werden können.

Wie der Untertitel des Sammelbandes schon andeutet, nähern sich aus historischer, aber auch aus sozialwissenschaftlicher Perspektive insgesamt 12 Beiträge dem Thema «religiöse Sozialisationen» an. Gegliedert wurden diese in die übergeordneten Kapitel «Instanzen der religiösen Sozialisation», «Schichtspezifische Sozialisation des Religiösen» und «Religiöse Sozialisationen im Vergleich». Die grosse Bandbreite an Zugängen ist erfreulich, wie auch die übergeordneten Kapitel wohl als Struktur des Sammelbandes begriffen werden können, keinesfalls aber in sich abgeschlossene Elemente darstellen, sondern untereinander Verknüpfungen anbieten.

Die Beiträge sind zudem nicht auf einzelne Formen von Religion bzw. Religiosität beschränkt. Der Katholizismus kommt gleich zur Sprache wie auch der Protestantismus und der Islam, wie auch alternative Formen von Religiosität Eingang in den Sammelband gefunden haben. Christoph Kösters gibt einen Forschungsüberblick zur Geschichte des Vereinskatholizismus und berücksichtigt dabei auch Transformationsprozesse. Während sich Mark Edward Ruff und Michael Fellner dem (west)deutschen Katholizismus und dessen – auch durch religiöse Sozialisationen – stattfindende Transformation annehmen, handelt Dimitrij Owetschkins Beitrag von den sich wandelnden Sozialisationszielen bei der Konfirmandenarbeit. Margrete Søvik wiederum widmet sich der Entwicklung von Islam-Unterricht in Deutschland und zeigt auf, wie anhand von dessen Entwicklung gleichzeitig auch der Wandel des Selbstverständnisses zu integrationsrelevanten Themen der muslimischen Diaspora aufgezeichnet werden kann. Einen schichtspezifischen Zugang bietet Friederike Benthäus-Apels Beitrag, indem sie nachzuzeichnen vermag, dass eher gebildete Schichten nach Formen von alternativer Religiosität suchen.

Gleichwohl werden alle im Leitbeitrag hervorgehobenen Sozialisationsinstanzen berücksichtigt, also sowohl die innerfamiliäre

religiöse Sozialisation wie auch die schulische. Das Hauptaugenmerk des Bandes liegt aber wesentlich auf Sozialisationsprozessen, die im Rahmen von kirchlich organisierten oder beeinflussten Instanzen stattfanden. Tabea Sporer hat sich der innerfamiliären Sozialisation von Religion zu Beginn des 21. Jahrhunderts angenommen, wobei ihr sozialwissenschaftlicher Ansatz einen Kontrapunkt zu den ansonsten doch eher im historischen Bereich zu verortenden Beiträgen darstellt. Julia Riediger vermag in ihrem religionssoziologischen Beitrag zur religiösen Sozialisation in der Arbeiterschaft zu zeigen, dass schichtbezogene Deutungen zur Veränderung von religiösen Verhaltensweisen zu kurz greifen und vielmehr andere Faktoren wie das Geschlecht oder Stadt/Land-Differenzen im Hinblick auf Sozialisationsprozesse zu berücksichtigen sind. Der Sozialisation von und durch Ordensfrauen hat sich Ewald Frie gewidmet. Gerade in seinem Beitrag werden Transformationsprozesse, die Religion an sich und der Katholizismus im speziellen im 20. Jahrhundert durchlief, besonders deutlich.

Während die Beiträge der ersten beiden übergeordneten Kapitel zu den «Instanzen der religiösen Sozialisation» und der «Schichtspezifischen Sozialisation des Religiösen» in erster Linie auf Deutschland als Untersuchungsgebiet ausgerichtet sind, möchte das letzte übergeordnete Kapitel einen Vergleich verschiedener europäischer religiöser Sozialisationsprozesse ziehen. Der allgemeinen Ausrichtung der Beiträge geschuldet, veranschaulichen diese vier Beiträge überblicksartig religiöse Transformationsprozesse. Der vergleichende Ansatz ist gut gedacht, allerdings passen nur der Beitrag von Bert Roebben und Kim de Wildt über religiöse Sozialisierung und religiöse Erziehung in den Niederlanden, der Beitrag von Hugh McLeod zur religiösen Sozialisation in Großbritannien und der Beitrag von Margrete Søvik zur muslimischen religiösen Sozialisation wirklich schlüssig zusammen. Till Kösslers Analyse zur katholischen Sozialisation im frühen Franquistum in Spanien ist sehr erhellend, fügt sich aber wenig ein in die sonst eher allgemein gehaltenen «Gesamtdarstellungen».

Alles in allem vermag der Sammelband genau das einzuhalten, was Klaus Tenfelde in

seinem einleitenden Beitrag zu versprechen versucht, nämlich Religionsgeschichte als Sozialgeschichte zu betreiben und einen Beitrag zur historischen (religiösen) Sozialisationsgeschichte zu leisten.

Bendern (FL)

Martina Sochin D'Elia

Sonja Matter, *Der Armut auf den Leib rücken. Die Professionalisierung der Sozialen Arbeit in der Schweiz (1900–1960)*, Zürich, Chronos Verlag, 2011, 421 S.

In der Schweiz gibt es heute elf Hochschulen für Soziale Arbeit. Diese sind in der Bildungslandschaft allgemein anerkannt. Im Jahr 2011 zählten die Hochschulen rund 7.500 Studierende. Vielen von ihnen dürfte kaum bekannt sein, dass ihre Ausbildungsstätte auf die Pionierarbeit von Frauen wie Maria Crönlein in Luzern, Marguerite Wagner-Beck in Genf oder Marta von Meyenburg in Zürich zurück geht. Was auch darauf zurück zu führen ist, dass es bisher keine umfassende Darstellung der Anfänge und Entwicklungsgeschichte der Sozialen Arbeit in der Schweiz gab.

Die Dissertation von Sonja Matter an der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern schliesst diese Lücke. Unter dem treffenden Titel «Der Armut auf den Leib rücken» zeichnet die Autorin die Professionalisierung der Sozialen Arbeit in der Schweiz in der Zeit von 1900 bis 1960 nach. Und sie tut dies mit Bravour. Auf sehr differenzierte Weise und in einer äusserst gut lesbaren Sprache zeigt sie nicht nur auf, wie eng die Professionalisierungsprozesse mit der Schweizer Sozialstaatsentwicklung und der Wissensproduktion verknüpft waren. In einer historisch-machttheoretischen Perspektive legt sie auch überzeugend dar, wie die Entwicklung der Sozialen Arbeit wesentlich durch die Kategorien Geschlecht, soziale Schicht, Konfessionszugehörigkeit, spezifische nationale Rahmenbedingungen und internationale Vorbilder geprägt wurde.

In ihrer Untersuchung richtet Sonja Matter den Blick auf zwei zentrale Akteursgruppen, die sich seit dem frühen 20. Jahrhundert auf unterschiedliche Weise für eine Professionalisierung der Sozialen Arbeit einsetzten.

Zum einen waren dies Männer, die in der öffentlichen Armenpflege tätig und Mitglied in Schweizer Fürsorgegremien waren. Im Rahmen der Schweizer Armenpflegerkonferenz, die 1905 auf Initiative von Carl Alfred Schmid und Albert Wild gegründet wurde, debattierten sie über Fürsorgereformen und versuchten, die Ausbildung in Sozialer Arbeit auf Universitätsebene zu verankern. Ein Ziel, das erst 1961 mit der Gründung des Lehrstuhls für Soziale Arbeit an der Universität Freiburg erreicht wurde. Zum andern setzten sich Frauen verschiedener Zweige der frühen Frauenbewegung zum Ziel, die wohltätige und gemeinnützige Arbeit, die Frauen schon damals in grosser Zahl leisteten, zu professionalisieren. Beiden Akteursgruppen war gemeinsam, dass sie nicht zur sozialen Schicht gehörten, aus der die Armen und Bedürftigen stammten. Die meisten Frauen und Männer, welche die Anfänge der Sozialen Arbeit prägten, kamen aus oberen, bürgerlichen Schichten und Beamten- oder Unternehmerfamilien. Dieser soziale Hintergrund hatte auch einen grossen Einfluss auf ihre Armutinterpretationen und die Methoden, die sie anwandten.

Der Aufbau der Arbeit folgt zeitlichen Abschnitten. Der erste Teil untersucht die ersten zwei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, richtet den Fokus auf die Biografien der Pionierinnen der Sozialen Arbeit, zeichnet die Entstehungsgeschichten der sozialen Frauenschulen in Zürich, Genf und Luzern nach und stellt die Anfänge der Schweizerischen Armenpflegerkonferenz, der Vorgängerorganisation der heutigen Schweizerischen Konferenz für Sozialhilfe (SKOS), dar. Der zweite Teil beleuchtet die Zeit zwischen 1920 bis in die 1940er Jahre und fragt nach den wissenschaftlichen Grundlagen und Methoden der Sozialen Arbeit, die in dieser Zeit diskutiert und vermittelt wurden. Der dritte Teil untersucht die Wandlungsprozesse, welche die Ausbildungsstätten in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis in die frühen 1960er Jahre durchliefen.

Die ersten Ausbildungsstätten für Soziale Arbeit in der Schweiz wurden unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg praktisch gleichzeitig in Luzern (1918), in Genf (1919) und in Zürich (1920) gegründet. Auf Grund des Ersten Weltkriegs waren breite Bevölke-

rungskreise in tiefe Armut geraten. Ein grosser Teil der Bevölkerung konnte den Lebensunterhalt nicht mehr aus eigener Kraft bewältigen und war auf die Unterstützung durch die Armenfürsorge angewiesen. Der Krieg hatte die sozialen Spannungen zwischen der Arbeiterschaft und der Unternehmerschaft vergrössert, was 1918 zum landesweiten Generalstreik führte. Als Aktivistinnen in der frühen Frauenbewegung verfolgten die Gründerinnen der sozialen Frauenschulen eine doppelte Zielsetzung. Sie wollten Frauen eine Berufsausbildung ermöglichen und ihre Rechte und gesellschaftlichen Partizipationschancen erhöhen. Gleichzeitig waren sie von der Überzeugung beseelt, dass die Sozialarbeiterinnen dank «sozialer Mütterlichkeit» einen Beitrag zur Lösung der «sozialen Frage» und Herstellung des sozialen Friedens leisten konnten.

Die ersten Ausbildungsstätten waren stark von internationalen Vorbildern beeinflusst. Dazu gehörten die Settlementbewegung in London und in den USA oder die Soziale Frauenschule in Berlin, die 1908 von Alice Salomon gegründet worden war. Die Schulleiterinnen wirkten auch aktiv in internationalen Gremien der Sozialen Arbeit mit. Auch die Schweizerische Armenpflegerkonferenz orientierte sich an internationalen Vorbildern. So basierte die Vision einer «rationellen» Armenpflege, deren Ziel es war, die einzelnen Armen in ihrer Individualität zu erkennen, auf einem Modell, wie es erstmals in der deutschen Stadt Ebersfeld angewandt worden war. Für die Fürsorgebeamten zentral war die Unterscheidung in «würdige, unverschuldet» und in «unwürdige, selbstverschuldete Arme», die in zahlreichen kantonalen Armengesetzen gänzlich von der Unterstützung ausgeschlossen blieben. Durch die Gründung der Frauenschulen sahen die Exponenten der Schweizerischen Armenpflegerkonferenz ihre Position in der Sozialen Arbeit gefährdet. Mit der Begründung von unterschiedlichen geschlechtsspezifischen «Wesensneigungen» wehrten sich die Männer gegen Frauen in Führungspositionen der öffentlichen Fürsorge und sahen diese höchstens als «Hilfskräfte».

Einen grossen Raum in der Arbeit von Sonja Matter nimmt die Auseinandersetzung mit der Entwicklung der Grundprinzipien

und Handlungsmethoden der Sozialen Arbeit ein. Dazu gehört zum einen die Darstellung des «Vademecums für Armenpfleger», das bis 1955 das Handbuch für die fürsorgerische Praxis bildete, grossen Wert auf die Erforschung der Ursachen der Bedürftigkeit legte und von einem paternalistischen Selbstverständnis der Fürsorgebeamten und disziplinierenden Fürsorgepraktiken geprägt war. Zum andern analysiert die Autorin die Entwicklung der Unterrichtsprogramme der sozialen Frauenschulen von ihren Anfängen bis zur Internationalisierung der Sozialen Arbeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Der internationale Austausch führte unter anderem zur Übernahme der in den USA entwickelten Methoden des Social Casework und später des Social Groupwork sowie der Community-Organisation. Zudem wurden Psychologie, Psychoanalyse und Gesprächstherapie zu einflussreichen Leitwissenschaften der Sozialen Arbeit. Schliesslich trugen die neuen Ansätze der Beratung dazu bei, hilfsbedürftige Menschen darin zu unterstützen, selbständig Lösungen zu finden.

Intensiv befasst sich Sonja Matter auch mit den gesellschaftspolitischen Diskursen zu Armut und dem Wandel der normativen Grundlagen der Sozialen Arbeit. Überzeugend legt sie dar, dass die Soziale Arbeit in verschiedenen Zeitperioden sehr stark auf die individuellen Ursachen von Armut und Bedürftigkeit fokussierte und zu wenig nach den strukturellen Ursachen von Armut fragte und diese politisch zu lösen versuchte – eine Forderung, wie sie die Anhängerinnen der Settlementbewegung bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts formuliert hatten und die dann später von der 68er Bewegung erneut erhoben werden sollte. Es ist deshalb durchaus schlüssig, dass die Arbeit mit den frühen 1960er Jahren aufhört.

Dank der sehr differenzierten, kenntnisreichen und systematischen Darstellung der Professionalisierung der Sozialen Arbeit in der Schweiz in der Zeit von den Anfängen bis 1960 dürfte die Publikation von Sonja Matter schon bald zu einem Standardwerk an den Ausbildungsstätten für Soziale Arbeit werden.

Luzern

Jürg Krummenacher

Christoph Möhl, *Fritz Blanke. Querdenker mit Herz*, Zug, Achius Verlag, 2011, 266 S.

Ein sehr schön aufgemachtes Buch liegt uns hier vor, das Freude macht, es in Hände zu halten und es freilich aufzuschlagen. Angehme Layoutierung ist mit aussagekräftiger, teils ganzseitiger Bebilderung verbunden. Verlag und Autor ist hier Respekt zu zollen. Christoph Möhl zeichnet das Leben und Wirken des Fritz Blanke, seines Schwiegervaters, nach, der von 1930–1967 das Fach Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät in Zürich vertrat. Das Buch ist biografisch-lebensweltlich orientiert, bietet so manche erfrischende Anekdote und porträtiert einen Wissenschaftler und Menschen, der enge Familienbanden pflegte, reiselustig und auch als Politiker tätig war.

Dem Katholizismus – als Minderheit im Zürich seiner Zeit – gegenüber war Blanke aufgeschlossen (152/153: dort Notiz über die Spiritualität des Ignatius), über den frühen Tod seines katholischen Kollegen, Oskar Vassella, 1966 tief bestürzt (229).

Insgesamt wird das Bild eines toleranten Menschen, Christen und Wissenschaftlers gezeichnet, der mit viel Engagement und Wirkkraft Dinge zu gestalten vermochte, nicht zuletzt gehört in diese Kategorie wohl die 1964 erfolgte Gründung des Schweizerischen Instituts für Reformationsgeschichte. Die Herzensqualitäten des Fritz Blanke treten klar hervor – Bilder sagen dabei bekanntlich mehr als Worte, vgl. etwa die S. 112, die Fritz Blanke bei einer Kinderhochzeit zeigt. Sein kritisch-alternatives «Vordenkertum» wird deutlich; dass Blanke freilich ein «Querdenker» gewesen sei, dieses Gefühl kommt dem Rezensenten weniger. Hier wurde unter Umständen wohl ein zu starker Ausdruck für den Untertitel gewählt.

Ein kurzer Blick auf das wissenschaftlich-kirchengeschichtliche Werk des Fritz Blanke sei noch geworfen, Beiträge, die immer auch lebensweltlich verortet zu sein scheinen oder jedenfalls leicht zu verorten sind, lauten – nur vier seien hier exemplarisch genannt: 1928: «Die Entscheidungsjahre der Preußenmission (1206–1274)», in: ZKG, 47 (1928), 18–40; 1936: «Geist und Gewalt in der Kirchengeschichte», in: Die Furche 22 (1936); sowie 1947: «Die Jesuitenfrage in der Schweiz», in:

Reformierte Schweiz 4 (1947), Heft 8, und 1963: «Kirchengeschichte ohne Mythus», in: Die Tat, 18.8.1963.

In der Spezialsammlung der Universität ZH findet sich ein geordneter Nachlass Fritz Blankes, vgl. www.zb.uzh.ch/Medien/spezialsammlungen/handschriften/nachlaesse/blanke-fritz.pdf (28.8.2012), der sicherlich in Zukunft noch auf Interesse stossen wird und das von Christoph Möhl vorgelegte Bild erweitern oder vertiefen kann. Dem vorliegenden prosografischen Band aber ist weite Verbreitung zu wünschen!

Fribourg

David Neuhold

Natalie Fritz/Charles Martig/Fabian Perlini-Pfister (Hg.), *Nur für reife Erwachsene. Katholische Filmarbeit in der Schweiz*, Zürich, TVZ, 2011, 178 S.

Das Spannungsverhältnis zwischen dem künstlerisch-kommerziellen Kino und der katholischen Kirche ist in den zurückliegenden Jahren international zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung geworden. Stellvertretend dafür eine regionale Studie: Daniel Polreich, *Die katholische Filmarbeit im Bistum Münster*, Münster 2007. Häufig lag der Fokus dabei auf Protest- und Zensuraufrufen (Peter Lersch, *In the name of public order and morality. Cinema control and film censorship in Luxembourg 1895–2005*, Luxembourg 2005), es finden sich aber – jüngst auch für die Schweiz (Adrian Gerber, «Eine gediegene Aufklärung und Führung in dieser Materie»: *Katholische Filmarbeit in der Schweiz 1908–1972*, Fribourg 2010) – grundsätzliche Studien, die die kirchlichen Bemühungen um das Filmwesen nicht nur auf skandalträchtige Einzelfälle reduzieren, sondern die Arbeit der konfessionellen Stellen auf einer umfangreicher Basis beleuchten und in einen wissenschaftlichen Kontext einbinden. Dem letzteren Ansatz fühlt sich die Publikation «Nur für reife Erwachsene» verpflichtet. Bewusst für einen grösseren Leserkreis konzipiert, versucht der Band, systematische Zugriffe auf das Thema ebenso abzubilden wie singuläre Einzelfälle zu schildern. Sechs Kapitel gliedern den Sammelband. Zunächst verortet Fabian Perlini-Pfister die Entstehung der

katholischen Filmarbeit in der Schweiz im grossen konfessionsgeschichtlichen Kontext. Aufbauend auf den Studien von Urs Altermatt zeichnet er die ersten Jahre katholischen Filmengagements bis 1941 nach. Die Entwicklungen verliefen ähnlich zu anderen europäischen Ländern. Erste Impulse einer positiven Aufnahme des jungen Mediums standen Bedenken von Seiten des Bildungsbürgertums entgegen.

Nach dem US-Vorbild der «Legion of Decency» und der päpstlichen Enzyklika «Vigilanti Cura» richtete man das Filmbüro des SKVV ein, es kam zur Reorganisation der Arbeit und erste Zeitschriften entstanden. Besonders im Vergleich zur nationalsozialistisch geprägten Situation des Filmwesens in Deutschland lässt sich für die Schweiz also von einem sehr breiten Engagement sprechen. Vor allem in der Abgrenzung zum grossen Nachbarstaat sieht Perlini-Pfister denn auch die Funktion der katholischen Filmarbeit während des Zweiten Weltkrieges. «Der Filmbeobachter», katholisches Rezensionsorgan ab 1941, habe nachhaltig zur «katholischen Identitätsstiftung» in der Schweiz beigetragen. Er sollte seine konfessionellen Leser während des Krieges nicht zuletzt über propagandistische Produktionen aufklären. Besonders skeptisch begegnete man in dieser Hinsicht sowjetischen Filmen. Dass aber auch Leinwanddarbietungen aus Deutschland «mit großer Vorsicht» (61) entgegnet wurde, bestätigen Befunde zur katholischen Filmarbeit in Deutschland während des «Dritten Reiches», die ebenfalls vor allem gegen Produktionen wie «Jugend» (1938) und «Ich klage an» (1941) gerichtet waren.

Den Überblick über die institutionelle Entwicklung schliesst Adrian Gerber mit einer Darstellung der Filmarbeit bis in die 1970er Jahre ab, die sich vornehmlich auf seine bisherigen Forschungen stützt.

Unter dem provokanten Titel «Heiße Schenkel, kühle Köpfe» legt zudem Natalie Fritz einen Beitrag vor, der sich mit dem Wandel moralischer Ansprüche der katholischen Filmexperten beschäftigt. Dabei arbeitet sie heraus, dass sich in der Schweiz die reformierte Filmarbeit von der derjenigen der katholischen Kirche bei der Bewertung der

Sexfilmwelle vornehmlich der Siebzigerjahre kaum unterschied.

Der gesamte Band, der im Umfang und wissenschaftlichen Anspruch seiner einzelnen Beiträge ausgesprochen heterogen ist, stellt dennoch eine sinnvolle Gesamtschau auf die katholischen Bemühungen um das kommerzielle Filmwesen dar. Zu bedauern ist allerdings, dass aktuelle Forschungstendenzen, etwa bei der Beschäftigung mit den Aufklärungs- und Sexfilmen, nicht einbezogen werden.

Unzweifelhaft das Glanzlicht des Bandes ist hingegen der Abdruck der persönlichen Widmungen, die Filmstars wie Alfred Hitchcock oder Fernandel im Autogrammbuch von Pater Charles Reinert, des langjährigen, exponierten Protagonisten der katholischen Filmarbeit in der Schweiz, eintrugen. Ihre zum Teil sehr persönlichen Beiträge belegen anschaulich, wie eng das Verhältnis der katholischen Kirche zum Kino im 20. Jahrhundert sein konnte.

Aachen

Christian Kuchler

Ferenc Szabó SJ, *The life and work of Ottokár Prohászka (1858–1927)*, English transl. by Attila Miklósházy, Budapest, Szent István Társulat, 2009, 345 p. (Appendix 62+46 p.)

Das ungarische Original ist im Jahr 2007 beim gleichen Verlag erschienen. Im Begleittext beider Ausgaben wird Folgendes notiert: «Die Monographie ist das Ergebnis einer Forschung, die ich während mehrerer Jahrzehnte geführt habe.» Diese Aussage wird durch die Bibliographie bestätigt. Die erste Schrift von Ferenc Szabó über Prohászka ist im Jahr 1967 erschienen, seither hat er mehrere Bücher und Zeitschriften-Artikel über diese Persönlichkeit veröffentlicht. Es kann hier erwähnt werden, dass zum «Lebenswerk» dieses Forschers der ungarischen Kirchengeschichte eine weitere Biographie gehört, die 2012 erschienen ist: *Christus und seine Kirche im Lebenswerk von Péter Pázmány* (Theologe, Schriftsteller, Bischof im 16/17. Jh.) Das «opus magnum» über Ottokár Prohászka wurde jetzt in englischer Übersetzung veröffentlicht.

Auf den ersten hundert Seiten wird die Lebensgeschichte von Prohászka beschrieben. Er ist 1858 in Nyitra (früher Nord-Ungarn, jetzt Slowakei) geboren und starb als Bischof, am 1. April 1927 während einer Predigt in der Domkirche von Székesfehérvár. Auf seinem Grab stehen die Worte: «Apostolus et Praeceptor Hungariae» – Apostel und Lehrer Ungarns. Vor seiner Ernennung zum Bischof war er Professor für Dogmatik, später Spiritual im Priesterseminar von Esztergom.

Es ist zu erwähnen, dass seine Mutter schweizerischer Abstammung war, seine Muttersprache war deshalb Deutsch. Erst in der vierten Grundschulkasse begann er Ungarisch zu lernen. In einem von den Reformierten geführten Gymnasium ist er in dieser Sprache stark geworden. Sein Lebenswerk in ungarischer Sprache ist bedeutend: Die Gesamtausgabe (1927/28) seiner Schriften enthält 25 Bände.

Die übrigen zweihundert Seiten vorliegender Biographie sind folgenden Themen gewidmet: Prohászka und der Modernismus – Prohászka und der Index – Im Strom neuer Bewegungen – Die jüdische Frage – Seine sozialen Kontakte – Prohászka der Dichter und Poet – Seine Nachwirkung.

Modernismus war das Leitwort einer Bewegung in der katholischen Kirche, die nach der Veröffentlichung der «Syllabus-Collectio errorum» d.h. einer Sammlung von Irrlehrern (1864) von Pius IX. und nach den Verurteilungen des I. Vatikanischen Konzils (1869–70) entstanden ist. In diesen kirchlichen Entscheidungen wurde eine relativ neue geistige Bewegung zurückgewiesen und eindeutig verurteilt. Einige Philosophen, Wissenschaftler, Historiker haben nämlich in den vorausgehenden Jahrzehnten die Meinung vertreten, dass das Zeitalter religiöser Weltinterpretation abgelaufen sei, man solle sich von der «veraltenen Denkstruktur» der Kirche befreien. Diese Mentalität wurde in den erwähnten Dokumenten hart verurteilt. Einige katholische Wissenschaftler haben später versucht, an Stelle einer massiven Ablehnung dieser Denkweise, sich in ein Gespräch einzulassen um die Kirche aus einem frontalen Gegensatz zur Philosophie, Wissenschaft und protestantischer Theologie herauszuführen, d.h. die Kirche zu modernisieren.

Sie hatten nach dieser Zielsetzung den Titel «Modernisten» erhalten.

In diesem Sinne war Prohászka nicht extrem «modernistisch», er veröffentlichte aber im Jahr 1907 ein Buch mit dem Titel *Der moderne Katholizismus*. Sein Grundgedanke war: «Der moderne Mensch muss lernen, zu versuchen, das weltliche und das göttliche Element der Kirche in Einklang zu bringen [...] Im Hintergrund steht das Versprechen des Herrn. Er hat aber nicht versprochen, dass das menschliche Element der Kirche immer und ununterbrochen auf der höchsten Ebene dem Göttlichen dienen wird.» Die Bereitschaft zur Selbstkritik, zum Dialog, zum Nachdenken und zur Prüfung der Überlieferung gehört seiner Meinung nach zum Wesen der Kirche. Es ist erlaubt, wenn nicht kritisch ablehnend, so doch wenigstens nüchtern zurückzublicken, nicht zuletzt deshalb, weil auch die Sprache der Theologie sich im Laufe der Zeit verändern kann. Für alte Wahrheiten muss man nicht selten neue Begriffe suchen, manchmal sind die früher formulierten Beweise kraftlos geworden.

Prohászka wurde 1910 in die ungarische Akademie der Wissenschaften aufgenommen, er hielt hier eine Antrittsrede über «Die Übertreibungen des Intellektualismus». Kurz darauf zu Weihnachten warb er in einem Zeitungsartikel «Mehr Frieden» für Verständigung zwischen den politischen Parteien und zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen. Die Reaktion der offiziellen Kirche kam schnell: Er wurde wegen Modernismus und Kollaboration mit den Protestanten in Rom angezeigt. So kamen 1911 – ohne eine persönliche Konsultation mit ihm – alle drei Schriften auf den «Index librorum prohibitorum», auf die Liste der von der Kirche verbotenen Bücher.

Ferenc Szabó bringt in seinem Buch zwei Berichte des ungarischen Dominikanerpaters Szádok Szabó in lateinischer Sprache, die damals den Grund lieferten, Prohászka auf den Index zu setzen. Die ganze Geschichte ist in seinem Werk analysiert und dokumentiert. Es wird auch gezeigt, wie nach Jahrzehnten die Kirche einen bedeutenden Teil der Gedanken von Prohászka in ihre Lehre eingebaut hat.

Ein weiteres Kapitel des Buches ist der sozialen und politischen Aktivität von Prohászka gewidmet. Szabó analysiert ganz

gründlich die Jahre des ersten Weltkrieges, den Zusammenbruch der Österreich-Ungarischen Monarchie, die kurze Machtübernahme der Kommunisten und dann die harte «Reaktion», der Versuch, das Land und die Kirche aus dieser Sackgasse herauszuholen. Die Biographie bringt in diesem Zusammenhang einen ausführlichen Überblick über die Äusserungen, Aktivitäten und Annäherungsversuche von Prohászka. Er wurde schon damals oft kritisiert, seine Versuche, den anders Denkenden zu verstehen, wurden von vielen führenden kirchlichen und politischen Persönlichkeiten abgelehnt. Erst nach vielen Jahrzehnten ist es klar geworden, dass die Kirche ohne Dialogbereitschaft den Kontakt mit der Gesellschaft verlieren wird.

Problematisch war sein Verhältnis zum Judentum. Szabó widmet dieser Analyse zwanzig Seiten – das Ganze ist gründlich dokumentiert. Das Thema wurde schon oft besprochen, nach 1945 hat man nämlich dem Namen Prohászka den Titel «Antisemit» angehängt. Im Mittelpunkt seiner Kritik stand aber nicht das «Judentum», die religiöse Überzeugung, sondern das Faktum, dass sich in der Monarchie eine liberale und kirchenfeindliche Mentalität durchgesetzt hat, deren Vertreter – vielleicht den Spuren von Karl Marx folgend – in grosser Zahl eben Juden waren. Aus diesem «Sitz im Leben» ist seine Judenkritik erklärbar. Übrigens werden wir auch darüber informiert, dass Prohászka mit mehreren Juden befreundet war.

«The life and work» – das Leben und das Lebenswerk eines Menschen, dessen Lebensprogramm es war, den Menschen zu dienen. Sein schriftliches Werk umfasst, wie schon erwähnt, viele Bände, er hat auch die päpstliche soziale Enzyklika *Rerum Novarum* (1891) ins Ungarische übersetzt. Es stand aber die menschennahe, soziale Aktivität im Mittelpunkt seines Lebens. Er begründete die «Gesellschaft von Frauen für soziale Arbeit», die sich für Waisenkinder, Dienstmädchen und alleingeliebene Ehefrauen verantwortlich fühlte. Ein sehr reger Briefwechsel mit Personen, die sich für die gleiche Aufgabe verpflichtet haben, bezeugt, dass Prohászka auch in dieser bischöflichen Aufgabe mit wahrem Verantwortungsgefühl erfüllt war.

Ein Kapitel der Biographie widmet sich dem Poeten und dem Mystiker. Notizen in seinem Tagebuch zeigen eine dichterische Begeisterung und ganz persönliche Gespräche mit dem Heiland. Eine tiefere, verborgene Schicht seiner Seele hat sich so geoffenbart.

Der letzte Satz in der Biographie: «The soul and spirit of Prohászka were also a flame which set others alight, and gives light still today a century later» – die Seele und der Geist von Prohászka ist einer Flamme ähnlich, die uns auch aus der Entfernung von fast hundert Jahren erhellen kann.

Kurz noch über den Autor Ferenc Szabó. Er ist im Jahre 1953 in Ungarn heimlich in den Jesuitenorden – der damals durch die kommunistische Regierung schon aufgelöst war – eingetreten. Drei Jahre später, während der «ungarischen Revolution» konnte er Ungarn verlassen. Er hat bei den Jesuiten seine Studien beendet und wurde 1963 zum Priester geweiht. Er erwarb 1966 den Titel Doktor der Theologie, von 1967 bis 1991 war er Leiter der ungarischen Abteilung beim Radio-Vaticana in Rom. Er lebt seit 1992 in Budapest und setzt seine, für den Rückblick in die ungarische, politisch-kulturelle und kirchliche Vergangenheit sehr wichtige Forschungsarbeit fort.

Luzern

István Dévény

Gerhard Lang. *Die Bischöfe von Seo de Urgel als Kofürsten von Andorra (1901–1940)*, Hamburg, Verlag Dr. Kovač 2011 (= Schriften zur Geschichtsforschung des 20. Jahrhunderts, Bd. 3), 586 S.

Vf., ein durch verschiedene Publikationen ausgewiesener Kenner Spaniens und der spanischen Sprache, hat es in vorliegender Arbeit, die zugleich im Jahr 2011 als Dissertation an der Universität des Saarlandes eingereicht wurde, unternommen, das Wirken der Bischöfe von Seo de Urgel (unweit der Grenze Andorras und seit dem 6. Jh. eigener Bischofssitz) im Zeitabschnitt von 1901–1940 zu untersuchen. Auf den ersten Blick ist die Arbeit damit in der Kirchengeschichte zu verorten, jedoch wird an der Herangehens-

weise deutlich, wie sehr Zeitgeschichte und Kirchengeschichte ineinander übergehen und miteinander verwoben sind. Am Ende zeigt sich, dass aufgrund der politischen Verstreubungen die pastoralen Gesichtspunkte der betreffenden Bischöfe fast aussen vor zu lassen sind (s. 5.2. Der pastorale Aspekt). Untersuchungsgegenstand und -zeitraum werden im einleitenden ersten Teil umfassend gerechtfertigt und bereits der Hinweis auf die Quellenlage (1.1.2) macht gemeinsam mit den reichlich konsultierten Archiven (v.a. Katalanisch, Spanisch, Französisch, zusätzlich Russisch, Holländisch, Portugiesisch, Englisch, Latein) zur Sichtung historischer Informationen und Belege den wissenschaftlichen Anspruch der Arbeit deutlich: Es soll eine vorhandene Forschungslücke geschlossen bzw. bis dato veröffentlichte Untersuchungen auf den aktuellen Forschungsstand gebracht und Forschungsergebnisse erneut diskutiert werden. Die reiche Quellenarbeit sorgt dafür, dass neu gewonnenen Erkenntnisse zum benannten Zeitraum und den betroffenen Personen zu Tage gebracht werden konnten, darunter v.a. in Bezug auf das (stark politisch gefärbte) Wirken der Bischöfe Riu, Lagauarda, Benloch und Guitart zu Beginn des 20. Jh.

Diese Zeit war gekennzeichnet von der Konfrontation Andorras mit modernen Staatsstrukturen, wie sie sich international abzuzeichnen begannen: «eine feudale Struktur, die die Nachbarländer zu Beginn des XX. Jahrhunderts (längst) definitiv abgelegt hatten, wurde in Andorra weiter am Leben erhalten. Aber diese Struktur hatte bisher nur unter mittelalterlichen Rahmenbedingungen funktionieren müssen und war bis dato nie auf den Prüfstand bilateraler oder gar multilateraler Beziehungen gestellt worden.» (vgl. 46). Der Autor geht u.a. der Frage nach, wie sich der Bischof von Seo de Urgel, eine vornehmlich geistliche Macht mit herrschaftlichen Rechten über Andorra, und Frankreich, das ebenfalls herrschaftliche Rechte innehatte, in Bezug auf Andorra positionierten und den Übergang aus den feudalen in freiheitlich-demokratische Strukturen, die Modernisierung des Landes betreffend, gestalten sollten. Machtpolitisch spielt Spaniens Andorra-Politik u.a. in die Beziehungen zum Bischof von Seo de Urgel und durch die zeitweiligen

Reaktionen auf die Andorra-Politik Frankreichs mit hinein. Den politischen Umbrüchen durch den Spanischen Bürgerkrieg kommt besondere Aufmerksamkeit zu. Anhand einer klaren Systematik durchstreift Vf. die Geschichte des wechselhaften Verhältnisses der Bischöfe Seo de Urgels in Bezug auf Andorra, einsetzend mit den historischen Voraussetzungen des ausgehenden 19. Jh. und schwerpunktmaßig mit bereits genannten Bischöfen. Fragen wie diejenige nach der Handhabung der Zollfreiheit, dem Aufbau bzw. der Erweiterung der Infrastruktur (Bildungssystem, aber auch Straßenbau und Postverwaltung, Telefon, bzw. Telegrafenverbindung) werden ebenso aufgegriffen wie diejenigen der Gerichtsbarkeit und des Kirchenzehnts.

Gerhard Langs sorgfältig strukturierte Arbeitsmethode wird im Ergebnis deutlich: Das Buch, das in die Hände all derer gehört, die sich für die jüngere Geschichte Andorras wie auch der nachbarschaftlichen Einflüsse seitens Spaniens und Frankreichs interessieren, ist thematisch sehr übersichtlich und strukturiert angeordnet und verfolgt eine klare Gedankenlinie; der Zugang zur Fragestellung, der Forschungsstand und die verwendete Methode zeichnen sich innerhalb der ersten Seiten sehr bald ab; eine regelmäßige Zwischenbilanzierung/Zusammenfassung erlaubt es, schnellen Zugriff zu den Forschungsergebnissen und Inhalten zu erlangen, was dem Leser besonders bei der Informationssuche von Einzelaspekten der Studie entgegenkommt. Der Quellenteil einschließlich einiger weniger Abbildungen und eigener Übersetzungen (511–572) befindet sich am Schluss des umfangreichen Werkes.

Freiburg i. Ue.

Thomas Fries

Aleksandra Pawliczek, *Akademischer Alltag zwischen Ausgrenzung und Erfolg. Jüdische Dozenten an der Berliner Universität 1871–1933*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2011 (= Pallas Athene. Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 38), 529 S.

In ihrer Untersuchung widmet sich Aleksandra Pawliczek den jüdischen Dozenten an der Berliner Universität zwischen Reichseini-

gung 1871 und Beginn der nationalsozialistischen Verfolgung 1933. Sie leistet mit ihrer Arbeit, dies sei vorangeschickt, einen wertvollen Beitrag sowohl zur Erforschung jüdischen Lebens in Deutschland wie auch zur Universitätsgeschichte im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Der Buchtitel benennt die Problemstellung der Studie erfreulich präzise, Pawliczek fragt nach den Bedingungen für die Karrieren jüdischer Dozenten im Berliner Universitätsbetrieb, nimmt mithin den «akademischen Alltag» in den Blick und ordnet die Verläufe dieser Karrieren zwischen den Polen «Ausgrenzung und Erfolg» ein. Noch auf den ersten Seiten ihrer Arbeit, die aus einer an der Humboldt-Universität zu Berlin absolvierten Promotion hervorgegangen ist, benennt Pawliczek eines der wesentlichen Probleme ihrer Untersuchung. Die Konstruktion eines «jüdischen Hochschuldozenten» aus einer Vielzahl biographischer Konstellationen, aus disparaten Herkünften, Lebensläufen und Selbstbeschreibungen. Doch zu Recht verweist sie auf die Realität im universitären – und nicht nur in diesem – Bereich: «Wer Jude war, bestimmten die Nichtjuden.» (11) Ob jüdischen Glaubens, jüdischer Herkunft oder qua Fremdzuschreibung für jüdisch erklärt – die Folgen für akademische Karrieren waren (fast) gleich, die stete Reflexion dieses Problems jedoch darf nicht zu einer retrospektiven Verwischung der so begründeten Diskriminierung führen. In ihrer Einleitung erläutert Pawliczek die methodischen Grundlagen ihrer Arbeit klar und nachvollziehbar, ihre allgemeinere Einführung zu «Juden in der deutschen Gesellschaft des Kaiserreichs und der Weimarer Republik» allerdings fällt etwas zu knapp aus.

Der erste Abschnitt der Untersuchung umreisst den rechtlichen und statistischen Rahmen des Wirkens jüdischer Dozenten an der Berliner Universität, ausgehend von der allgemeinen Emanzipation im Kaiserreich und ihrer Auswirkung auf die Universitätsstatuten bis zu den Hochschulreformdebatten der 1920er Jahre. Wissenschaftspolitische Bestrebungen einer universitären Demokratisierung erfuhren zumeist wenig Gegenliebe von den Universitäten und verblieben rudimentär. Dass die Reformpläne jüdische Dozenten, aufgrund ihrer oftmaligen Stellung

als Privatdozenten beziehungsweise andere Nichtordinarien, vielfach betrafen, wurde nach Pawliczek in den Debatten erstaunlich wenig thematisiert. Anhand des weithin untersuchten «Fall Spahn», der Berufung des Historikers Martin Spahn nach Strassburg, verdeutlicht Pawliczek, das ein «befürchteter» Katholizismus konfessionell orientierte Berufungsdebatten um 1900 mindestens ebenso wie eine etwaiges jüdisches Glaubensbekenntnis prägen konnte und illustriert zudem die nicht zuletzt jüdische Dozenten in den Blick nehmende Debatte um eine gewünschte respektive verwünschte «voraussetzungslose Forschung». Im folgenden, zentralen Kapitel ihrer Studie wendet sich Pawliczek der Entwicklung des Lehrkörpers der Berliner Friedrich-Willhelms-Universität im Untersuchungszeitraum zu. Ausführlich referiert sie Berufungsrechte und -verfahren sowie die allgemeine Entwicklung des Lehrkörpers, um schliesslich die Karriereverläufe jüdischer Dozenten in den einzelnen Fakultäten und Fächern nachzuzeichnen. Dank einer die Darstellung disziplinierenden Struktur entgeht dieser, auf einer eindrucksvollen empirischen Basis fussende Abschnitt der drohenden Gefahr, ob der Informationsfülle zum Steinbruch auszufransen. Im Wechselspiel zwischen statistischer Einordnung und einzelнем Beispiel, als kontrastierende «Kontrollgruppe» sich des Anteils katholischer Lehrender bedienend, gelingt Pawliczek die Nachzeichnung der oftmals von Zurücksetzung und Diskriminierung geprägten, gleichwohl vielfältigen akademischen Lebensläufe jüdischer Dozenten an der Berliner Universität. Mit der 1933 unmittelbar einsetzenden Verfolgung durch das NS-Regime endete dieses Kapitel deutscher Universitätsgeschichte

Doch belässt es Pawliczek nicht bei der Darstellung der blossen Ergebnisse, der statistisch messbaren Anteile von Erfolg und Ausgrenzung, sondern widmet sich in einem dritten Abschnitt ihrer Untersuchung den expliziten wie impliziten Kriterien und Begründungen für Berufungen. Der Wechsel zur qualitativen Analyse bedingt ein Zurücktreten der den statistisch geprägten Abschnitt formenden Struktur, nun stehen «Fallbeispiele» und Lebensläufe weitaus mehr im Mittelpunkt der Betrachtung. Der gewählten

Kapitelüberschrift einer «Berufungsrhetorik» von Fakultäten und Ministerium entsprechend, kann Pawliczek durchaus überzeugend in einer Vielzahl von Fällen dokumentieren, wie rasch die behauptete Präferenz wissenschaftlicher Meriten mit antisemitischen, aber auch antikatholischen Vorurteilen konfligierte. Der vorwiegend quantitativ analysierende Hauptabschnitt der Arbeit wird durch die nun qualitativ argumentierende Darstellung in gewinnbringender Weise ergänzt, eine gewisse Straffung hätte diesem Abschnitt jedoch fraglos gut getan. Ein statistischer Anhang sowie ein Personenregister komplettieren die Darstellung. In ihrem kurzen, betont nüchternen Resümee bezeichnet die Autorin die jüdischen Dozenten an der Berliner Universität als «fast integriert». Doch auch wenn sich der universitäre Alltag kaum von dem der nichtjüdischen Lehrenden unterschied, kann an ihrer Diskriminierung als Juden bei Berufungen auf Lehrstühle ebenso kein Zweifel bestehen. Inwieweit der Berliner Universität als der Alma Mater der protestantisch geprägten Reichshauptstadt ein exemplarischer Rang zukommen kann, müssen Untersuchungen für andere deutsche Universitäten erweisen, die sich nicht zuletzt an der in dieser Studie vorgenommenen Verknüpfung quantitativer und qualitativer Untersuchungsmethoden orientieren sollten. Mit ihrer anregenden, gut lesbaren Arbeit hat Alexandra Pawliczek die Messlatte hierfür hoch gelegt.

Berlin

Matthias Berg

Eva Maeder, *Altgläubige zwischen Aufbruch und Apokalypse. Religion, Verwaltung und Wirtschaft in einem ostsibirischen Dorf (1900–1930er Jahre)*, Zürich, Chronos, 2011, 304 S.

Dem Anspruch, eine «Mikrogeschichte» der ländlichen Gesellschaft Russlands zu schreiben, wird Eva Maeder in vielfacher Hinsicht gerecht: Ihre Studie widmet sich Angehörigen der minoritären Glaubensgemeinschaft der Altgläubigen, die seit dem 18. Jahrhundert ein kleines Dorf namens Bol'soj Kunalej in Burjatien am äussersten Rande Russlands besiedeln. Damit tritt Maeder in die Fussstapfen der Osteuropahistoriker Carsten

Goehrke und Heiko Haumann, die den Fokus ihrer Forschungen auf den russischen Alltag gerichtet haben. Dieser Ansatz bietet eine ergänzende Lesart der frühen Sowjetunion bis in die 1930er Jahre, einer Zeit, deren gigantische Umwälzungen auf der Makroebene bereits gut erforscht sind, von denen jedoch erst ansatzweise bekannt ist, wie sie in der Peripherie, in der sowjetischen Provinz umgesetzt worden sind. Die radikale Veränderung der sowjetischen Gesellschaft galt bekanntlich insbesondere dem Wirtschaftssystem sowie auf ideologischer Ebene der «Befreiung» des Volkes vom Opium der Religion. Daher ist der Fokus Maeders auf die Entwicklung eines Dorfes von Altgläubigen, die für ihre vorbildliche Arbeitsmoral und wirtschaftlichen Erfolg bekannt waren – auch Max Weber hat sie als «Protestanten der Orthodoxie» bezeichnet (38–39) – reizvoll.

Die Altgläubigen waren auf einem Konzil der russisch-orthodoxen Kirche von 1666/67 als Häretiker aus der Kirche ausgeschlossen worden, weil sie die Veränderungen der orthodoxen Liturgie durch Patriarch Nikon nicht annehmen wollten. Unter dem Druck staatlicher und kirchlicher Verfolgungen flohen die Altgläubigen in abgelegene Gebiete oder wurden im Rahmen der russischen Siedlungspolitik und zwecks Urbarmachung neuer Gebiete von Katharina der Grossen zwangsweise dort angesiedelt. Im Gebiet um das Dorf Bol'soj Kunalej war dies in den späten 1760er Jahren der Fall. Dort betrieben die altgläubigen Neusiedler trotz hartem Klima bald recht erfolgreich Landwirtschaft und Viehzucht. Sie pflegten bewusst ihre eigene Identität und grenzten sich durch Kleidung, Sprache und Folklore von den «häretischen Russen» und den «ungläubigen» Burjaten ab (43). Dennoch verließen die wirtschaftlichen und politischen Veränderungen in diesem Dorf ähnlich wie in den übrigen Gebieten der Sowjetunion.

Die Arbeit ist in vier zeitliche Perioden gegliedert: die Zeit vor 1917, der Bürgerkrieg bis 1922, die Jahre der «Neuen Ökonomischen Politik (NEP)» Lenins bis 1928 und die Kollektivierung unter Stalin bis ca. 1933. Jede Periode wird anhand der drei stark miteinander vernetzten Themenbereiche *Verwaltung* (Infrastruktur und Verbindung zum Staatszentrum), *wirtschaftliche Verhältnisse*

(Versorgungs- und Produktionslage) und *Glaubensleben* (Normen, Kalender, Tagesablauf, Reaktion auf atheistische Propaganda) behandelt, was für eine kontinuierliche Vergleichsbasis zwischen den Zeitabschnitten sorgt. Die Bereiche widerspiegeln Maeders grundlegendes Interesse dafür, wie und «ob Altgläubige die strengen religiösen Normen in der Praxis tatsächlich umsetzen» (13). Eine übergeordnete Diskussion im Sinne von Max Webers Einschätzung der Wechselwirkung zwischen altgläubiger Religion und Wirtschaftstätigkeit (z. B. im Vergleich zur offiziellen Orthodoxie) unternimmt Maeder leider nicht, sie beantwortet die Frage deskriptiv.

Dazu hat Maeder umfangreiche Quellenforschung betrieben und sich in den Archiven von Bol'soj Kunalej, Tarabagataj, Ulan Ude und Moskau durch teilweise schwer lesbare «Haushaltbücher» und ausführliche Parteiprotokolle vorgearbeitet. Ihre Forschungsleistung besteht insbesondere in der sorgfältigen Rekonstruktion und Einordnung des Entstehungs- und Überlieferungskontexts des stark ideologisch gefärbten Materials. Hierzu dienten vor allem Interviews, die Maeder vor Ort mit älteren Dorfbewohnern und –bewohnerinnen geführt hat. Da für die Zeit von 1917–1928 und für den Raum Transbaikalien mit seiner langen Tradition der dörflichen Selbstverwaltung noch kaum Sekundärliteratur zur Verfügung stand, handelt es sich bei dieser Arbeit um eine Pionierleistung.

Häufige, wenn auch vorsichtige Schlussfolgerungen machen das Buch angenehm lesbar: «Die tiefere Ursache für die religiöse Zersplitterung [in Bol'soj Kunalej] lag vermutlich im Fehlen einer obersten unumstrittenen Autorität in kirchlichen Fragen.» (73) Obwohl die Altgläubigen ihren Traditionen weitgehend treu blieben, sind mit zunehmender Industrialisierung auch Zeichen der Anpassung an die Moderne zu beobachten, zum Beispiel in der Veränderung der Damenmode und bei der Gründung einer Kredit- (1908) und einer Konsumgenossenschaft (1912). Zu weiteren Spaltungen führte der staatliche Registrierungzwang seit 1918, dem sich Teile von Gemeinden widersetzen, wobei die sowjetische Regierung solche Spaltungen auch aktiv förderte.

Ebenfalls meistert Maeder die Herausforderung, die wichtigen Etappen der schwer nachvollziehbaren Zeit des Bürgerkriegs herauszuschälen: «Zwischen Februar 1917 und 1922 stellten 14 verschiedene Regierungen [...] Anspruch auf die Macht in Transbaikalien» (86). Die Macht der Bol'seviki konsolidierte sich erst 1922, wobei gemäss einem Bericht viele Dorfbewohner nicht wussten, «was eine Revolution ist und dass es sie gegeben hat» (101). Zahlreiche lokale Bauernrevolten führten dazu, dass Lenin 1921 die NEP einführte, welche die Landwirtschaft fördern sollte und auch im religiösen Bereich Konzessionen an die Bauern machte. Der Dorfpartei traten tendenziell nur wenige, v.a. die ärmsten und jüngere Dorfbewohner bei. Für sie waren Zugang zur Bildung, selten materielle Unterstützung und der Erhalt einer Schusswaffe attraktiv. Dennoch kämpfte die Parteileitung vor allem damit, dass «die Altgläubigen den Kommunismus in ihr religiöses Weltbild integrierten» (171) und weiterhin an religiösen Ritualen teilnahmen: «Erst nach 1928 entstanden in den grösseren Dörfern Burjatiens [...] «Zirkel der Gottlosen», die allerdings oft untätig blieben» (174). Im Allgemeinen beklagte sich die Parteizelle bis 1927 über häufige Absenzen, mangelnde Wahlbeteiligung und über die «Passivität» der Dorfsowjetmitglieder. Im Gegensatz zur orthodoxen Kirche genossen die Altgläubigen relativ weitgehende Freiheiten, doch «ohne Einheit standen [sie] dem Vormarsch des Staates machtlos gegenüber» (181).

Ende der 1920er Jahre reagierte Stalin auf den Widerspruch zwischen den radikalen Zielen der Oktoberrevolution und den Konzessionen der NEP an die traditionellen Kräfte und leitete 1928/29 einen radikalen Kurswechsel ein, der eine vollständige Kollektivierung der Landwirtschaft beinhaltete: «Die Parteizelle [enteignete] zuerst die dörfliche Oberschicht und zahlreiche andere Bauern und liquidierte sie dann physisch. Damit entstand ein Klima der Angst, das es der Parteizelle ermöglichte, die Macht im Dorf zu übernehmen» (235). Die Einwohnerzahl sank von 5000 auf 3500 Bewohner, das Dorf verarmte. Ein neues Religionsgesetz von 1929 hatte die Schliessung und den Abbruch zahlreicher Kirchen zur Folge. Die Altgläubigen

führten ihre Gottesdienste nun in den eigenen Stuben durch, viele vorher zerstrittene Gemeinden vereinigten sich wieder, an den liturgischen Unterschieden zur orthodoxen Kirche hielten sie aber eisern fest (261). Dabei spielten Frauen eine immer grössere Rolle bei der mündlichen Überlieferung, rituelle Gesten wurden wichtiger (266).

Heute leben die Bewohner von Bol'soj Kunalej wieder ausschliesslich von ihrer Hofwirtschaft, ein Teil des Landes liegt aufgrund fehlender Ressourcen brach, dennoch hat die Landflucht deutlich abgenommen. In den Nachbardörfern wurden seit 1995 mehrere Kirchen gebaut, das religiöse und kulturelle Leben lebt auf und findet vermehrt auch bei Touristen Interesse. Ungeschrieben bleibt bisher der Folgeband für die Entwicklung des Dorfes zwischen 1930 und der Gegenwart. Es wäre dem von Maeder solid gesponnenen und verwobenen Faden zu wünschen, wieder aufgenommen zu werden, um die begonnene exemplarische Mikrogeschichte eines altgläubigen Dorfes in Burjatien im 20. Jahrhundert weiter zu schreiben.

Freiburg i. Ue.

Regula Zwahlen

Alexandra Kaiser, *Von Helden und Opfern. Eine Geschichte des Volkstrauertags*, Frankfurt/New York, Campus, 2010 (= Campus Historische Studien, Bd. 56), 462 S.

Die Analyse lokaler und nationaler Feiertage hat sich seit den späten 1980er-Jahren in der deutschen Geschichtswissenschaft fest verankert. Historiker, die im Zug einer vertieften Beschäftigung mit Kulturgeschichte nach Rolle und Funktion von symbolischer Politik und den damit verbundenen Mechanismen von Identitätskonstruktion fragten, fanden in punktuellen und periodisch wiederkehrenden Festen dafür einen geeigneten Gegenstand. Deshalb existiert mittlerweile eine Fülle von Sammelbänden und Monographien zu Festen, Feiern und Jubiläen. Die Einführung, die Umformung und das Abschaffen von Feiertagen illustrieren dabei insbesondere für die letzten zweihundert Jahre Kontinuitäten und Brüche der wechselvollen deutschen Geschichte. Angesichts dessen erstaunt es, dass bislang noch keine systematische und dia-

chrone Untersuchung eines Feiertags vorlag, der sich – mit inhaltlichen und rituellen Anpassungen – seit 1922 bis heute halten konnte: des Volkstrauertags. Diese Lücke schliesst nun die kulturwissenschaftliche Studie von Alexandra Kaiser, die aus einer Dissertation an der Universität Tübingen im Rahmen des DFG-Sonderforschungsbereichs «Kriegserfahrungen» hervorgegangen ist.

Die Autorin gibt einen informativen und dichten Überblick über die Geschichte des Volkstrauertags sowie die Rolle seines Trägers, des 1919 gegründeten Volksbunds Deutsche Kriegsgräberfürsorge. Dieser veranstaltete am 5. März 1922 im Berliner Reichstag erstmals eine Gedenkstunde für die im Ersten Weltkrieg gestorbenen Soldaten. Ab 1924 setzte sich der Gedenktag zunehmend, jedoch nicht flächendeckend durch. Er wurde damals am ersten, später am zweiten Sonntag der Passionszeit begangen, um sich vom November als Monat des traditionellen Totengedenkens der beiden christlichen Konfessionen, des katholischen Allerseelentags und des evangelischen Totensonntags abzuheben. Die unterschiedliche Durchsetzung des Volkstrauertags auf lokaler Ebene in der Weimarer Republik zeigt Kaiser vertiefend anhand der Fallstudien Hannover, Stuttgart und München auf: Während sich der Gedenktag in Hannover durchsetzte, grenzten sich Stuttgart und München, wie Württemberg und Bayern insgesamt, aufgrund ihrer reichskritischen Haltung sowie religiös-konfessioneller Gründe vom Konzept des Volksbunds ab. Sie veranstalteten stattdessen länderspezifische Gedenkfeiern. Ab 1933 unterstützten die Nationalsozialisten die Aktivitäten des Volksbunds und machten den Volkstrauertag zum «Heldengedenktag». In diesem rückte der Aspekt des trauernden Gedenkens zunehmend zugunsten einer Glorifizierung der Wehrmacht und der militärischen Stärke des Deutschen Reichs in den Hintergrund. 1939 verlegte Hitler den Termin auf den 16. März als Jahrestag der Wiedereinführung der allgemeinen Wehrpflicht und löste ihn damit aus der Verbindung mit dem Kirchenjahr.

Nach Kriegsende gelang es nach längeren Verhandlungen über Form und Termin zwischen Volksbund, den Kirchen und der Regierung, den Volkstrauertag wieder einzuführen. Er wurde nun bundesweit auf den

zweiten Sonntag vor dem 1. Advent festgesetzt, den Termin, den er bis heute innehat. Insbesondere seit den 1960er-Jahren kam es zu einer rhetorischen Erweiterung des Gedenkens, das nicht nur die «Gefallenen» der Kriege, sondern «alle Opfer von Krieg und Gewalt», also auch die im Nationalsozialismus Verfolgten und die Zivilbevölkerung, einschloss. Kaiser betont jedoch, dass diese Rhetorik der offiziellen Gedenkfeiern sich nicht auf die lokale Ebene niederschlug und in den Städten und Gemeinden das Gedenken an die «eigenen Opfer» im Vordergrund stand (353). Für die Zeit nach der Wiedervereinigung konstatiert Kaiser angesichts der Verbindung des Volkstrauertags mit dem Gedenken an die in Auslandseinsätzen getöteten Bundeswehrsoldaten eine «Re-Heroisierung des Volkstrauertags» (394ff.), in dem dieser zunehmend wieder in seine Rolle als Soldatengedenktag schlüpft. Diese Heroisierungstendenz zeige sich auch bei den zunehmenden Ehrungen jüdischer Frontsoldaten des Ersten Weltkriegs seitens jüdischer Gemeinden zu diesem Datum. Insgesamt macht die Autorin das «rituelle ‹Anpassungspotential›» (405) des Volkstrauertags dafür verantwortlich, dass er anders als viele andere Feiertage die politischen Brüche der deutschen Geschichte im 20. Jahrhundert überstehen konnte und für verschiedene Formen und Inhalte des Gedenkens anschlussfähig war.

Methodisch verbindet die Autorin eine institutionengeschichtliche Untersuchung des Volkstrauertags mit symbol-, medien- und ritualanalytischen Zugängen, bei denen sie fruchtbare verschiedene Ansätze und Konzepte verbindet. Die Fülle an Quellenmaterial – u.a. Schriften des «Volksbunds», Stellungnahmen der Kirchen und der Politik sowie Presseberichte aus Zeitungen, Radio und Fernsehen – analysiert sie detailliert und differenziert. Dabei wahrt sie stets die grossen Linien, die zum Verständnis eines langen Untersuchungszeitraums nötig sind. Gewinnbringend für den kulturwissenschaftlich interessierten Leser sind viele kulturhistorische Ausführungen: beispielsweise zur Semantik von «sacrificium» und «victima», deren unterschiedlichen Gehalt das deutsche «Opfer» zu verschleiern vermag, zur Symbolik des Trauerkränzes und zur Rezeption des «Liedes

vom guten Kameraden» von Ludwig Uhland, das sich mit seiner Interpretationsoffenheit in verschiedenen politischen Systemen als Teil der Feierlichkeiten etablieren konnte. Dabei wird man nicht unbedingt allen Interpretationen der Autorin folgen müssen, beispielsweise wenn sie das Kranzschleifen-Anordnen der Politiker in gebückter Haltung vor der Kollwitz-Pietà in der Neuen Wache vor allem als «performativen Vollzug einer nationalen Selbstbemitleidung und einer symbolischen Hofierung der deutschen Opferrolle» (384) deutet. Hier wären auch andere Interpretationen denkbar. Doch ist es ihr Verdienst, Rituale und Performanzen auf ihre verschiedenen Ebenen hin zu befragen und damit auf deren Vieldeutigkeit und Interpretationsoffenheit hinzuweisen.

Mit ihrer übersichtlichen und facettenreichen Darstellung legt Kaiser nicht nur ein Grundlagenwerk zum Volkstrauertag vor. Die sehr gut lesbare, flüssig geschriebene Studie gibt darüber hinaus Aufschluss über Kontinuität und Wandel deutscher Symbolpolitik im 20. Jahrhundert, über den Umgang von Regierungen und Institutionen mit dem Kriegserbe sowie über die Konkurrenz zwischen Kirchen und nichtkirchlichen Institutionen bezüglich des Totengedenkens. Vergleicht man die heute eher geringe Wahrnehmung des Volkstrauertags in breiten Bevölkerungsschichten mit anderen Ländern, etwa dem in Grossbritannien aufwendig begangenen «remembrance sunday», stellen sich weiterführende Forschungsfragen zur Gedenk- und Erinnerungskultur in einem europäischen Horizont. Darüber hinaus hat die Frage nach Art und Weise eines Gedenkens an die bei Nato-Einsätzen getöteten Soldaten im 21. Jahrhundert in vielen europäischen Staaten eine traurige Aktualität gewonnen. Der Blick in die Geschichte des Volkstrauertags macht deutlich, wie vielschichtig die Herausforderung des institutionalisierten Totengedenkens ist.

Freiburg i. Ue.

Patricia Hertel

Christoph Kösters/Mark Edward Ruff (Hg.), *Die katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Einführung*, Freiburg i. Br., Herder, 2011, 220 S.

Für die gegenwärtige Generation liegt das Ende des Dritten Reiches 1945 bald sieben Jahrzehnte zurück. Die letzten Zeitzeugen, die diese schreckliche Zeit der Nazidiktatur mitgemacht haben, schwinden dahin. Das Wissen um die nationalsozialistische Epoche verlässt zunehmend den Bereich der Zeitgeschichte und wird Bestandteil allgemeiner Geschichte.

Auf dem Büchermarkt trifft der Leser zu diesem Thema auf ganz unterschiedliche Urteile: die einen vertreten die Auffassung, die katholische Kirche habe der weltanschaulichen Herausforderung des Nationalsozialismus in beachtlicher Weise widerstanden. Andere beklagen die Unterlassungen der katholischen Kirche, die nur Widerstand geleistet habe, wenn ihre eigenen Interessen auf dem Spiel gestanden hätten, ansonsten aber dem NS-Regime sogar Sympathien entgegengebracht habe. Seit neuestem wird sogar die Auffassung vertreten, selbst die katholische Kirche habe wesentlich zur Existenz und zum Erhalt des Nationalsozialismus beigetragen.

Festzuhalten ist, dass die Kirche von Anfang an bis in die ersten Wochen der Machtgreifung 1933 das Nazitum unmissverständlich ablehnte. Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 war nicht eine von Sympathie getragene Zustimmung des Papstes zum Hitler-Regime. Das «Ja» des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz war nicht der Preis, den der Vatikan für den Abschluss des Reichskonkordats bezahlte. Auch die seit kurzem zugänglichen vatikanischen Akten belegen das nicht. Das Reichskonkordat war nicht Anpassung, sondern eine «vertragsrechtliche Nichtanpassung der katholischen Kirche an das Dritte Reich» (Rudolf Morsey).

In elf Kapiteln fassen jüngere und ältere Forscher (wie Christoph Kösters, Heinz Hürten, Rudolf Morsey, Dietmar Süss, Michael Kissener, Wilhelm Damberg, Thomas Brechenmacher, Mark Edward Ruff und Karl-Joseph Hummel) den neusten Wissensstand zu einzelnen Aspekten der Katholizismus-Forschung zusammen.

Nach dem Ersten Weltkrieg hatte Deutschland 2/3 Protestanten und 1/3 Katholiken. Die Protestanten waren über fast alle politischen Lager verteilt. Ihre Amtsträger sympathisierten fast vollständig mit der Deutschnationalen Volkspartei. Die Katholiken waren enger mit der Kirche verbunden und unterstützten mehrheitlich die Zentrumspartei. Das Zentrum übernahm in der Weimarer-Republik Regierungsverantwortung mit den Sozialdemokraten. Die Ablehnung der Nazi-Ideologie war klar, nur eine ganz kleine Anzahl von Priestern schwenkte zum Nationalsozialismus über. Hitlers kulturpolitische Garantieerklärungen und seine kirchenfreundlichen Avancen erschienen bei der Machtergreifung als Zeichen der Entspannung. Als dann am 20. Juli 1933 das Reichskonkordat im Vatikan unterzeichnet wurde, stiess das im deutschen Katholizismus überwiegend auf Zustimmung. Aus heutiger Sicht weitgehend unverständlich bleibt die Selbstauflösung des Zentrums. Hier fiel der entscheidende Schlag gegen die Katholiken und die Demokratie.

Auf drei Ebenen kämpfte der Nationalsozialismus gegen die Kirche: Auf der politischen Ebene ging es um das Verhältnis von Rom und Berlin, und damit um die schwierige Beziehung zwischen Staat, Partei und Kirche. Auf der regionalen Ebene rangen Kirche und NSDAP um Schule und Erziehung: es ging um die katholischen Verbände und um die Presse. Auf der symbolischen und kultischen Ebene lieferten sich beide Seiten einen Kampf um das Kruzifix im Schulzimmer, aber auch um die «Seele» der Volksgenossen. Das NS-Regime konnte keine kultische Konkurrenz von christlich-religiösen Zeremonien dulden. Das erklärt den Kampf gegen die konfessionelle Seelsorge und die katholische Schule, gegen das christliche Gemeindeleben und öffentliche religiöse Bekenntnisse wie Wallfahrten und Prozessionen. Die päpstliche Enzyklika «Mit brennender Sorge» vom 21. März 1937 markierte die offene Kampfansage gegen die ständigen Unterdrückungsmassnahmen.

Nach Kriegsende und besonders ab ca. 1960 stellten sich viele Christen die Frage, warum die Kirche 1933 so rasch scheinbar kapitulierte. Ernst Wolfgang Böckenförde brachte 1961 den Stein des Nachdenkens ins Rollen. Er erkannte die Schwäche des Katho-

lizismus in einem neutralen, im 19. Jahrhundert wurzelnden Staatsverständnis, das lediglich danach fragte, ob die naturrechtlichen Teilgüter (Elternrechte, katholische Schule, Ehe und Familie) gewahrt würden, und das Allgemeingut vernachlässigte. Es gab keine allgemeine Ablehnung des verbrecherischen Angriffskrieges. Gewiss gab es Beispiele christlichen Widerstandes. Zu erwähnen sind etwa der vormalige württembergische Staatspräsident Eugen Bolz, der gegen Ende des Krieges hingerichtet wurde, ferner die Mitglieder der «weissen Rose», der Münchener Publizist Fritz Michael Gerlich, Alfred Delp SJ, der Bauer Franz Jägerstätter und viele andere.

Daneben muss ein Versagen der Kirche und der einzelnen Katholiken gegenüber den Verbrechen an den jüdischen Mitbürgern festgestellt werden. Ein aktiver Widerstand gegen das Regime in den Dreissigerjahren war wohl kaum möglich, da die grosse Mehrheit des deutschen Volkes die innen- und aussenpolitischen Erfolge Hitlers bejubelte und kaum bereit war, Kritik zu tolerieren. Anders als 1914 vermieden es die Bischöfe, den 1939 vom Zaun gerissenen Krieg als gerecht zu legitimieren. Sie hoben vielfach die Hoffnung auf einen gerechten Frieden hervor und ermahnten die Soldaten, ihren Wehrdienst christlich gehorsam zu leisten. Es gelang den Bischöfen nur mühsam, 1941/42 die fruchtlose Eingaben- und Verhandlungspolitik ihres 82jährigen Konferenzvorsitzenden Bertram zu überwinden. Der Münsteraner Bischof von Galen und der Berliner Bischof von Preysing setzten sich in aufsehenerregenden Hirtenbriefen für die universale Gültigkeit der unverfügbarer göttlichen Rechte ein.

Das Dritte Reich propagierte die nationalsozialistische Volksgemeinschaft und versuchte, neue Einheits- und Massenorganisationen zu schaffen wie Deutsche Arbeitsfront, Hitler Jugend und Naziwohlfahrt. Die deutsche Volksgemeinschaft sollte keine konfessionelle Spaltung mehr kennen. Teilweise gab es energischen Protest der Katholiken (Oldenburg, Westfalen) und Widerstand gegen die so genannte Euthanasie kranker und behinderter Kinder unter dem Einfluss des Bischofs von Galen. Je länger der Krieg

dauerte, umso fragwürdiger wurden theologische Lehrmeinungen über das Verhältnis von Staat und Kirche. Immer mehr gewann die Meinung Oberhand: «Wenn ein Befehl eindeutig gegen Gottes Gesetze verstieß, so war der Gehorsam aufzukündigen.»

Als die Nazis 1933 eine erste Welle antisemitischer Gewalt provozierten, erreichten Papst und Kurie Hilfsappelle aus aller Welt. Besonders beeindruckend war der Brief der Ordensfrau Edith Stein an Pius XI.: «Wir fürchten das Schlimmste für das Ansehen der Kirche, wenn das Schweigen noch länger anhält [...] Wir sind auch der Überzeugung, dass dieses Schweigen nicht imstande sein wird, auf die Dauer den Frieden mit der gegenwärtigen deutschen Regierung zu erkaufen ...». Edith Stein hat mit unglaublicher Schärfe die Kernfrage der «Kirche-Juden-Problematik» im 20. Jahrhundert vorausgesehen. Pius XII. wies an Weihnachten 1942 in seiner Radioansprache auf die «Hunderttausenden von Personen hin, die wahrlich ohne eigene Schuld, manchmal allein um ihrer Nationalität und ihres Stammes willen für den Tod oder für ein fortschreitendes Dahinsiechen bestimmt seien». Dieses verklausulierte Sprechen des Papstes wurde im Reichssicherheitsamt in Berlin genau verstanden. Mehr wagte Pius XII. nicht zugunsten der Verfolgten zu unternehmen, denn der offene Protest der katholischen und protestantischen Bischöfe in den Niederlanden gegen die Deportation der Juden zeigte, wie kontraproduktiv der laute Protest sein konnte. (Schicksal von Edith Stein!) Statt des offenen Protestes bevorzugte Pius XII. den Weg der «stillen Hilfe».

Als die alliierten Truppen in Deutschland einrückten, waren sie fest entschlossen, durch ihre künftigen Militäregierungen die mehr als «nur nominellen Parteigenossen» aus ihren Stellungen im öffentlichen Leben zu entfernen. Die Amerikaner stiessen allerdings bald auf den Widerstand der katholischen Bischöfe, die sich gegen Massenentlassungen und pauschale Verurteilungen aller NSDAP-Angehörigen wandten. Die kirchlichen Proteste trugen nicht wenig zum Scheitern der alliierten Säuberungen bei, die 1948 im Schatten des Kalten Krieges ein ziemlich abruptes Ende fanden. Die katholische Kirche

galt bei den Alliierten und in der deutschen Bevölkerung ab 1945 als einzige moralische Institution, die die existentielle Auseinandersetzung mit den Nationalsozialisten bestanden hatte und dabei grundsätzlich intakt geblieben war. Die Bischöfe haben sich am 23. August 1945 im «Fuldaer Schuldbekenntnis» selbstkritisch geäussert: «Viele Deutsche – auch aus unseren Reihen – haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen.» In den 1950er Jahren spielte die öffentliche Auseinandersetzung mit der Vergangenheit des Dritten Reiches nur eine untergeordnete Rolle. In diesem Jahrzehnt wurde die gesamte deutsche Bevölkerung auf die Demokratie in der Bundesrepublik Deutschland hin orientiert.

Um 1960 in einer Auf- und Umbruchssituation der katholischen Kirche und unmittelbar vor der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils 1962 begann eine zweite Runde der Schulddebatte. Auf katholischer Seite nahmen daran mit gewichtigen Beiträgen der Jurist Ernst Wolfgang Böckenförde und der Schriftsteller Carl Amery teil; dazu muss auch der protestantische Theaterautor Rolf Hochhuth gerechnet werden, der mit seinem «Stellvertreter» von den Schwächen des deutschen Katholizismus ablenkte und die Gestalt Pius' XII. ins Scheinwerferlicht stellte.

Der «Bensberger Kreis», ein Forum kritischer Katholiken, trat in Opposition zur katholischen Amtskirche und warf ihr vor, «sie sei nicht klar und eindeutig an die Seite der Synagoge getreten». Der im Reichskonkordat von 1933 vereinbarte Verzicht auf politische Betätigung habe die katholischen Vereine und Verbände gefesselt. Die Katholiken hätten deshalb mit dem Zwiespalt leben müssen, dass die Kirche diejenigen, die politisch Widerstand hätten leisten wollen, darin nicht unterstützte, sondern sie zur Loyalität mit dem Regime anhielt.

Diese wertvolle kleine Publikation mit elf Beiträgen fasst den heutigen Stand der Forschung über die katholische Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus in gut verständlicher Sprache zusammen. Am Schluss jedes Kapitels wird auf die weiterführende Literatur verwiesen. Ein interessanter Bildteil mit vielfach unbekannten Aufnahmen illustriert diese unheilvolle Epoche. So ist ein differen-

ziertes Bild entstanden: Wahres Heldentum mit schlimmem Versagen, versehen mit sehr vielen Zwischentönen.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Frank J. Coppa, *The Policies and Politics of Pope Pius XII. Between Diplomacy and Morality*, New York u.a., Peter Lang, 2011, 213 S.

Der Pontifikat Papst Pius XII. zählt zu den umstrittensten in der neueren Kirchengeschichte. Der Streit über sein «Schweigen» zum Holocaust – 1963 von Rolf Hochhuth dramatisch und geschichtspolitisch höchst wirksam in einem so genannten «Trauerspiel» in Szene gesetzt – dauert nun schon mehr als doppelt so lange an wie die mit mehr als 19 Jahren nicht gerade kurze Amtszeit des Papstes von 1939 bis 1958. Drei Generationen von (Kirchen-)Historikern haben bis heute in einer Fülle von Editionen, Fachbüchern und Aufsätzen be- bzw. entlastende Quellenzeugnisse und Argumente zu dieser Kontroverse zusammengetragen. Der Pulverdampf der «Pius Wars», wie sie in Coppas Buch genannt werden, hat sich verzogen. Inzwischen sind die Grabenkämpfe selbst zum Gegenstand historischen Forschens geworden. Gleichzeitig sind die Debatten früherer Jahre aus zwei Gründen in ein neues Stadium getreten: dem im Vatikan vorangetriebenen Seligsprechungsprozess für Papst Pius XII. und der damit einhergehenden vorzeitigen Öffnung neuer vatikanischer Aktenbestände des Pontifikats von Papst Pius XI. (1922–1939). Diese seit 2003/2006 uneingeschränkt zugänglichen Quellen sind deshalb besonders aufschlussreich, weil Pius XII. unter seinem Vorgänger in kirchlichen Schlüsselpositionen als Nuntius in Deutschland (1917–1930) und als Kardinalstaatssekretär (1930–1939) die vatikanische Kirchenpolitik an maßgeblicher Stelle mitgestaltet und mitverantwortet hat. Lassen sich aus diesen Quellen entscheidende Handlungsmuster und -strategien (policies) herleiten, die für das politische Handeln (politics) des Pacelli-Papstes seit 1939 massgebend waren? Und: Lässt sich auf diesem Wege das in den «Pius Wars» so umstrittene «Schweigen» des Papstes erklären?

Coppa beantwortet die umstrittenen Fragen mit der These eines zunehmenden Disenses zwischen dem Papst und seinen Kardinalstaatssekretären: Pius XI. sei in seinem entschieden vorwärts drängenden Kampf gegen den Antisemitismus immer wieder von seinen diplomatisch ambitionierten Mitarbeitern – zunächst Kardinalstaatssekretär Gasparri (bis 1930), dann dessen Nachfolger Pacelli (bis 1939) – (aus-)gebremst worden; dies habe schliesslich 1938 ein vorbereitetes, weltweites und eindeutiges Bekenntnis der Kirche zur «Einheit des Menschengeschlechtes» verhindert und seit 1939 mit Pacellis Nachfolge auf den Stuhl Petri den offenen Konfrontationskurs seines Vorgängers durch strikte «Unparteilichkeit» und «Schweigen» ersetzt.

In einer kurzen Einführung in die «Pius Wars» (I., 1–16), skizziert Coppa zunächst die Auswirkungen, welche die veränderte Quellsituation nicht zuletzt auch auf seine eigenen Forschungen gehabt hat. Es folgen neun weitere Kapitel: über den Aufstieg Pacellis an der römischen Kurie (II., 17–37), die diplomatischen Stationen als Nuntius in München und Berlin (III., 38–56), die Wurzeln seiner Politik der «Unparteilichkeit» und des «Schweigens» (IV., 57–76) und die von Pacelli vor allem in Deutschland und Italien betriebene Konkordatspolitik des Heiligen Stuhls (V., 77–94); sodann über die gegensätzlichen Strategien, mit denen Pacelli und Pius XI. auf die nationalsozialistische Kirchen- und Rassenpolitik reagierten (VI., 95–111), die «Appeasement»-politik des Pacelli-Papstes 1939/40 (VII., 112–130) und über das umstrittene «Schweigen» Pius XII. zum Holocaust (VIII., 131–148). Das Kapitel über die politische Rolle Pius XII. im «Kalten Krieg» (IX., 149–163) verweist auf einen über das Schwellenjahr 1945 hinaus wirksamen Antibolschewismus des Papstes. Coppa schließt sein Buch mit einem Ausblick auf die neu aufgeflammte Debatte über das Verhalten Pius XII.; seine eigene These versteht er als einen Beitrag zu einer noch keineswegs abgeschlossenen Kontroverse (X., 164–177).

Das neu zugängliche Quellenmaterial ermöglicht es, tiefer als bislang in die internen Prozesse der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung innerhalb der vatika-

nischen Kurie einzudringen. Coppa zeigt unter Verwendung von Akten des vatikanischen Staatssekretariats und der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten, wie sehr die diplomatische Karriere Pacellis nicht nur mit der Person seines Vorgängers und Förderers Gasparri verbunden war (25), sondern auch mit dessen handlungsleitender politischer Maxime: Gasparris kirchenpolitischer Kurs, der vorrangig eine – möglichst vertragliche – Sicherung kirchlicher Interessen durch überparteiliche Friedenssicherung und politische Unparteilichkeit zu erreichen suchte, wurde auch für Pacelli zur Leitlinie; die von Gasparri ausgehandelten Lateranverträge mit dem faschistischen Italien fanden ihr Pendant in der Konkordatspolitik des Nuntius Pacelli in Deutschland, die 1933 im Abschluss des Reichskonkordats gipfelte (57–68, 84f.); und ähnlich den Sympathien Gasparris für Mussolini waren Pacellis Verhandlungsziele von einer aus seiner Nuntiaturzeit herrührenden «Germanophilie» getragen (82). Diese an politischer Neutralität ausgerichtete, weil von kirchlichem Pragmatismus gekennzeichnete Interessenpolitik, die mit Sympathien für Deutschland, der Ablehnung des Bolschewismus und einem kirchlichen Antijudaismus einherging, erklärt Coppa zufolge das «Schweigen» Papst Pius XII. zum nationalsozialistischen Rasse- und Vernichtungskrieg. (120f., 125–127). Dass dies allerdings keine Tolerierung des Antisemitismus oder gar eine Billigung der nationalsozialistischen Judenverfolgung bedeutete, stellt Coppa umissverständlich klar (121).

Dieser kirchenpolitische Kurs, den Coppa vom Gasparri-«Schüler» Pacelli bis zu Papst Pius XII. aufzeigt, erscheint geradlinig, weil er – je länger desto mehr – die Absichten und Maßnahmen Papst Pius XI. (Achille Ratti) durchkreuzte. Die Indizienkette für diese antagonistische Kooperation zwischen dem Papst und seinen beiden Kardinalstaatssekretären reicht von der päpstlichen Zurückhaltung gegenüber den Verträgen mit den faschistischen Diktaturen (79–85), über den massiven Protest gegen die Vertragsverletzungen der Nationalsozialisten bis zur weltweiten Verurteilung von Nationalismus, Rassismus, Totalitarismus und Antisemitismus als Grundlagen staatlichen und gesellschafts-

lichen Zusammenlebens (86–90). Mit dem Tod Pius XI. und der Wahl Pacellis als seinem Nachfolger 1939 setzt sich die unparteiliche und «schweigende» Konzilianz des Pacelli-Papstes schließlich gegenüber dem grundsätzlichen Konfrontationskurs des Ratti-Papstes durch (95–107).

Wie nun sind These und Ausführungen Coppas einzuordnen? Schon Zeitgenossen wie der deutsche Jesuitenpater und persönliche Vertraute Pius XII., Robert Leiber, urteilten zu Beginn der 1960er Jahre, Pius XI. sei im Allgemeinen von einer öffentlichen Stellungnahme zu brennenden Fragen nicht leicht abzubringen gewesen, während Pius XII. nicht leicht zu einer solchen zu bewegen gewesen sei. Das historische Bild vom nur «uneigentlich sprechenden», mehr politischen als moralischen Optionen folgenden Pacelli-Papst, das Coppa im Kontrast zu dessen Vorgänger zeichnet, hat in der Tat einiges für sich.

Andererseits fehlt dem durch unnötige Wiederholungen (52/78, 54/69, 79/80, 107/114) verstärkten Schwarz-Weiss-Bild an einigen wichtigen Stellen noch die notwendige Tiefenschärfe: (1.) Antijudaistische Versatzstücke, die sich mit antiliberalen und antibolschewistischen Vorurteilen verbanden, waren nicht nur Pacelli, sondern auch Ratti zu eigen, wie seine diplomatische Mission als Visitator von 1914 bis 1921 in Polen zeigt. (2.) Während Pius XI. die Enzyklika «Divini Redemptoris» über die Verurteilung des Kommunismus selbst entwarf, fehlen vergleichbare Quellenhinweise auf seine Mitwirkung bei der Enzyklika «Mit brennender Sorge» 1937; die offensive Verurteilung des Nationalsozialismus geht wesentlich auf Pacelli zurück und nicht, wie Coppa andeutet, auf Pius XI. (96f.). (3.) Die vermeintliche «germanophile» Prägung Pacellis bezog sich weniger auf eine Sympathie für das «deutsche Wesen» als vielmehr auf Bayern, wo er acht Jahre als Nuntius erfolgreich gewirkt hatte. (4.) Schließlich ist auch Coppas Deutung nicht zwingend, die 1938 von Pius XI. – vermutlich ohne Wissen Pacellis – initiierte Vorbereitung einer lehramtlichen Verurteilung des Rassismus sei von diesem bewusst unterdrückt worden. In der deutschen Forschung, die von Coppa weitestgehend ausgeblendet wird, wird u. a. darauf hingewiesen, dass der Hauptentwurf, den der deutsche Jesuitenpater

Gustav Gundlach für die Enzyklika lieferte, trotz einzelner entschiedener Sätze gegen rassistischen Antisemitismus insgesamt noch vom alten Geist ambivalenter antijudaistischer Vorurteile durchzogen war – was unter den gegebenen politischen Umständen (Rassismusgesetze in Italien, Pogromnacht in Deutschland) gegen eine Veröffentlichung sprach.

Fazit: Coppas Buch belegt in aufschlussreicher Weise den Wandel, in dem sich die Forschung derzeit befindet. Die auf das «Schweigen» Pius XII. und sein Dilemma zwischen Diplomatie und Moral verengte Perspektive wird erst langsam zugunsten erweiterter historischer Kontexte und Längsschnitte durchbrochen. Es erweist sich als weiterführend, den keineswegs einhellenen Standortbestimmungen nachzugehen, die innerhalb der Kurie zu Faschismus und Nationalsozialismus vorherrschten; dazu liegt reiches Quellenmaterial bereit. Ob dies indes dazu hinreicht, auch die «alten Fragen» zu beantworten, bleibt abzuwarten. So wäre zu klären, ob die verantwortlichen Akteure im Vatikan und die verschiedenen Wege, die sie beschritten, nicht weitaus vielschichtiger waren, als dies in Coppas auf zwei Antipoden konzentrierten Darstellung den Anschein hat.

Bonn

Christoph Kösters

Gregor Spuhler, *Gerettet – zerbrochen. Das Leben des jüdischen Flüchtlings Rolf Merzbacher zwischen Verfolgung, Psychiatrie und Wiedergutmachung*, Zürich, Chronos, 2011 (= Veröffentlichungen des Archivs für Zeitgeschichte ETH Zürich), 229 S.

«Das Erstaunlichste am medizinischen Fall von Rolf Merzbacher ist aus heutiger Sicht, wie die psychische Belastung durch die Trennung von den Eltern sowie durch ihre Deportation und Ermordung als Erklärung seiner Krankheit in Vergessenheit geriet.» (196). Zu diesem Befund gelangt Gregor Spuhler, Zeithistoriker und Leiter des Archivs für Zeitgeschichte der ETH Zürich, auf der Basis seiner minutiös konzipierten Studie, die als Biografie und Fallrekonstruktion angelegt, über Rolf Merzbacher berichtet, der 1937 als Dreizehnjähriger in die Schweiz kam und zusammen mit seinem Bruder die nationalsozialisti-

sche Verfolgung im Exil überlebte. Ohne andere Optionen wurde der Jugendliche nach seiner Schulentlassung in der Landwirtschaft und der Gärtnerei beschäftigt, wenn er auch dazu kaum prädestiniert war. Gesellschaftliche Normen und flüchtlingspolitische Dispositionen liessen jedoch keinen anderen Weg offen. Bereits als Jugendlicher litt er an Konzentrationsstörungen und begann eine Psychotherapie. 1944 trat er in die thurgauische Klinik Münsterlingen ein; von Elektroschockbehandlungen erhoffte er sich eine Heilung seines Leidens. Als nach dem Krieg die Thurgauer Behörden ihn als unerwünschten Juden loswerden wollten, wurde er in eine Klinik im Kanton Graubünden verlegt, in der er bis zu seinem Tod 1983 in psychiatrischer Pflege blieb. Schon früh in den 1950er Jahren warf ein ehemaliger Arbeitgeber von Rolf Merzbacher die Frage auf, ob man sich nicht selber Vorwürfe machen müsse. Die deutsche Wiedergutmachungsbehörde hatte dann in den 1960er Jahren darüber zu entscheiden, ob es zwischen der Krankheit von Rolf Merzbacher und der Judenverfolgung einen Zusammenhang gebe.

Gregor Spuhler erforschte und erzählt die Geschichte Rolf Merzbachers auf verschiedene Weise, kumulieren sich doch in dieser Lebensgeschichte vielfache Erzählstränge wie auch quellenspezifische Zugänge, die der Autor geschickt zusammenzuführen weiß. Das Schicksal des Betroffenen wird mit Hilfe von Selbstzeugnissen, Akten der Psychiatrie, Polizei, Flüchtlingsfürsorge und dem Wiedergutmachungsverfahren wie auch mit Interviews von Zeitzeugen dargestellt. Gleich einem Mosaik fügen sich so die einzelnen Teile geschichten zusammen und ergeben ein erklärendes Ganzes. Die Untersuchung zeigt, wie historische Forschung komplexe Sachverhalte auszuleuchten vermag und sich damit auch Fragen nach Handlungsoptionen verbinden lassen. Kein abschliessendes Urteil kann die Studie jedoch auf die womöglich für die Familienangehörigen akute Frage geben, ob ohne nationalsozialistische Verfolgung alles anders geläufen wäre. Offenkundig wird aber der Rahmen der politischen und gesellschaftlichen Zwänge, in dem sich das dramatische Leben des Betroffenen abspielte. Als junger, nicht mehr «funktionstüchtiger»

Emigrant, der es weder im Arbeitslager noch in der Landwirtschaft aushielte, verblieb die Klinik eine der wenigen Orte, wo man ihn unterbringen konnte. Auch wirkten sich die eingeschränkten Ausbildungsmöglichkeiten wie auch das für viele Flüchtlinge schwer zu ertragende Leben im Lager aus. Besonders aufschlussreich sind die nachverfolgte Entstehung und Entwicklung der Krankenakten, die einmal verfasst und zugeschrieben, eine eigentliche Eigendynamik entfalteten und Leben und Krankheitsdiagnose des Patienten (mit) zu bestimmen begannen. Vom ursprünglich «rätselhaften» Patienten, der engagierte Ärzte fand, wurde Rolf Merzbacher zu einem gewöhnlichen Schizophreniepatienten «normalisiert». Die Studie stellt auch klar, wie ein weiterhin grassierender Antisemitismus nach dem Krieg direkt auf das Leben des jungen Emigranten einwirkte, was sich u.a. an der Vertreibung aus dem Kanton Thurgau 1951 manifestierte.

Als Biografie und Fallgeschichte angelegt, verbindet Gregor Spuhler in seiner Rekonstruktion die verschiedenen Geschichten und Schauplätze anschaulich und vermittelt einen fundierten Einblick zur Vertreibung der Familie, der Trennung von den Eltern, der Deportation der Eltern in das Lager Gurs in Südfrankreich, das Emigrantenleben des Jugendlichen Rolf Merzbacher in Kreuzlingen, Davesco und Tägerwilen, über Eintritt und Verlauf der Krankheit in der Klinik in Münsterlingen, der Ausweisung aus dem Kanton Thurgau und der Wiedergutmachung durch deutsche Behörden. Es ist diese Kombination und Assemblage einzelner Fakten und Geschehnisse, die es uns nun ermöglicht, die Tragweite des damaligen Geschehens sowie die Handlungsräume der Akteure auszuloten. Dies geschieht mit Einbezug damaliger Denk- und Vorstellungswelten, die auch die wissenschaftlichen Zugänge und Grenzen damaliger Forschungserkenntnisse widerspiegeln. Anhand der biografisch angelegten Darstellung des Schicksals von Rolf Merzbacher tritt auch das hervor, was man eine schreckliche «Normalität» nennen könnte. Als die Zuschreibungen einer erblich bedingten Schizophrenie hinterfragt worden sind, war es für den Patienten schon zu spät.

Gregor Spuhlers Studie eines Einzelschicksals ist sowohl methodisch wie auch inhaltlich beispielhaft für die Aufarbeitung und bietet erhellende Einblicke in die damaligen Mechanismen der Flüchtlingspolitik und Psychiatrie, die wiederum am biografischen Fall verdeutlichen, welche Wirkung von ihnen ausgegangen ist. Das Buch trägt deshalb auch wesentlich zur Aufarbeitung bei, wie der Autor am Schluss aufzeigt.

Horw

Markus Furrer

Marion Kaplan, *Zuflucht in der Karibik. Die jüdische Flüchtlingsiedlung in der Dominikanischen Republik 1940–1945*, aus dem Englischen von Georgia Hanenberg, Göttingen, Wallstein Verlag, 2010, 283 S., Abb.

«Im Jahr 1940 traf eine kleine Gruppe gehetzter jüdischer Flüchtlinge in Sosúa ein, einem [...] Ort an der Nordküste der Dominikanischen Republik. Sie waren auf der Flucht vor der immer unerbittlicher und gewalttätiger werdenden Verfolgung, die das NS-Regime gegen sie entfesselt hatte, [...]. In dem verzweifelten Bemühen, der fanatischen Hetze gegen die Juden zu entrinnen, ergriffen sie begierig das Angebot der Dominikanischen Republik, sie als Landwirte aufzunehmen.» (7) Mit diesen Worten leitet Marion Kaplan, Professorin für Geschichte an der City University of New York und selbst Nachfahrin jüdischer Emigranten, ihre Studie zur jüdischen Flüchtlingsiedlung Sosúa ein, welche während der Zeit des Zweiten Weltkrieges in der Dominikanischen Republik existiert hatte.

Sosúa ist die Geschichte einer ländlichen, jüdischen Flüchtlingsansiedlung in der Dominikanischen Republik während des Zweiten Weltkrieges, welche Kaplan in insgesamt sieben Kapiteln aufbereitet hat. Die Autorin geht in ihrem Buch in chronologischer Reihenfolge nicht nur den Gründen für die Siedlung nach, sondern beschreibt auch deren im Hintergrund wirkende Akteure akribisch und lässt auch die weniger geglückten Momente der Siedlungspolitik nicht aus.

Die Geschichte der jüdischen Flüchtlingsiedlung in der Karibik ist weit mehr als eine

bloss detailgetreu recherchierte Lokalgeschichte. Sie zeigt vielmehr beispielhaft den lokalen, nationalen als auch internationalen (Flucht-)Kontext auf, auf den jüdische Flüchtlinge im Zeitraum des Zweiten Weltkrieges angewiesen waren und in den unterschiedlichsten Akteure – aus welchen Interessenslagen auch immer – eingebunden waren.

Die Ansiedlung von jüdischen Flüchtlingen in der Dominikanischen Republik geht zurück auf die Konferenz von Evian, auf der im Sommer 1938 unter amerikanischem Vorsitz nach Lösungen für die europäische Flüchtlingsproblematik gesucht wurde. Die Förderung der Ansiedlung politischer Flüchtlinge in anderen Ländern war dabei einer der Haupttraktandenpunkte. Das Vorhaben scheiterte am Widerstand der insgesamt 32 Teilnehmerstaaten, die Einwanderungsquote zu erhöhen. Einzig die Dominikanische Republik, erklärte sich bereit, Land für die Ansiedlung von bis zu 100'000 jüdischen Flüchtlingen bereitzustellen. Dies allerdings nur, sofern diese gewillt seien, «das Land zu kultivieren» (22). Neben der Möglichkeit, einen Teil der Insel auf diese Art wieder zu bevölkern, gibt Kaplan als Gründe für die humanitäre Geste der Dominikanischen Diktatur die Bestrebungen Trujillos an, gleichzeitig die Beziehungen zu den USA und das internationale Ansehen der Dominikanischen Republik zu verbessern. Nicht unvermerkt bleiben darf dabei auch die geradezu ironische Tatsache, dass in Europa rassistisch verfolgte Flüchtlinge im karibischen Inselstaat im Sinne des blanquismo zur «Aufhellung» und damit «Verbesserung» der einheimischen Bevölkerung beitragen sollten.

Organisatorischer Drahtzieher hinter der Ansiedlungspolitik war das American Jewish Joint Distribution Committee (Joint), das Ende 1914 als amerikanisch-jüdische Hilfs- und Wiederaufbauorganisation gegründet worden war. In den Augen des Joint bot das «Projekt Sosúa» gleich mehrere willkommene Perspektiven: Neben dem entscheidendsten Faktor, jüdischen Flüchtlingen eine sichere Zuflucht zu bieten, konnten in der Dominikanischen Republik auch das Ansinnen, Juden zu Bauern und Mitgliedern einer kollektiven Landwirtschaft zu machen – wie zuvor auf der Krim-Halbinsel schon geschehen, verwirklicht werden. Als Unterorganisation des

Joint und in der Funktion als Koordinations- und Überwachungsstelle des Projekts wirkte die Dominican Republic Settlement Association (DORSA) vor Ort in Sosúa.

Kaplan vermag es, in den sorgfältig ausgewählten Quellen nicht nur die organisatorischen Strukturen der Siedlung detailgetreu zu beschreiben, sondern dabei vor allem auch ein differenziertes Bild des Alltags in Sosúa zu zeichnen. Ein Alltag, in dem zu einem grossen Teil auch Probleme überwogen, denen Kaplan deshalb auch ein ganzes Kapitel («Probleme im Paradies») widmet. Die jüdischen Flüchtlinge waren mit der ungewohnten und anstrengenden Landarbeit häufig überfordert, ebenso standen sie unter dem strengen Regime der DORSA, die beispielsweise den Kontakt zwischen Siedlern und Dominikanern nicht gerne sah. Sowohl auf Seiten der DORSA als auch auf Seiten der jüdischen Siedler machten sich schon bald Enttäuschungen breit. Dies hatte zum einen mit den schwierigen Umständen zu tun: Die USA, die anfänglich noch bereitwillig die Transitvisa für die Reise in die Dominikanische Republik erteilt hatte, wurde diesbezüglich immer restriktiver. Gleichzeitig wurden nicht zuletzt mit dem Eintritt der USA in den Krieg die Fluchtwege in die Karibik zunehmend unsicherer oder gar unmöglich. Anstatt der in Aussicht gestellten 100'000 Personen lebten in Sosúa zwischen Mai 1940 und September 1947 insgesamt 729 jüdische Flüchtlinge.

Dies liess nicht nur die Drahtzieher des Projekts an dessen Effektivität zweifeln, auch die Sosúaner merkten, dass ihnen das Projekt nur begrenzte Zukunftsmöglichkeiten bot. Die Abwanderung in die USA oder in andere Teile der Dominikanischen Republik war die Folge davon. Nicht zuletzt führte das Ende der finanziellen und administrativen Unterstützung durch die DORSA nach dem Kriegsende zum langsamem Ende des Siedlungsprojekts.

Kaplan zeichnet die institutionelle Seite des Siedlungsprojekts akribisch nach, ohne dabei aber den Akteuren zu wenig Gewicht zu geben. In einer Vielzahl von Zitaten lässt sie die Betroffenen selbst zu Wort kommen, was den Lesefluss keinesfalls stört. Auch die gut ausgewählten Abbildungen geben einen

aufschlussreichen Einblick in das Alltagsleben in Sosúa und lassen dadurch die Akteure selbst in den Vordergrund treten. Manchmal möchte man sich ob der teils doch sehr plakativen und gleichzeitig inhaltsleeren Formulierungen etwas wundern, die dem fundierten Werk nicht durchgehend, aber zumindest in Teilen nicht gerecht wird.

Bendern (FL)

Martina Sochin D'Elia

Gilles Routhier/Philippe J. Roy/Karim Schelkens (dir.), *La Théologie catholique entre Intransigeance et Renouveau. La Réception des Mouvements préconciliaires à Vatican II*, Louvain-la-Neuve – Collège Érasme, Leuven – Maurits Sabbebibliotheek, 2011 (= Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, vol. 95), 384 p.

Depuis quelques années, grâce à l'ouverture des archives du Concile Vatican II conservées à l'Archivio Segreto Vaticano et le précieux inventoriage en train d'être réalisé par son archiviste Piero Doria, des études commencent à voir le jour concernant la période préparatoire du concile.

Signalons pour mémoire la publication du Journal du Père Tromp s.j. par A. von Teufenbach (Konzilstagebuch Sebastian Tromp SJ, 2006), des documents de travail (dont les «verbali» des réunions) du Secrétariat pour l'unité par M. Velati (Dialogo e Rinnovamento, 2011) ou de la thèse de doctorat de K. Schelkens sur le texte De Fontibus Revelationis (Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II, 2010). On a peut-être trop longtemps estimé qu'en raison de leur rejet quasi général par les Pères, l'influence de ces schémas préparatoires sur les textes conciliaires était négligeable. Or, dans plusieurs cas, ce jugement semble devoir être réexaminé, du moins partiellement. Et même si la distance entre les nouveaux textes et leurs travaux préparatoires est devenue considérable, il reste important d'étudier ces travaux préparatoires à la fois pour évaluer la nouveauté des schémas finaux et pour connaître le contexte théologique des textes initiaux, ces derniers provenant principalement des milieux romains du début des années '60.

L'évaluation – tant discutée de nos jours – de la réception du concile ne peut que profiter de cette comparaison.

C'est ainsi que l'Université Laval (Québec) sous l'impulsion dynamique de G. Routhier et en collaboration avec la Katholieke Universiteit Leuven a eu l'heureuse idée d'organiser en 2010 un colloque concernant la réception des mouvements préconciliaires à Vatican II, dont le présent volume reproduit les actes. Le sujet annoncé est largement traité par 15 articles qui peuvent être répartis en deux séries.

1. Une première série se centre sur l'histoire et l'analyse des textes élaborés par les commissions préconciliaires.

- Anthony Dupont, *The Authority of Augustine of Hippo at the Second Vatican Council. A Comparative Analysis of the Use of Augustine in the Preparatory and the Promulgated Documents*.

- Karim Schelkens, *From Providentissimus Deus to Dei Verbum. The Catholic Biblical Movement and the Council Reconsidered*.

- Ward De Pril, *The Conciliar Schema De Deposito Fidei on «Doctrinal Progress». An Analysis from the Perspective of Preconciliar Theories of Dogmatic Development*.

- Michael Quisinsky, *Vers un concile pastoral? La réception (ou non-réception) de la théologie de Chenu et de Congar au cours de la phase préparatoire du concile*.

- Gilles Routhier, *La réception dans le premier De Ecclesia des mouvements de renouveau préconciliaire* [à la p. 206 il faut lire que la lettre pastorale du cardinal Suhard était *Essor ou Déclin de l'Église* et non pas *La France, pays de mission?*, écrit par H. Godin et Y. Daniel].

- Michael Attridge, *The Struggle for Nostra Aetate. The «Quaestione [sic] Ebraica» from 1960–1962: Issues and Influences* [remarquons – p. 224 – que Willebrands n'est devenu évêque que le 28.6.1964 et non pas au cours de la période préconciliaire].

- Catherine Clifford, *Elementa Ecclesiae: A Basis for Vatican II's Recognition of the Ecclesial Character of non-Catholic Christian Communities*.

2. Une autre série d'articles donne des indications sur la situation de l'Église au cours

de la première moitié du 20e siècle et sur les mouvements qui la travaillaient.

- Massimo Fagioli, *The Pre-Conciliar Liturgical Movement in the United States and the Liturgical Reform of Vatican II*.

- Mathijs Lamberigts, *The Liturgical Movement in Germany and the Low Countries*.

- Istvan Csonta, *From Movement to Document. Vatican II's Reception of the Pre-conciliar Catholic Action Movements* [où le lecteur s'étonne de ne rencontrer aucune allusion à la position importante du cardinal Suenens dans ce débat et où on ne mentionne guère le chapitre 4 de *Lumen gentium*).]

- François Weiser, *La réception des auteurs protestants comme marqueur d'un affrontement culturel à l'intérieur du champ religieux catholique au moment du concile. L'exemple de l'espace théologique nord-américain*.

- Peter De Mey, *Précursor du Secrétariat pour l'Unité: le travail œcuménique de la Conférence Catholique pour les Questions œcuméniques (1952–1963)*.

- Rodrigo Coppe Caldeira, *Le conservatisme catholique au Brésil: aspects historiques avant le concile Vatican II*.

- Philippe J. Roy, *La préhistoire du Coetus Internationalis Patrum: une formation romaine, antilibérale et contre-révolutionnaire*.

Le volume se conclut par une étude théologique concernant le débat sur la réception du Concile: Lieven Boeve, *Une histoire de changement et de conflit de paradigmes théologiques? Vatican II et sa réception entre continuité et discontinuité*.

Cette énumération montre la richesse et la variété des études qui ont été entreprises et qui sont presque toutes de très grande qualité. On pourrait estimer que ces études entrent trop dans les détails mais cette démarche minutieuse est indispensable pour reconstituer la genèse souvent très compliquée des textes conciliaires, genèse qui – on l'admettra aisément – est absolument nécessaire à une intelligence correcte de leur contenu. Cette même démarche permet en outre de montrer comment les textes s'insèrent dans le renouveau théologique et liturgique des années '60 (ou, dans certains cas, s'y opposent), ce qui permet de mieux évaluer l'importance de l'aggiornamento opéré par le concile. Il est évi-

dent que toute discussion sur la réception du concile avec le débat parfois trop passionnel sur la continuité et la discontinuité que cet événement apporte, est conditionnée par la présentation exacte des textes et de leur histoire. On ne peut donc signaler qu'avec joie cette publication et espérer qu'elle stimulera d'autres études similaires. Le fait que plusieurs des auteurs sont des jeunes historiens et théologiens est de bonne augure pour l'avenir.

Un seul regret: une dernière relecture du volume aurait pu éviter le nombre excessif de fautes d'orthographe (sans doute souvent minimes) qui apparaissent soit dans des textes latins, français et italiens soit dans l'index onomastique (index nominum et non nominorum) [voir par ex. Suhard et Vermeersch].

Brügge

Leo Declerck

Martin Stuflesser (Hg.), *Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Regensburg, Pustet, 2011, 132 p.

Comme l'écrit en introduction Martin Stuflesser, professeur de science liturgique à l'université de Würzburg, cet ouvrage consacré à une relecture de la constitution liturgique *Sacrosanctum Concilium* adoptée le 4 décembre 1963 constitue le volume inaugural d'une nouvelle collection au titre révélateur: *Theologie der Liturgie*, littéralement «théologie de la liturgie» mais que l'on pourrait traduire aussi «théologie liturgique» comme l'expression *liturgical theology* le désigne aux Etats-Unis – ce qui renvoie aussi au titre de l'ouvrage de Cipriano Vagaggini osb: *Il senso teologico della liturgia* (1957, traduit en français sous le titre: *Initiation théologique à la liturgie*, 1959–1963). Cette relecture constitue donc le point de départ d'un projet de recherche né d'une interrogation simple: comment la pensée théologico-liturgique s'est-elle traduite en pratique, dans le service divin? par quel processus de réception (ou de non-réception) s'est-elle diffusée après le Concile?

Pour donner une première réponse à cette question, l'ouvrage comporte trois textes

d'évêques, de la génération du concile (Mgr Paul-Werner Scheele, évêque émérite de Würzburg, le cardinal Lehmann, évêque de Mayence et le cardinal Danneels, ancien archevêque de Malines-Bruxelles), qui se livrent, chacun à leur manière, à une analyse rétrospective de la réforme liturgique, mêlée à des souvenirs personnels et à des considérations pastorales. Ces textes sont chacun suivis d'une relecture de différents professeurs de sciences liturgiques ou de théologie (Manfred Probst, Ulrich Kühn, Clemens Richter) qui éclairent de façon plus clinique et plus globale le point de vue ecclésial.

Deux textes se dégagent par leur intérêt particulier, ceux du cardinal Danneels et du cardinal Lehmann, familiers des arcanes romaines comme des réalités locales puisqu'ils ont chacun présidé la conférence épiscopale de leur pays respectif. C'est le prélat belge qui se montre le plus ratzingerien. Rappelant que la liturgie n'est pas une «activité libre» et l'importance des rites dans l'expérience religieuse communautaire (30), il déplore un certain nombre de lacunes dans l'application des réformes décidées au cours du Concile qui ont fait passer la liturgie du «rubricisme à la manipulation» (20): manque de silence, déséquilibre entre la durée de la liturgie de la parole et celle de l'eucharistie, perte d'un certain symbolisme et d'un lien avec l'univers (il parle, comme J. Ratzinger, des rapports entre la liturgie et le cosmos). Le propos du cardinal Lehmann est plus intime et retrace les prémisses historiques des changements conciliaires. Il explique que paradoxalement la mise en pratique de *Sacrosanctum Concilium* (il cite en particulier la Cinquième Instruction pour la correcte Application de la Constitution sur la Sainte Liturgie du Concile Liturgiam authenticam de 2001) a abouti à une centralisation comme jamais des questions liturgiques à Rome (88). Il note l'importance réaffirmée de la forme liturgique (Gestalt) chère à Guardini, p. 90 et regrette au contraire, à la suite d'autres observateurs, une certaine Formlosigkeit (absence de forme) dans le culte. Les deux membres du Sacré-Collège se rejoignent sur l'idée que la liturgie ne se sépare d'une éducation et d'une «formation continue» en quelque sorte, des prêtres comme des fidèles, et un strict respect

des textes qui évite son instrumentalisation (que ce soit par les novateurs ou par les conservateurs pour employer une distinction sommaire).

L'intérêt de ce(s) relecture(s) – relecture historique des membres de l'Eglise qui ont vécu et appliqué les réformes, relecture de la réception de ces réformes par des universitaires – est de réaffirmer que les changements dans la liturgie ont été inséparables des changements dans l'ecclésiologie, mais aussi dans la société (107). Par ailleurs les aspects oecuméniques de la réforme sont étudiés (55–73). Qu'ainsi, mais cela n'étonnera pas l'historien, les grains semés par la constitution *Sacrosanctum Concilium* n'ont pas encore donné tous leurs fruits.

Paris

Vincent Petit

Michael Attridge/Catherine E. Clifford/Gilles Routhier (Hg.), *Vatican II. Expériences canadiennes / Canadian Experiences*, Ottawa, Presses de l'université d'Ottawa/University of Ottawa Press, 2011, 580 S.

Die Universalkirche besteht «in und aus Ortskirchen» (vgl. LG 23). Wie das II. Vaticanum nicht ohne das Zusammenwirken verschiedenster im Leben der Ortskirchen gewachsener und von diesem genährter Dynamiken zu verstehen ist, so ist der Wert der Erfahrungen, die in diesem Band dokumentiert werden, keineswegs nur für Kanada von Bedeutung. Im Gegenteil handelt es sich hierbei um Einsichten, die sowohl für das Verständnis des Konzils selbst als auch seiner Rezeption und Hermeneutik von grundsätzlichem Interesse sind. Die Herausgeber Michael Attridge (Toronto), Catherine E. Clifford (Ottawa) und Gilles Routhier (Québec) sind nicht nur ausgewiesene Konzilsforscher, sondern beweisen mit diesem gemeinsam verantworteten Band auch Sinn für interuniversitäre Zusammenarbeit, die sie i.Ü. auch auf internationaler Ebene pflegen. Nicht zuletzt aufgrund dieses internationalen bzw. weltkirchlichen Horizonts, auf dessen Höhe sich Konzeption und Durchführung dieses Bandes bewegen, kann denn auch die Konzilsforschung weltweit von dem Knowhow profitieren, das

in den hier versammelten Beiträgen direkt und indirekt zum Ausdruck kommt.

Die 27 Beiträge des Bandes sind drei Teilen zugeordnet, die ihrerseits jeweils bis zu drei Unterteilungen aufweisen. Zunächst (Part I Section I) werden verschiedene Perspektiven auf das Konzil eingenommen, wobei methodisch hier die Untersuchung von Zeitungen und Zeitschriften im Mittelpunkt steht. Sodann (Part I Section II) wird der Blick nichtkatholischer Christen, und im Falle Kanadas sind dies nicht zuletzt auch die Anglikaner und Methodisten, auf das II. Vaticanum analysiert, bevor (Part I Section III) die spezifische Zugangsweise von Theologen zum II. Vaticanum thematisiert wird. Hinsichtlich der kanadischen Beteiligung am Konzil widmen sich sechs Beiträge (Part II Section I) nicht nur dem II. Vaticanum selbst, sondern auch der kanadischen Bischofskonferenz sowie der Ausserordentlichen Synode von 1985, bevor (Part II Section II) der Konzilserfahrung vornehmlich von Theologen nachgegangen wird. Schliesslich behandelt ein dritter Teil die Konzilsrezeption im Bereich von Liturgie und Katechese (Part III Section I), bei Laien und Religiösen (Part III Section II) sowie im Zusammenhang mit Fragen der Ökumene und der Religionsfreiheit (Part III Section III), wobei im letztgenannten Fall grundsätzlich relevante dogmatische Fragen vor dem konkreten Hintergrund der kanadischen geschichtlichen und gesellschaftlichen Zusammenhänge behandelt werden. Es ist Ausweis der Komplexität der Untersuchungsgegenstände, aber auch der Qualität der Beiträge, wenn sie prinzipiell unterschiedlichen «Parts» bzw. «Sections» zugeordnet werden können und so verwundert es nur auf den ersten Blick, wenn beispielsweise diejenigen von Peter Galadza und Jaroslav Z. Skira über den griechisch-katholischen Metropoliten Maxim Hermaniuk in zwei verschiedenen «Sections» ihren Platz gefunden haben anstatt direkt aufeinanderzufolgen.

Drei Aspekte sollen aus der Vielzahl der Anregungen herausgegriffen werden, die sich bei der Lektüre des Bandes aufdrängen. Erstens stellt die spezifisch kanadische konfessionelle Situation einen Zusammenhang bereit, in dem das II. Vaticanum nicht nur für die römisch-katholische, sondern, wie im besten Sinne exemplarisch gezeigt wird, auch

für die anglikanische Kirche einen Lernprozess darstellte. So bot das Konzil den Anglikanern ein «Modell» (147), sich in einer neuen und herausfordernden Weise ihrer Identität zu vergewissern. So konnten, wie Alan J. Hayes zeigt, ihre stark von der englischen Herkunft geprägten und dadurch z.T. eher an der spezifischen Geschichte anstatt am jeweiligen theologischen Gehalt orientierten Ausdrucksformen im Lichte einer Volk-Gottes-Ekklesiologie hinterfragt und erneuert werden, wobei Hayes mit John Gibaut auch die 1976 erstmals erfolgte Frauenordination als Ergebnis dieses Prozesses ausmacht (145). Es wäre, weit über Kanada hinaus, zu fragen, inwieweit dieser Modellcharakter des II. Vaticanums für nichtkatholische Kirchen und kirchliche Gemeinschaften sich in verschiedenen Zusammenhängen konkretisierte, aber freilich auch umgekehrt, inwiefern er selbst in seinen Voraussetzungen und Implikationen die reflektierte Eigenwahrnehmung der Katholiken prägen konnte. Zweitens kann Jacques Racine in seiner Fallstudie zu den kanadischen Bischöfen im Umfeld der Ausserordentlichen Bischofssynode 1985 exemplarisch aufzeigen, vor welche Chancen, aber auch vor welche Schwierigkeiten sich nach dem Konzil die Weltkirche gestellt sah, insoweit sie ihre katholische Weite in ihren Strukturen zur Entfaltung zu bringen versuchte, die zugleich im Dienst des konkret gelebten Glaubens vor Ort wie der Einheit der Weltkirche stehen (dazu die kritische Einschätzung Racines 291). Auch hier hat der am Beispiel Kanadas aufgezeigte Fragehorizont grundsätzliche Relevanz und regt methodisch wie inhaltlich zu Studien dieser Art über andere Regionen an. Am Beispiel der Katechese drittens können Myrtle Power und John van den Hengel Mechanismen ebenjener Katholizität aufzeigen, wie sie sich im gegenseitigen Voneinanderlernen der einzelnen Ortskirchen manifestieren. Freilich handelt es sich hierbei zumindest im konkret untersuchten Fall nicht einfach um einen gleichberechtigten Austausch, sondern um einen komplex wirkenden Einfluss europäischer Entwicklungen in sich just durch deren kreativen Aneignung emanzipierenden Ortskirchen. Als Beispiel wird dabei etwa die Rezeption des Denkens J. A. Jungmanns genannt, dem sich u.a.

der spätere Kardinal von Toronto, Gerald Emmett Carter, in seinen theologischen bzw. katechetischen Schriften widmete (452). Inwieweit in diesen Austauschbewegungen z.B. der Einfluss der belgischen Religionspädagogin Christiane Brusselmanns (459) nicht nur historischen Verbindungen und insbesondere der gemeinsamen Sprache geschuldet ist, sondern auch der spezifischen Rolle der Pfarrei im gesellschaftlichen Gefüge Kanadas bis in die unmittelbare Nachkonzilszeit, könnte eine der zahlreichen Fragen sein, denen sich ein internationaler bzw. -kontinentaler Vergleich widmen könnte. Denn in der Tat ist eines die Inspiration durch eine Idee, ein anderes der mit der Verwurzelung im Ursprungsland einerseits und der kreativen Aneignung im Zielland andererseits gegebene «Überschuss» an Voraussetzungen und Implikationen, Erfahrungen und Einsichten.

Wie das letzte Beispiel zeigt, war das II. Vaticanum weit über seine Teilnehmer i.e.S. hinaus ein Katalysator des Weltkirchenseins und -werdens. Den damit verbundenen Grundlegungen und Implikationen nachgehen kann man freilich nur, wenn man sich der Mühe exemplarischer Fallstudien unterzieht und diese doch zugleich inhaltlich wie methodisch in einen grösseren Horizont stellt. Dem vorliegenden Band gelingt dies in vorbildlicher Weise, und so kann er einen wertvollen Beitrag für die Konzilsforschung leisten, zumal er durch ein Register hervorragend erschlossen ist. Gerade die Schweiz, so darf man abschliessend vermuten, dürfte durch ihre Mehrsprachigkeit, wie sie auch für Kanada charakteristisch ist, und die damit verbundenen, im selben Land koexistierenden, unterschiedlichen Einflüsse aus verschiedenen Sprach- und Kulturräumen, ein besonders lohnenswerter Untersuchungsgegenstand vergleichender Konzilsforschung sein, die sich auf ebendiese Wiese ihrerseits in den Dienst des kirchlichen Lebens der Gegenwart stellen kann.

Genf/Meyrin

Michael Quisinsky

Martin Greschat, *Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945–1963*, Paderborn, Ferdinand Schöningh 2010, 454 S.

Im März 2012 sind zwei der wichtigsten Staatsämter der Bundesrepublik Deutschland, das des Bundespräsidenten und das der Bundeskanzlerin, mit Protestanten besetzt, die aus einem ostdeutschen Pfarrhaus kommen. Bei der Lektüre von Greschats Buch über den deutschen «Protestantismus im Kalten Krieg» wird deutlich, wie erstaunlich dieser Befund aus der historischen Perspektive ist. Erstaunlich ist er aus zwei Gründen. Zum einen hatte der deutsche Protestantismus der 1950er Jahre ein eher gespaltenes Verhältnis zu Staat und Politik der als katholisch dominiert wahrgenommenen Bundesrepublik. Zum anderen war die evangelische Kirche im anderen deutschen Staat so starken Repressionen ausgesetzt, dass ihr institutionelles Überleben gefährdet schien.

Diese zweifache Perspektive des Protestantismus in beiden deutschen Staaten wird in Greschats Untersuchung erstmals gemeinsam dargestellt. Der ausgesprochene Fachmann für kirchliche Zeitgeschichte wählt für den inhaltlichen Aufbau des Buches einen fast romanenken Ansatz, was durchaus als Kompliment gemeint ist. Zunächst entfaltet Greschat die weltpolitische Grosswetterlage, deren Einbeziehung für das Verständnis des Verhältnisses von Kirche zu Politik und Gesellschaft während des Kalten Krieges unerlässlich ist. Sodann führt er mit Adenauer und Ulbrich zwei Akteure ein, die ihre dramaturgische Rolle in der Tat bis zum Ende des Buches immer wieder ausfüllen. Fast scheint es, dass das Ende der Kanzlerschaft Adenauers auch zum Schlusspunkt der Darstellung wird, die ebenfalls bis zum Jahr 1963 geht. Scharfsinnig arbeitet Greschat die wesentliche Gemeinsamkeit beider Widersacher heraus, nämlich ihre unnachgiebige Blocktreue. Erst danach taucht – nach 75 Seiten – der erste Bezug zum Protestantismus auf. Und spätestens jetzt wird klar, wie hilfreich die breite Reflektion des weltpolitischen Zusammenhangs ist, denn sowohl die Westintegration der Bundesrepublik als auch die Ostintegration der DDR führte zu heftigen Reaktionen innerhalb des deutschen Protestantismus. Ins-

besondere bezüglich der Deutschlandpolitik formulierten Vertreter des Protestantismus im Vergleich zu den politischen Akteuren auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs dezidiert konträre Antworten, die auf eine rasche Wiedervereinigung abzielen.

Greschat löst den Protestantismusbegriff von seiner gängigen Kirchenfixiertheit und plädiert für ein breiteres Verständnis, dass auch «alle diejenigen [...] dazuzählt, die mehr oder weniger bewusst [...] von den Traditionen dieser Konfession herkamen» (9). Gleichwohl kommen bei Greschat zunächst vor allem Kirchenführer und kirchenamtliche Texte zu Wort. Das hat auch insofern seine Berechtigung, als die Evangelische Kirche in Deutschland trotz der Existenz zweier deutscher Staaten eine Institution mit einer einheitlichen Führungsstruktur bildete. Auf diese Weise hatten ihr Führungspersonal, ihre Gremien und Organe genügend Gelegenheit die Entwicklungen in beiden Staaten reichlich zu kommentieren.

Die profunde Analyse dieser Verlautbarungen wirkt bisweilen merkwürdig unverbunden mit den Darstellungen des politischen Weltgeschehens. Dieser Umstand resultiert zum Teil aus der theologischen Semantik, die das zeitgenössische kirchliche Führungspersonal verwendete. «Der Protestantismus redete [...] oft betont religiös und theologisch» (11), wie Greschat treffend anmerkt. Dass die protestantische Rede sich meist auch und vor allem als politische Stellungnahme lesen lässt, hätte an der einen oder anderen Stelle pointierter zugespitzt werden können. Mitunter sind die Auslassungen der protestantischen Zeitgenossen, wie etwa Martin Niemöllers, aus der Rückschau jedoch so bizarr und – bezogen auf die tatsächlichen Problemlagen – derart unangemessen, dass es schwer fällt den Bezug zu den politischen und gesellschaftlichen Begebenheiten aufzuzeigen. Trotzdem ist es richtig, gerade auch die un wirklich anmutenden Positionen innerhalb des deutschen Protestantismus aufzuzeigen, zeigen sie doch, wie sehr die innerprotestantischen Konflikte der Nachkirchenkampfzeit von persönlichen Befindlichkeiten geprägt waren, die letztendlich zu einer «schwelenden Vertrauenskrise» (262) innerhalb der EKD führten.

Auch wenn die Behandlung von deutschland- und religionspolitischen Themen einen breiten Raum in der Darstellung einnimmt, bezieht Greschat auch frömmigkeits- und theologiegeschichtliche Entwicklungen ein. Hier wird der vergleichende Ansatz, der den Protestantismus im geteilten Deutschland als Ganzes analysiert, besonders fruchtbar, denn er zeigt, wie stark die auseinanderlaufenden Tendenzen bereits in den 1950er Jahren waren. Während sich die Protestanten im Westen mit fast schon hysterischen Debatten über die theologischen Ansätze Rudolf Bultmanns in einen künstlichen Kirchenstreit manövrierten, standen die Protestanten im Osten in einem realen Überlebenskampf. Die einen sahen ihre theologischen Denkgebäude bedroht, die anderen waren in ihrer Frömmigkeitsausübung beeinträchtigt.

Aufschlussreich ist auch die Darstellung der ökumenischen Entwicklungen hin zu einer Institutionalisierung des weltweiten Christentums. Demgegenüber hätte man sich das mit «Gesellschaft» überschrieben Kapitel etwas umfangreicher gewünscht. Themen wie das kirchliche Familienbild und die Individual- und Sexualethik des kirchlichen Protestantismus werden nur am Rande gestreift. Das ist ein wenig bedauerlich, denn «zumindest in den frühen fünfziger Jahren [...] gingen Vertreter der Kirche recht ungebrochen davon aus, dass sie aufgrund der Kenntnis der Offenbarung am besten wüssten, was für den einzelnen ebenso wie für die Allgemeinheit das Beste sei» (339f). Es wäre interessant gewesen, Zeugnisse dieser Selbstgewissheit zu analysieren.

«Das ist aber trockene Lektüre», sagte ein Mitreisender als ich das Buch auf einer Bahnfahrt las. Mitnichten! Es ist überwiegend spannender Lesestoff, der darauf hoffen lässt, dass es aus der Feder Martin Greschats eine Fortsetzung über die Geschichte des Protestantismus in beiden deutschen Staaten in den 1960er Jahren und darüber hinaus gibt.

Marburg

Claudius Kienzle

Ellen Thümmler, *Katholischer Publizist und amerikanischer Politikwissenschaftler. Eine intellektuelle Biographie Waldemar Gurians*, Baden-Baden, Nomos 2011 (= Nomos Universitätsschriften Politik, Bd. 178), 278 S.

L'ouvrage présenté ici, version remaniée d'une thèse en science politique soutenue à l'université technique de Chemnitz en 2010, n'est que la deuxième monographie consacrée à Waldemar Gurian (1902–1954), quarante ans après la thèse d'habilitation de l'historien Heinz Hürten (*Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Mainz 1972). Contrairement à l'approche de ce dernier, qui s'intéressa avant tout à Gurian comme personne réunissant en lui les expériences et les ruptures du vingtième siècle et qui l'analysait comme un témoin de la résistance chrétienne face à la menace totalitaire, Ellen Thümmler se donne ici comme but une relecture de son œuvre, plus ou moins oubliée comme elle le note à propos. Celle-ci doit constituer la matrice principale de sa biographie intellectuelle. L'éthique intellectuelle que développa Gurian dans ses travaux de publiciste est le point de départ de son étude: à partir de la méthode de Gurian qu'elle met au centre de sa réflexion (une analyse historico-sociologique des faits qu'il étudie, toutefois toujours en fonction de sa propre grille de lecture morale), son but est d'en retracer l'évolution. Le chapitre introductif («Gurian als Publizist und Wissenschaftler») permet de résituer la place primordiale qu'occupe la fonction de publiciste (catholique) dans la pensée du converti Gurian, fonction à laquelle il a consacré un opuscule en 1931. Il permet également de souligner sa vision du monde, centrale pour la compréhension de son œuvre: depuis la Révolution française, la société européenne connaît une sécularisation continue («Zeitalter der Säkularisierung»). Et en raison de la réduction du rôle et de la place de la foi dans la société contemporaine, le processus de politisation de cette même foi ne va qu'en s'accélérant. Le publiciste catholique doit donc s'investir activement dans la crise frappant la société (la modernité), reconnaître le fondement divin de l'Eglise et surtout la protéger du danger qui la menace (sa politisation):

l'Eglise ne doit pas être célébrée comme le creuset politique de l'ordre social. A partir de cela – et c'est la thèse principale d'E. Thümmler – découle l'image de Gurian comme un «type particulier de l'intellectuel du vingtième siècle» (20) chez qui autant le publiciste libre de toute contrainte académique (*Schriftsteller*) que l'universitaire (*Wissenschaftler*) cohabitent. Ainsi, l'année 1937 qui voit Gurian émigrer aux Etats-Unis où il occupera un poste de *Professor for Political Science* à l'Université Notre Dame, ne constitue pas une rupture dans sa biographie intellectuelle: devenu universitaire (et américain), Gurian n'en demeurera pas moins un publiciste (catholique). Certes, l'émigration, d'abord en Suisse en 1934, puis aux Etats-Unis, l'oblige à adapter sa réflexion dans la forme et dans le contenu, mais les analyses du publiciste catholique allemand qu'il était continuent d'affleurer et sont à la base de ses analyses d'universitaire en science politique (avec comme exemple fructueux la théorie du totalitarisme). Pour autant, pour E. Thümmler la personne et l'œuvre de Gurian ne peuvent être réduits au simple milieu catholique allemand de la République de Weimar ou à la résistance au national-socialisme. Dans sa démarche, elle interroge sa distance critique (manquante) vis-à-vis de ses objets d'étude et le rôle de sa propre «morale», empreinte de la nécessité d'un renouveau éthique mais désengagée de prise de position politique. La structure de l'ouvrage suit un plan purement chronologique s'intéressant aux publications de Gurian, entrecoupé toutefois d'un chapitre consacré à la relation entre Gurian et Carl Schmitt (96–122). Si Waldemar Gurian est aujourd'hui connu, c'est en effet souvent en lien avec ses relations avec Schmitt: ancien de son séminaire et de son cercle à l'université de Bonn (où Gurian étudia), il est également à l'origine de l'expression qualifiant Schmitt de «*Kronjurist* du troisième Reich», la fortune de celle-ci contribuant grandement à forger l'image d'un Gurian «élève ingrat, méprisant et cherchant à se venger» (121). L'auteure (par ailleurs éditrice avec Reinhard Mehring de la correspondance Schmitt/Gurian, cf. *Schmittiana. Neue Folge*. Band I, 2011) offre donc une place importante à cette relation qu'elle étudie sous trois angles: la relation privée, le côté humain et la relation

théorique. Ainsi, pour ce dernier point, l'œuvre de Gurian sur la République de Weimar (dont elle souligne à plusieurs reprises la qualité de «*Nicht-Jurist*») n'est en fait à lire qu'en fonction de ses rapports avec Schmitt, dont il étudia jusqu'à son départ pour les Etats-Unis la pensée et le rapprochement avec le national-socialisme. Du point de vue privé, si la rupture définitive ne se laisse pas dater avec précision, celle-ci semblant plutôt être la conséquence de multiples facteurs – notamment humains – même si elle en ressort certains (par exemple la recension par Gurian de l'ouvrage d'Hugo Ball, *Die Folgen der Reformation*, en janvier 1925), elle a eu lieu bien avant l'arrivée au pouvoir des nationaux-socialistes, dès 1927/28. Les autres chapitres (de longueur inégale) présentent chronologiquement les ouvrages de Gurian (voire ses principaux articles), les idées développées et le contexte de leur rédaction. Si cette façon d'aborder la biographie intellectuelle surprend, elle est en grande partie due à la biographie même de Gurian, les différentes étapes de sa vie correspondant à des thèmes particuliers auxquels il cessa ensuite de se consacrer. Par ailleurs, cette organisation permet une approche rapide et concise de ces différentes publications. De même, la pensée de Gurian se nourrissant de ses travaux successifs, la méthode a son sens. Dans le chapitre consacré à la thèse de philosophie de Gurian («*Zur deutschen Jugendbewegung*»), l'auteure met ainsi en évidence la base de ses prochaines études (la recherche du «sens» et de l'«essence»). A la différence de l'analyse de Heinz Hürten, elle analyse par ailleurs la relation de Gurian avec Max Scheler (son directeur de thèse) comme une relation maître-élève (avant leur éloignement de la fin des années 1920), qui se retrouve dans la reprise par Gurian de l'idée développée par Scheler de rechercher les évolutions historiques et sociales dans les phases de rupture et dans l'apparition des crises.

Ses travaux de publiciste allemand consacrés au nationalisme français (l'Action française), au fascisme italien, au nouveau nationalisme de la République de Weimar et au bolchévisme démontrent un même souci de sa quête de la «métaphysique» à la base de ces mouvements visant à détruire la société libérale et démontrent surtout le tiraillement

de Gurian entre «fascination et critique» pour ses objets d'étude. Concernant son «œuvre française» de la fin des années 20 et du début des années 30, le mérite d'E. Thümmler est justement d'analyser ici ce tiraillement vis-à-vis de Maurras (bien né en 1868 comme indiqué p. 66 et non en 1869, p. 48), en particulier en raison de sa critique du désordre du monde et du libéralisme, de l'accent mis sur l'autorité, l'esprit et l'ordre dans une période de crise aiguë où tous ces principes étaient vécus comme en train de disparaître. Ces points développés par Maurras exerçaient sur l'antilibéral qu'était Gurian une attraction forte. Sa position définitive vis-à-vis de l'Action française (et qu'il différenciait des enseignements du maurrassisme), ne s'établira ainsi qu'en 1929. Il analysait l'Action française, en qui il voyait un «laboratoire politique», non pas comme une affaire purement franco-française mais comme la représentante d'un nouvel état d'esprit européen – à la fois attirant et repoussant –, comme un «pot-pourri» de diverses idéologies politiques à portée universelle. Toutefois, concernant l'intérêt porté par Gurian au catholicisme et au nationalisme français ainsi qu'au fascisme italien, à leurs désirs d'ordre et d'autorité, l'auteure souligne qu'il s'agissait là surtout d'un appel à se pencher sur l'évolution de la situation allemande, ce que Gurian fera lui-même (et pas forcément avec succès dans ses conclusions) dès 1932. Emigré en Suisse dès 1934, il continua, en scrutant particulièrement la politique religieuse nationale-socialiste, puis émigra une troisième fois, à l'invitation du président de l'université catholique de Notre Dame. Egalement spécialiste de la Russie soviétique et russophone de naissance (il émigra, juif russe de Saint-Pétersbourg, avec sa mère et sa sœur en 1911), il en fera finalement son champ de spécialisation universitaire comme professeur de science politique après avoir écrit deux ouvrages consacrés au bolchévisme (1931 et 1935) qui l'avaient déjà établi comme expert. Les derniers chapitres sont ainsi consacrés à sa spécialisation universitaire dans la continuité de ses analyses en tant que publiciste: relations internationales (en particulier l'évolution de l'Europe et de l'Allemagne), Union soviétique, guerre froide, totalitarisme.

Si cet ouvrage est particulièrement intéressant dans la mesure où il présente – entre autres – de façon concise les œuvres de Gurian, il amène à s'interroger sur son point de départ («nouvelle lecture des œuvres») et particulièrement sur la place accordée aux autres sources dans la démarche d'une biographie intellectuelle. Ainsi, E. Thümmler souligne la nécessité d'une étude approfondie de la correspondance Gurian-Arendt et note le volume particulièrement important de la correspondance de Gurian (182 correspondants recensés dans le fond Gurian). Dans son introduction, si elle précise qu'elle laissera s'exprimer des maîtres, amis ou collègues et les nomme (Romano Guardini, Max Scheler, Carl Schmitt, Karl Thieme, Hannah Arendt), leur apport semble assez limité dans la démonstration. Ainsi, l'étude de la correspondance Gurian-Maritain aurait peut-être permis de nuancer certaines conclusions, voire de mettre en lumière autrement le parcours intellectuel de Gurian. En effet, si la place accordée à la relation avec Schmitt occupe une place importante, celle consacrée à «l'amitié avec Jacques Maritain» (à peine trois pages) est dérisoire et l'étude de cette relation n'est que survolée rapidement. L'auteure cite bien une correspondance entre les deux, mais surtout étalée entre 1935 et 1953, elle l'exclut toutefois volontairement de son champ d'étude. Or, celle-ci commença bien auparavant, à l'initiative de Gurian, qui se rendit par la suite plusieurs fois à Paris (comme le note bien E. Thümmler), fréquentant notamment les Maritain à Meudon. D'ailleurs, elle précise aussi que Carl Schmitt profita des liens de Gurian avec Maritain pour faire traduire son ouvrage *Politische Romanistik* en 1928. Si l'auteure a raison de souligner que Maritain deviendra un «modèle» pour Gurian (72), il aurait certainement été profitable de s'interroger plus en avant sur ses liens avec le philosophe néo-thomiste français et sur la signification réelle de ce modèle dans l'évolution de la pensée de Gurian. Car, si E. Thümmler avance les réserves de Gurian vis-à-vis de la position de Maritain envers l'Action française, elle note également que non seulement le philosophe, mais aussi son parcours le fascinent mais ne développe pas plus ce point: la question de la place et de

l'influence de Maritain dans le processus personnel d'évaluation de l'Action française n'est pas abordée réellement. Remarquons ici que la citation de Carl Schmitt de la note 458 (100) est malheureusement coupée. En effet, dans sa réponse à Armin Mohler, celui-ci complète sa description (peu flatteuse) de Gurian d'une phrase qui disparaît malencontreusement derrière des crochets: «Er gehört jetzt zu Maritain» (il ajoute également le nom du père jésuite et géopoliticien Edmund Walsh). Ainsi, à travers l'usage de la correspondance, il aurait peut-être été possible de dresser une biographie intellectuelle plus ouverte aux influences extérieures, ne se limitant pas au rôle de Carl Schmitt (même s'il est fondamental), s'inscrivant dans un réseau intellectuel particulier qu'il aurait aussi été intéressant d'esquisser. Enfin, même si l'auteure précise bien qu'elle n'interroge pas la place de Gurian aujourd'hui, un intérêt plus grand accordé à la portée et la réception de ses œuvres aurait certainement aidé à souligner leur spécificité: aujourd'hui encore, ses livres sur le catholicisme français et l'Action française (par exemple) demeurent cités en bibliographie de nombreux ouvrages.

Concernant la forme, nous nous autoriserons ici une triple critique. En premier lieu, il est dommage que la relecture ait été faite aussi rapidement. Ainsi, de trop nombreuses fautes gâchent la lecture («*siind*», 33; «*Be-oabachter*», 183, etc.) jusqu'à produire parfois des phrases incongrues («[...], dass die päpstliche Autorität die traditionelle Ordnung und Einheit und der französischen Nation im Kampf mit der Dritten französischen Republik wiederherstellen könne», 43; «*Schmitt sei bereit gewesen sei*», 98). L'œil du lecteur francophone est particulièrement mis à mal, entre les fautes d'accord (ex: «le débats», 221), d'accent («matière», «progrés», 43 etc.), les noms propres écorchés (Mauraas, 66; Roussau, 85) et autres anglicismes («Primaute du spiritual», «Lettres sur l'indépendance», 268 etc.). De même, il aurait sûrement été avantageux pour le lecteur d'organiser la bibliographie différemment: tous les ouvrages consultés sont simplement listés par ordre alphabétique, indifféremment de l'époque ou du thème. Sachant les divers thèmes étudiés par Gurian, ce n'est pas lui faciliter la tâche. Enfin, mais c'est là certainement plus

un problème d'éditeur que d'auteur(e), il est extrêmement dommageable qu'un tel ouvrage universitaire soit publié sans le moindre index.

Hormis ces brèves remarques quant au contenu et à la forme de l'ouvrage, le mérite d'E. Thümmler est, avec celui-ci, double. En plus de l'apport de ses conclusions sur l'originalité de l'œuvre polymorphe de Waldemar Gurian, sur la question de l'origine et de la continuité de sa réflexion intellectuelle en tant que publiciste catholique puis universitaire américain, elle a aussi, quarante ans après, redonné une place de choix dans la recherche universitaire à cette figure intellectuelle catholique, à la fois saisissante et complexe.

Berlin

Joris Lehnert

Mariano Delgado/Gregor Maria Hoff/Günter Riße (Hg.), *Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert*. Festschrift für Hans Waldenfels (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 16), Academic Press, Fribourg/Kohlhammer, Stuttgart 2011, 361 S.

Glückwunsch zu dieser Festschrift! Sie ist sehr ansprechend mit ihren Texten und auch mit der Bibliographie von Hans Waldenfels ab 1996, dem Register der Stellen aus der Bibel und dem Koran, dem Personenregister und Verzeichnis der Autoren. Aber passt zum Titel «Das Christentum in der Religionsgeschichte» das Opferlamm als alleiniges Bildmotiv? habe ich mich gefragt. Leider werden mit mir viele zumindest auch an den Grossinquisitor denken. Mit diesem Vorbehalt habe ich mich an das erste Durchblättern des Buches gemacht. Besonders hilfreich für mich als Protestanten – mit einem Verwandten, den das Erzbistum Köln auf den Scheiterhaufen brachte, weil er den Abendmahlskelch für alle Christen wollte – war hier der Beitrag von Gregor Maria Hoff (Salzburg) «Eine Theologie des Vermissens. Skizze einer topologischen Erkenntnistheorie» (257–275). Dort heisst es: «Das Reich Gottes [...] wird greifbar [...] in Jesus Christus [...] und dann auch konsequent in der Kirche als Lebensraum des Heiligen Geistes, in der er uns be-

gegnet. Dieses Begegnen bleibt an die Form des Vermissons gebunden. Und so ist die Kirche selbst – ganz im Sinne Foucaults – eine Heterotopie, der Gegenwartsraum von Reich-Gottes-Erfahrung, die sich im Vermissten einen Ausdruck verschafft» (269 im Anschluss an Michel Foucault, *Von anderen Räumen*).

Vom Gedanken der Kontextuellen Theologie verstehe ich, dass ich davon weniger in den Beiträgen aus den Kontexten des derzeitigen Vatikan und des Erzbistums Köln spüre. Doch wurden mir vom Kontext des Bandes her auch hier Aussagen wichtig. So bei Felix Körner SJ (Rom) «Zur Theologie des Gebets. Ein christlich-islamisches Gespräch» (93–119): «Die Kirche betet als der eine Leib Christi; sie betet aber Christus nicht als mit der Kirche identisch an; vielmehr heisst Leben in Christus gerade, dass der Mensch sich selbst verlässt (Römer 6,11).» (109). Auch bei Weihbischof Heiner Koch (Köln) «Die Wertefrage – Herausforderung für die Kirche in unserer Zeit um der Menschen und der Gesellschaft willen» (323–329): «Letztlich wird eine Persönlichkeit vor allem dann wertvoll ihr Leben entfalten können, wenn sie konkret erfährt, dass sie selber wertvoll ist», und die Kirche sich bemüht, «in der Kraft des Geistes Gottes [...] Kirche für die Menschen zu sein» (329). Dazu bei Markus Roentgen SJ (Köln) aus dem abschliessenden «Gebet an den Heiligen Geist» (331–333): «Du einzig gewaltloser, machtvoll als zärtlichste Liebesglut / ohnmächtig sanft-starke, wiederherstellende Gegengewalt! Du richtest, du richtest auf so, die niedergesunken.» (332)

Das zunächst nach dem Prinzip «Störungen haben Vorrang». Doch nun zum – trotz seiner Beschränkung auf römisch-katholische Autoren – vorzüglichen Band im Einzelnen. Im Vorwort (9–11) sprechen die drei Herausgeber aus, was ihn zusammenhält: die Nachgeschichte des II. Vatikanischen Konzils mit den Umsetzungen der Konzilsbeschlüsse. In drei darauf bezogenen Arbeitsbereichen loten die Beiträge der Festschrift den Werkstattraum des Jubilars aus: Sieben Beiträge konstituieren Teil I «Theologie der Religionen – Interreligiöser Dialog». Dass Hans Waldenfels SJ das Christentum als «eine Weltreligion in der Welt der Religionen» thematisier-

te, ist Ausgangspunkt für Mariano Delgado (Fribourg) «Das Christentum in der Religionsgeschichte. Unterwegs zu einem aufgeklärten Inklusivismus» (15–31). Mit der wenig später folgenden Bezugnahme auf dessen Aufsatz «Zur gebrochenen Identität des abendländischen Christentums» bewahrheiteten gleich die ersten Seiten die Zusammenghörigkeit des o.g. Zugang zum Titelbild mit seinem Denken: «Das Christentum, das [...] mit einem ‹Märtyrer› begann, hat seine religiöshistorische Unschuld längst verloren.» (18) Mich beeindruckt wie sich Delgado für diesen Zugang immer wieder auch auf Publikationen meiner evangelisch-theologischen kirchen- und religionsgeschichtlichen Lehrer Ernst Benz und Carsten Colpe bezieht und zugleich auf solche des heutigen Papstes aus der Zeit «des konziliaren Frühlings [...] mit nachdenklichen Betrachtungen [...] ange-sichts der Minderheitensituation der Christen in der Religionsgeschichte.» (21) Peter Antes (Hannover) hebt in seinem Beitrag «Der interreligiöse Dialog. Eine Herausforderung des Christentums durch Religion» (32–43) hervor, dass im Zuge der Besetzung der Bonner Professur für Fundamentaltheologie mit Hans Waldenfels «die Umwidmung im Aufgabenfeld von den ‹Grenzfragen zwischen Theologie und Naturwissenschaft› zur ‹Theologie der Religionen [...] einen Paradigmenwechsel» darstellte (32). Entsprechend Waldenfels' Grundprinzip vom «Hinhören auf die Anderen und deren Selbstaussagen ernst zu nehmen» (36) folgen die Beiträge von Hamid Reza Yousefi (Koblenz) «Religionswissenschaft – interkulturell als Beitrag zum interreligiösen Dialog» (44–56) und von Wolfgang Gantke (Frankfurt a. M.) «Die Bedeutung der Kontextuellen Fundamentaltheologie von Hans Waldenfels für eine problemorientierte Religionswissenschaft» (57–70). Gleichfalls vom Gespräch mit Hans Waldenfels geprägt sind die theologischen Überlegungen konkret zu Grundlagen für den christlich-jüdischen und den christlich-islamischen Dialog bei Paul Petzel (Andernach) «Der Talmud – locus theologicus oder: jenseits der Balken in Texten und Augen» (71–92), bei Felix Körner (s.o.) und bei Günter Riße (Vallendar) «Die Pforten des Paradieses durchschreiten. Islamische Paradiesvorstellungen

als eine adventliche Gabe für die christlich-islamische Begegnung» (120–129).

Ebenfalls sieben Beiträge konstituieren Teil II «Mission und Identität – Inkulturation – Kontextuelle Theologien». Hier ergänzen Michael Sievernich SJ (Mainz) mit «Interkulturelle Freundschaft im frühneuzeitlichen China. Das Beispiel von Matteo Ricci S.J. (1552–1610)» (133–151) und Francis X. D’Sa SJ (Pune) mit «Mission und Dialog. Polarisierung oder Polarität?» (152–164) die weiteren von Waldenfels so wichtig aufgenommenen kulturellen Kontexte Ostasien und Indien: Riccis Akkomodations-Leistung ist darin zu sehen, «dass er stoische und konfuzianische Tradition so miteinander verband, dass beide moralphilosophischen Traditionen kompatibel erscheinen und einen Weg zum Christentum eröffnen konnten.» (144) Und es wird an den «Bewegungen in der anthropischen Geschichtsperspektive des Christentums und in der karmischen Geschichtsperspektive der Hindu-Traditionen aufgezeigt [...]: Die «Aus-sich-heraus (zu-den-Anderen)» zentrifugale Bewegung der Mission und die «Für-die-Anderen-da-sein» zentripetale Bewegung des Dialogs ergänzen sich gegenseitig.» (153) Der Beitrag von Elmar Klinger (Würzburg) «Macht und Autorität. Die Unfehlbarkeit des Papstes – ein Sprachproblem» (165–178) kritisiert das Verständnis sowohl bei Traditionalisten als auch bei Hans Küng und hält mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil fest: «Wer auch immer Christus, dem vollkommenen Menschen, folgt, wird auch selbst mehr Mensch» (DH 4341) und folgert: «Die Menschensohnchristologie bildet das Fundament der Mission, verleiht ihr Autorität, kann Macht entfalten und fordert jede Macht heraus [...] – eine unfehlbare Wahrheit.» (177f.) Claude Ozankom (Bonn) schliesst an mit «Toleranz und Identität. Christlicher Glaube in der Differenz religiöser Lebenswelten» (179–192): Wie das Römische Dokument «Dialog und Verkündigung» von 1990 betont, «handelt es sich sowohl innerhalb wie ausserhalb der Kirche um eine nur anfängliche Verwirklichung des Reiches, die erst in der zukünftigen Welt zu ihrer vollen Verwirklichung kommen wird», wobei «sich die gegenseitige, kritische Herausforderung zwischen Kirche und Religionen als eine Möglichkeit zur Reinigung und Vervollkom-

mnung» erweist. Das ergibt sich für Christen daraus, weil Jesus Christus «sich gleichsam mit jedem Menschen verbunden hat» (181) und führt Ozankom zum Ansatz bei einer differenzkompetenten Religionstheologie, die sich an der Gastfreundschaft orientiert, René Buchholz (Bonn) führt mit «Offenbarung als Thora? Plädoyer für eine veränderte Versuchsanordnung» (193–206) die an das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission «Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel» von 2001 anschliessende Anregung aus, die «Spitzenstellung der Tora» ernst zu nehmen (195): «Vor der Petrifizierung bewahrte den kanonischen Text schon in früheren Jahrhunderten seine Verflüssigung im Medium der Interpretation, die notwendig wird, wenn der historische Abstand zum Text wächst und sich die Lebensumstände der Menschen ändern [...] Schon nach Dtn 4,12 vernahm Israel nur den «Donner der Worte» (kol debarim), und es war Moses, der nach Maimonides die Worte vermittelte, wie es auch seiner prophetischen Gabe zukam» (197). Dabei «liegt ein Gegenmodell zur Normalität vor, das auch von der christlichen Theologie zu entdecken ist: Inmitten der Geschichte artikuliert sich das Andere zur Geschichte und ihren vermeintlichen Gesetzen», denn es «wird die Götterwelt der Sieger negiert und mit ihr später auch die geschichtliche Logik, welche stets neu Sieger und Besiegte produziert.» (201) Dann «hört die alttestamentliche Offenbarung auf, blosse Vorgeschichte Christi zu sein. In der thematischen Fülle des kanonischen Textes und seiner notwendigen Interpretation konkretisiert sich die unerschöpfliche Selbstoffenbarung Gottes. So erst entsteht die normative Basis für die beiden «Hauptströmungen» der Tora: Christentum und rabbinisches Judentum» (206). Der Beitrag von Vincenzo Di Pilato (Apulien) «Jesus Christus, die Offenbarung und die Religionen. Im Dialog mit der Theologie von Hans Waldenfels» (207–222) verdeutlicht die Nähe dieses Offenbarungsverständnisses zu dessen Kontextueller Fundamentaltheologie, die «wie zwei Brennpunkte einer Ellipse [...] Evangelium und menschliche Geschichte» in Beziehung setzt (210). Di Pilato verbindet das mit der tiefsinngigen Interpretation von «Maria aber bewahrte alle diese Worte, sie erwägend (sym-

bällousa) in ihrem Herzen» (Lk 2,19): Maria «bringt nicht durcheinander (dia-ballo), sondern setzt zusammen, ko-ordiniert die Worte, die Dinge in ihrem Herzen, spürt den Kontext der Liebe auf, in dem alle diese Worte und Vorgänge ihre Bedeutung erhalten, weil sie von Gott gewollt sind, der die Liebe ist.» (211) Entsprechend Waldenfels' «Rückgang auf den Reichtum der Gestalt, in der die Herrlichkeit Gottes in Jesus Christus sich offenbart» (213), ist «die Vielfalt der Gottesbegegnungen auch ausserhalb der Kirche und des Christentums zu entdecken», und zwar «anhand eines sich mit dem II. Vatikanum veränderten Offenbarungs- und Erfahrungsbegriffes sowie mit einer Theologie, die das kenotische Element wahrnimmt» (222). Den Schluss des Teils zur Inkarnation formuliert Joachim Piepke SVD (Sankt Augustin) in «Die säkularisierte Apokalyptik. Die Welt des Harry Potter und die Ängste der Gegenwart» (223–254): «Der Tod ist allgegenwärtig und nicht aus der Welt zu schaffen; was zählt, ist die selbstlose Liebe, gegen die das Böse letztendlich keine Macht besitzt. Die mythologisch-religiöse Tradition der Apokalyptik ist in einen säkularen Kontext inkulturiert.» (254).

Zum Teil III «Löscht den Geist nicht aus: Kirche in den Zeichen der Zeit» gehört als erster der vier Artikel vor dem Gebet von Markus Roentgen (s.o.) der Beitrag von Gregor Maria Hoff (s.o.), der dazu anleitet, sogar die Heilige Schrift «selbst als den Ort eines medial bewahrten Gottvermissens» (260) und das Reich Gottes als «das heterotopische Moment der Geschichte in der Geschichte, schon da, aber noch nicht vollendet» (275) zu begreifen. Der Beitrag von Franz Gmeiner-Pranzl (Salzburg) «Intellectus liberationis. Eine kleine Typologie der Theologie der Befreiung» (276–297) versteht diese als «– wie alle anderen theologischen Ansätze auch – eine kontextuelle und contingente Form christlicher Glaubensreflexion» (278) und zugleich in besonderer Weise als «eine qualifizierte Form von Universalität, in der niemand ausgesperrt oder assimiliert wird.» (296) Vor dem abschliessenden Aufsatz von Weihbischof Heiner Koch (s.o.) mahnt noch der Beitrag von Gottfried Bitter CSSP (Bonn) «Katechese und Bildung, eine notwendige

Einheit» (298–321) mit Waldenfels' «Bald ist es zu spät» (298): «Selektive Engführung der gemeindekatechetischen Konzeption auf punktuelle Vorbereitung auf Sakramentenempfang persifliert die synodale Idee der kirchlichen Katechese» (301). Bitter verweist stattdessen auf praxiserprobte Alternativmodelle, die dessen Kontextueller Theologie entsprechen. Nicht alle Blüten des konziliaren Frühlings sind verfroren.

Marburg

Christoph Elsas

Kurt Appel/Christian Danz/Richard Potz/Sieglinde Rosenberger/Angelika Walser (Hg.), *Religion in Europa heute: Sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und hermeneutisch-religionsphilosophische Perspektiven*, Göttingen V&R unipress/Vienna, Vienna University Press, 2012, 231 S.

This volume grows out of the interdisciplinary research programme «Religion and Transformation in Contemporary European Society» at the University of Vienna and is the first in what is envisaged as a series of publications under this title. Kurt Appel, in his introduction, sets out the basis on which the programme is proceeding, involving as it does some 20 researchers drawn from six faculties. Such an enterprise is difficult to put into operation without a thematic plan, hence the decision to create five broad categories within which individual pieces of research will focus: Critique of Religion and Conceptions of God, Religion as Inclusion and Exclusion, Juridical Challenges in Multi-religious Societies in Europe, Constructs of Meaning and Values in Europe and finally the Reception and Hermeneutics of Religious Texts. Accordingly, each theme is represented in this collection by two contributions, with the exception of the second, which has three. Four contributors write in English, the rest in German. Appropriately, colleagues from Vienna are strongly contributing but the scope of the programme is indicated by the participation of colleagues from Germany, Belgium, Denmark and Israel. The range of topics and contributors, their different methodological approaches and the ambition to

speak of 'Europe' means that this is not a volume which comes to any specific overall conclusion for a reviewer to evaluate. Each contributor, however, does normally attempt some kind of conclusion. The individual pieces are also normally subdivided into clear sections and have quite substantial guides to further reading in the relevant areas. One gets the sense, therefore, of 'work in progress' in the diverse themes, not a set of 'solutions' to some fascinating but intractable topics. Herbert Schnädelbach asks again about the fundamental nature of theology (and therefore its relation to 'religious studies'). Christian Danz suspects that it might be necessary (and possible) to develop a normative concept of religion. Ferdinand Sutterlüty asks general questions, across the board, about boundaries within secular society while Sieglinde Rosenberger and Julia Mourão Permoser look specifically at Austria and examine the governance of diversity, particularly with reference to the Muslim population. Michael Minkenberg (in the only contribution with charts and statistical tables) argues that both the state and religious communities, in their different cultural contexts, have to renegotiate their relationship. Rik Torfs is preoccupied with rights (bringing a Low Countries perspective) arguing that they cannot be disconnected from the society in which they function. They do not necessarily have an intrinsic strength which offers protection in all circumstances. Richard Potz and Brigitte Schinkele are in the same territory but look in very specifically at current legal thinking about the particular implications of the European Convention on Human Rights in its bearing on religion. Herman Westerink challenges the great narratives of secularization and their alternatives, and proposes a focus on 'Everyday Religion': specific contexts and individual lives. Niels Christian Heidt looks at the search for meaning in discussing faith and health in secular Nordic countries, specifically Denmark, but believes that the field of research is marred with unclear concepts. In the final theme Rüdiger Lohlker looks at Islamic texts, arguing that hermeneutically they should be seen in a context of deterritorialization and reconfiguration. Finally, in his exposition of Jewish hermeneutics Paul Mandel sees a place having been always found, alongside

the exposition of scripture as sacred text, for extra-textual traditions of both legal and non-legal significance.

Such brief indications can only give a flavour of the contents. It will be evident that some have a very specific and territorial focus, others float serenely in speculative realms. Some give a sense of a general trend or tendency which might be judged 'European' but a historian, such as this reviewer, will find little anchorage in particular 'Europes', from Ireland to Lithuania, in terms of 'religion and transformation'. No contributor has the space to develop 'the last word' on any topic but each either contributes to the ever elusive search for 'conceptual clarity' or brings nuggets of valuable information on topics about which little has so far appeared in print, either in German or English. The volume as a whole does not 'add up' in any specific way. Interdisciplinarity opens up fresh ways of looking at topics for practitioners perhaps hitherto locked into the assumptions and presuppositions of the disciplines in which they have believed themselves to exist. Any reader can see for herself or himself where connections might be made and cross-fertilization occur but such conclusions can only flow individually. This volume stimulates this process, and is to be welcomed, but it does not, and cannot, tell us which, if any, of the many perspectives it incorporates should be regarded as hegemonic in seeking to understand 'Religion in Europe today'.

Lampeter, Wales, UK

Keith Robbins

Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt, hg. von **Christoph Bochinger**, Zürich, Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2012, 284 S.

Es liest sich für einen an der Entwicklung einer modernen Kultur Interessierten wie ein Wissenschaftskrimi. Übersichtlich aufbereitet, in hochwertigem, mehrfarbigem Druck bringt es die Religionsforschung in der Schweiz auf eine hochaktuellen Stand. Vorgestellt wird das Ergebnis von 28 Teilstudien, die im Projekt 58 des Schweizer Nationalfonds gebündelt waren. Die Initiative dazu

gestartet hatte dermal nicht die Wissenschaft, sondern – was für das Thema allein schon ein «Ergebnis» ist – die Politik: vertreten durch das Bundesamt für Justiz. Im Hintergrund steht die für viele, die der Religion in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft den Untergang prognostiziert hatten, überraschende Wiederkehr der Religion auf die politische Bühne, die José Casanova (*Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994) schon vor Jahren beobachtet hat: die Religion findet sich in der Ausländerpolitik, es geht um Minarett und Burka, neuestens um die Beschneidung und die heikle Frage, ob diese eine strafbare Körperverletzung ist – eine Sensibilität, die angesichts weithin gesellschaftlich breit akzeptierter «Körperverletzung durch Abtreibung» doch ein wenig überrascht und die Frage aufwirft, ob es wirklich um das Kindeswohl oder doch um eine Variation eines aufkeimenden «clash of worldviews» geht. Das interdisziplinär angelegte Megaforschungsprojekt dreht sich daher um das Verhältnis Religionen, Staat und Gesellschaft – wobei der Fokus (aus verständlichem Interesse der politischen Auftraggeber) doch mehr beim Verhältnis Religionen und Politik verweilt.

Der Untertitel des Buches «...zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt» bedarf der Präzisierung. Ohne eine solche kann er irreführen: Als ob die moderne Kultur der Schweiz vor den Alternativen Säkularisierung oder Pluralisierung stünde. Die beiden Begriffe liegen, wenn man den vorgelegten Befunden traut, nicht auf der gleichen Ebene. Vielfalt prägt nämlich nicht nur die Religionsgemeinschaften in sich. Es handelt sich auch nicht nur um die Koexistenz verschiedener Religionen in einem einzigen Land. Vielfalt, Pluralisierung – oder wie ich sie, gestützt auf die Langzeitstudie Religion im Leben der Menschen 1970–2010 genannt habe, «Verbuntung» (*Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus; Religion im Leben der Menschen 1970–2010*, Ostfildern 2011) scheint die weltanschauliche Dimension (post)moderner Kulturen am besten begrifflich einzufangen. Zu dieser bunten Vielfalt gehören «säkulare (atheistische, atheisierende) Weltdeutungen» ebenso wie die durchorganisierten Religionen, aber auch

die vielfältigen spirituellen Pilgerinnen und Pilger, die sich manchmal lose vernetzen (Hervieu-Léger, Danièle, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris 2001). Das neue an den vielfältigen Teilforschungsergebnissen besteht ja gerade darin, dass die alte Säkularisierungsannahme wissenschaftlich out ist und sie sich auch nicht durch die Alternative des «zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt» durch die religionsforscherische Hintertür wieder retten lässt. Es gibt in der brodelnden weltanschaulichen Dimension unserer Kultur natürlich atheistische und atheisierende Ströme, aber ebenso spirituelle, agnostische, skeptische, religiöse und diese alle in unterschiedlichen schillernden Unterfärbungen – eben Verbuntung pur.

Der vorliegende Bericht des Grossprojekts der Schweizer Religionsforschung, der die Ergebnisse vieler Teilprojekte querliest und aufbereitet, greift logische Teilthemen über die Lage und Entwicklung der Religionen auf: Der Luzerner Religionswissenschaftler Martin Baumann gibt im längsten Beitrag eine Einführung in den Stand der Religionsdebatte und präsentiert übersichtlich die wichtigsten Ergebnisse. In der Folge werden im Buch Teilaспектa gesondert vorgestellt, deren Auswahl sich theoretisch der wachsenden Distanz von Institution und Person verdankt, mit denen Entwicklungen wie Privatisierung sowie Deinstitutionalisierung verwoben sind. Jörg Stolz von der Universität Lausanne widmet sich dem Verhältnis von Religion und Individuum; am Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit arbeiteten Luzius Mader und Mark Schinzel (beide vom auftraggebenden Bundesamt für Justiz in Bern); das juristische Sonderthema der Auswirkung der religiösen Pluralisierung auf die staatliche Rechtsordnung behandelt René Pahud de Mortanges von der Universität in Freiburg. Die Entwicklung der weltanschaulichen Dimension über Generationen hinweg ist Thema des Beitrags von Irene Becci aus Lausanne. Der Präsident der Leitungsgruppe des Nationalen Forschungsprogramms 58, Christoph Bochinger aus Bayreuth, bündelt noch einmal in der Zusammenfassung wichtige Resultate der Studien und versucht, die erkennbaren Entwicklungslinien in die Zukunft auszudehnen.

nen; es werden auch Grenzen und weiterer Forschungsbedarf aufgezeigt.

Mutig ist, dass sich wissenschaftliche Experten nicht scheuen, für die unbestritten erforderliche «neue» Politik Empfehlungen zu formulieren. Dabei ist den Experten grundsätzlich klar, dass dies im Grund eine Leistung ist, die den politisch Verantwortlichen – also dem Schweizer Volk und seinen gewählten Repräsentantinnen und Vertretern – nicht abgenommen werden kann. Es zeigt sich, dass auch die Religionsforschenden nicht frei sind von politischen Zielen, die natürlich auch in die Erhebung von Daten, in die den qualitativen wie quantitativen Surveys zugrundeliegenden Hypothesen sowie deren Interpretation unweigerlich einfließen. So scheint sich heute rückblickend die Säkularisierungshypothese zunehmend als subtile Wunschedenken von Forschenden zu entpuppen. Als solide Grundlage für die fachwissenschaftliche Bearbeitung der realen Entwicklungen taugt sie nicht mehr. Das Bild von der Verbuntung hat sie abgelöst. Schon gar nicht eignet sie sich für die Entwicklung von Prognosen, weil deren Unsicherheit durch die wachsende Krisenlage der Menschheit immer grösser wird.

Ein latentes forschungsleitendes Interesse der vorgelegten Studien und ausgewählten Ergebnisse ist mit Sicherheit – und wer wollte gegen dieses ernsthaft etwas einwenden – eine Religionspolitik, die dem Frieden im Land dient. So ist eine wichtige Empfehlung an die Politik, dass sie zwischen der Skylla der «Befürwortung des religiösen Pluralismus» und der Charybdis der «Ablehnung religiöser Pluralität» durchfindet zu einer friedvollen «Akzeptanz religiöser Pluralität». Es erschwere, so eine wichtige Einsicht, die Integration beispielsweise türkischer Muslime, wenn medial und durch politische Diskurse der Eindruck sich verfestigt, Schweizer=Christ und Türke=Moslem; das würde dem Türken signalisieren, akzeptierter Schweizer nur als Christ werden zu können. Politik wie Medien sind an diesem dramatischen Phänomen des «Kulturchristentums», wie ich es für Österreich nannte, mitschuldig: Auch Personen, die individuell kaum Christen sind, beanspruchen das Christentum neuerdings zur Identitätsbestimmung des Schweizers, der Europäers. In Österreich sind

etwa 70% solchen Kulturchristen zuzuzählen, von denen in etwa die Hälfte friedlich auf den Dialog setzt, die andere Hälfte hingegen aggressiv die Nichtchristen ausgrenzt. Folgerichtig werden in den Empfehlungen vor allem die Medien in die Pflicht genommen, und hier wieder die Journalisten, denen eine fatale Inkompetenz in religiösen Belangen bescheinigt wird, was dazu führt, dass es zu negativen Diskriminierungen (Islam) und positiven Stigmatisierungen (Buddhismus) sowie «Ausschnittswahrnehmungen» (Landeskirchen) kommt, die der Realität der Religionen, ihrer Lehren und ihrer realen Praxis nicht entsprechen. Dass der organisierte Atheismus und verwandte weltanschauliche Gruppen kaum in den Blick genommen werden, ist eine der schmerzlichsten Lücken des Forschungsprogramms. Hoher Entwicklungsbedarf wird auch bei der Selbstdarstellung der Religionen in den Medien geortet. Und nicht zuletzt gilt es auch, die Sozialisationsleistung der muslimischen Religionsgemeinschaft durch eine entsprechende fachdidaktische Ausbildung von Imamen zu verbessern. Insgesamt sind auch – das wäre in den Empfehlungen zu vermerken gewesen – die Universitäten gefordert. Es müsste der Religionsdialog vorangetrieben werden. Eine islamische Fachdidaktik wäre universitär anzusiedeln. Es wäre auch erforderlich, dass die Religionsgemeinschaften die Ausbilder der religiösen Vermittler (Religionslehrer, Imame) akademisieren und in der Schweiz ausbilden. Es geht nicht an, dass in Saudi-Arabien trainierte Imame ohne Kenntnis der deutschen Sprache islamische Kinder in Schweizer Schulen unterrichten. Die Schweizer Universitätskonferenz verfolgt dieses Anliegen und die Universität Luzern richtet gerade ein Zentrum für komparative Theologie ein, wo der Dialog zwischen den Theologien/Religionen forciert werden soll. Vielleicht sollten hier auch Module für eine entsprechende Qualifikation der Journalisten angedacht werden.

Das gesamte Forschungsprojekt wie die vorliegende Präsentation wichtiger Ergebnisse samt Empfehlungen sind ein Glücksfall: für die interdisziplinäre Religionsforschung selbst, ebenso aber für die Entwicklung der weltanschaulichen Gruppen, für ihr Verhältnis zueinander, ihr Verhältnis zu den Men-

schen im Land sowie nicht zuletzt der Bildungseinrichtungen wie der Medien, denen eine hohe Bedeutung für den weiteren religiöspolitischen Kurs in der modernen Schweiz zukommt.

Wien

Paul Michael Zulehner

Franziska Metzger/Markus Furrer (Hg.), *Religion, Politik, Gesellschaft im Fokus. Beiträge zur Emeritierung des Zeithistorikers Urs Altermatt*, Fribourg, Academic Press, 2010, 240 S.

Die Lektüre des von Franziska Metzger und Markus Furrer herausgegebenen Bandes zur Emeritierung von Urs Altermatt 2010 hat mich an eine Begegnung mit Professor Altermatt im Rahmen der Vorbereitungen meines Lizentiatsexamens erinnert. Es war gegen Ende seiner Rektoratszeit, als ich ihm die Themenbereiche vorschlug, zu denen ich im Hauptfach Zeitgeschichte von ihm gerne geprüft werden wollte: Bundesratsgeschichte, der Take-off der modernen Schweiz 1848 und die Schweiz im Kalten Krieg. Das erste Thema traf unsere beiderseitigen Interessen, hatte ich doch mehr als 30 Jahre im Bundeshaus gearbeitet und stand das Lexikon *Die Schweizer Bundesräte* von Prof. Altermatt stets griffbereit in meinem Büro; die Wahl der beiden anderen begründete ich damit, dass ich dazu Vorlesungen und Seminare besucht und sogar Seminararbeiten geschrieben hätte, worauf Professor Altermatt die mir stets in Erinnerung bleibende Bemerkung machte, ich hätte nicht jene Themen zu wählen, die mich, sondern jene, die ihn interessierten.

Also musste ich mich auf die Suche nach den ihn interessierenden Themenbereichen machen, wobei das Besondere der Situation darin bestand, dass ich bei ihm gar keine Vorlesungen hatte besuchen können, da er ja während seiner Rektoratszeit keine hielt. «Nur» das Lizentiandenseminar hatte ich bei ihm absolviert und ihn genau so kennengelernt, wie es David Luginbühl und Thomas Metzger in ihrem Beitrag «Urs Altermatt in der Lehre» beschreiben: die Themen und mögliche Klippen sofort und präzis erfassend, sachlich fordernd, aber immer auf-

bauend und motivierend; erst nach dem Lizentiatsabschluss erlebte ich ihn auch in seinen Vorlesungen als begeisternden Lehrer.

Bei der Suche nach den Urs Altermatt interessierenden Themen stand ich sofort vor einem Problem: Denn es sind, wie alle wissen, sehr viele Themen, welche Urs Altermatt in seiner wissenschaftlichen Forschungsarbeit, in seinen vielen Publikationen – mehr als 700 Titel! – und in seinen Vorlesungen und Seminaren selber bearbeitete und welche er in 30 Dissertationen und über 240 Lizentiats- und Masterarbeiten bearbeiten liess. Alle seine Publikationen und die bei ihm abgeschlossenen Arbeiten bis 2010 sind im Erinnerungsband verzeichnet, ebenso alle in einer der von ihm betreuten Reihen herausgegebenen Titel.

Doch zurück zu meiner Themensuche! Sofort realisierte ich, dass sich die Vorbereitung auf das Thema «Bundesrat» keineswegs darin erschöpfte, die Reihenfolge der Bundesräte, die Daten ihrer Wahl, ihre Amtszeit und die von ihnen geleiteten Departemente zu kennen; viel wichtiger sind ihre Sozialgeschichte, ihr Herkommen und ihre Bedeutung für die Schweizer Innen- und Ausenpolitik. Die Liste der dazu neben «Die Schweizer Bundesräte» durchzuarbeitenden, von Urs Altermatt verfassten Zeitschriften-, Zeitungs- und HLS-Artikel war sehr umfangreich. Nicht umsonst ist das «Bundesratslexikon» in der Schweizer Öffentlichkeit sein populärstes Buch. Nie hat er den Dialog zwischen Wissenschaft und Gesellschaft und zwischen Wissenschaft und Politik gescheut. Im Buch zu seiner Emeritierung nimmt niemand anders als Alt-Bundesrat Arnold Koller das Thema auf und würdigt den Beitrag des Emeritierten dazu. Umso erfreulicher ist, dass Urs Altermatt nach seiner Emeritierung an einer Neuauflage des Lexikons arbeitet; viele warten mit Ungeduld darauf.

Als zweites Prüfungsthema schlug ich vor: Nation – Nationalismus – Europa. Damit traf ich einen für Urs Altermatt sehr wesentlichen Themenbereich, mit dem er sich seit 1989 schwergewichtig beschäftigt und für den er mit *Das Fanal von Sarajewo. Ethnonationalismus in Europa* 1996 einen vielbeachteten und in mehrere Sprachen übersetzten «Klassiker» realisierte. Daneben führte ich in mei-

nem Prüfungspaper noch rund 15 Bücher und Zeitschriftenartikel von Urs Altermatt auf, ferner Arbeiten von Markus Furrer, Siegfried Weichlein und Damir Skenderovic von der Universität Freiburg. Wie sehr sich Urs Altermatt mit der Europa-Frage beschäftigt, zeigt sich darin, dass er seine Abschiedsvorlesung, nachzulesen im besprochenen Band, diesem Thema widmete: «Verschweizerung Europas ohne die Schweiz?». Und nach 2010 ist ein weiteres Buch von ihm zur Thematik erschienen: «Die Schweiz in Europa. Antithese, Modell oder Biotop?» (2011). Der Autor erhielt dafür den «Europapreis 2011» der Neuen Europäischen Bewegung Schweiz.

Im Band zur Emeritierung wird mehrere Male auf die Verdienste Urs Altermatts für die Nationalismusforschung hingewiesen, u.a. in der Festrede von Alfred Gutschelhoffer, dem Rektor der Universität Graz, von Siegfried Weichlein, von Bogdan Mirtchev, Professor an der Universität Sofia, deren Ehrendoktor Urs Altermatt ist, von Josef Marko, Professor an der Universität Graz und seinerzeit Mitglied des Verfassungsgerichts von Bosnien und Herzegowina, und von Christina Späti, Mitverfasserin des Buches zur Zweisprachigkeit der Universität Freiburg. Gilbert Casasus, Professor für Geschichte der Europäischen Integration an der Universität Freiburg, nimmt die Thematik Schweiz und Europa auf. Für die Schaffung des Zentrums für Europastudien mit zwei Lehrstühlen verschiedener Fakultäten hatte sich übrigens Urs Altermatt als Rektor der Universität gegen manche Widerstände und mit Unterstützung eines grosszügigen Spenders entschlossen ein- und durchgesetzt.

Als drittes Prüfungsthema schliesslich wählte ich: Politischer Katholizismus in der Schweiz. Dazu basierte ich auf zwei weiteren «Klassikern» von Urs Altermatt: *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto*, seine Dissertation von 1970 in der 3. Aufl. von 1995 (mit dem Nachwort seines Lehrers am Gymnasium Immensee, Walter Heims, zur 2. Aufl., wiedergegeben im vorliegenden Band), und *Katholizismus und Moderne* (in der 2. Aufl. von 1991). Es kamen aber noch weitere Publikationen von Urs Altermatt dazu, u.a. sein Buch zu *Katholizismus und Antisemitismus* (1999) und die von ihm geleitete Geschichte des Schweizerischen Studentenver-

eins (*Den Riesenkampf mit dieser Zeit zu wagen ...* von 1993), dann die Geschichte der Parteien in der Schweiz, geschrieben von seinem wichtigen Berner Lehrer Erich Gruner, und die Studien von mehreren Mitgliedern seiner «Freiburger Schule», u.a. von Markus Hodel, Joseph Jung, Franziska Metzger, Thomas Metzger und Bernhard Wigger. Die Bedeutung seiner These vom Weg ins Ghetto als Voraussetzung für den Weg aus dem Ghetto sowie seiner Antisemitismusforschungen wird im vorliegenden Band von Theo Sallemink (Univ. Tilburg), Mark Edward Ruff (Saint Louis University, USA) und Marit Monteiro (Univ. Nijmegen) gewürdigt. Seinen Platz im Rahmen der Parteiengeschichte stellt Damir Skenderovic dar; er weist dabei besonders auf die Pionierrolle Altermatts bei der Erforschung rechtspopulistischer Bewegungen in der Schweiz und in Europa hin. Schon sein erstes Seminar an der Universität Freiburg 1980 war dem Rechtsradikalismus in der Schweiz nach 1945 gewidmet, dem dann u.a. 1995 das zusammen mit Hanspeter Kriesi herausgegebene Buch zum Rechtsextremismus in der Schweiz folgte. Dabei zeigt sich wie in anderen Forschungsberichen das Urs Altermatt auszeichnende besondere wissenschaftliche Gespür für gesellschaftliche und politische Strömungen, die oft erst viel später von der breiten Öffentlichkeit wahrgenommen werden.

Damit waren die Prüfungsthemen abgedeckt. Das wissenschaftliche Spektrum von Urs Altermatt geht aber noch weit darüber hinaus. So wurden z.B. noch nicht genannt: die Universitätsgeschichte (besonders gewürdigt in diesem Band durch seinen welschen Kollegen Francis Python); seine besondere Sicht der Religionsgeschichte, deren Entwicklung in der Namensgebung dieser von ihm von 1986 bis 2012 geleiteten Zeitschrift – von der *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* zur *Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* – deutlich zum Ausdruck kommt; nicht seine für ihn so typische Verbindung von Geschichte und Sozialwissenschaften; nicht seine vielfältigen internationalen Verbindungen; nicht seine Verdienste als Rektor der Universität Freiburg von 2003 bis 2007, an der Emeritierungsfeier gewürdigt durch den amtierenden Rektor Guido Vergauwen.

Die Koordination zwischen wissenschaftlicher Tätigkeit und Familienleben, die Auslandaufenthalte in Stanford und Harvard in der Zeit seiner Vorbereitung auf die Hochschulkarriere, sein Wechsel von Bern nach Freiburg, die Irrungen und Wirrungen bei der Besetzung des Präsidiums der UEK, die verschiedenen Wege, die er ging, bevor er die «Hauptstrassen» seiner Tätigkeit als Universitätslehrer fand, symbolisiert mit dem Umschlagbild von Paul Klee (Hauptweg und Nebenwege): All dies wird in der Laudatio von Joseph Jung dargestellt und in sehr persönlichen Gesprächen von Urs Altermatt mit Klaus Röllin (Von Freiburg über Bern und Berlin zurück nach Freiburg) und mit Markus Furrer und Franziska Metzger (Der Zeithistoriker ist kein Richter) in Erinnerung gerufen.

Dieses Buch zu lesen ist daher nicht nur dann von Interesse, wenn man bei Urs Altermatt Prüfungen zu absolvieren hat, sondern auch und vor allem dann, wenn man einen aussergewöhnlichen Universitätslehrer, einen anregenden Forscher und einen in die Zukunftweisenden Universitätsrektor kennenzulernen will. Auch sei der Band allen empfohlen, welche ihre Erinnerung an die eindrückliche Feier vom 7. Juni 2010 mit vielen Gästen, unter ihnen drei ehemalige Bundesräten und Bundesräte (Flavio Cotti würdigte seine Verdienste), mit launigen Festreden, einer brillanten Abschiedsvorlesung und mit humorvollen Worten des Dankes von Urs Altermatt auffrischen wollen.

Steffisburg

Josef Inauen

Dimiter Daphinoff/Barbara Hallensleben (Hg.), *Unsterblichkeit. Vom Mut zum Ende*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2012 (= Theologie und Kunst, Bd. 20), 220 S.

Der vorliegende Sammelband hat eine Vorgeschichte. 2008 fand in Salzburg eine Tagung zu dem Thema «Utopien und Dystopien» statt. Das Spektrum der Referate reichte von den gesellschaftskritischen Insel-Utopien der frühen Neuzeit bis zu den warnenden Zukunftsvisionen «My» (E. I. Zamjatin), «Brave New World» (A. Huxley) und «1984» (G. Orwell) seit dem Ersten Welt-

krieg. Diese Gegenutopien oder Mätopien – dem griechischen Präfix «δυσ-» (dys-) entspricht der deutsche Wortteil «miss-» (z. B. Misswirtschaft). Die Negation «καν-» wird im Griechischen als Warnung eingesetzt: Es möge nicht eintreten – sind durch die sensationale Entwicklung der digitalen Informationskontrolle in einzelnen Aspekten heute bereits überholte Vergangenheit. Aus diesem Grunde und auch angesichts der enormen Fortschritte in der medizinischen Verbesserung der Lebensqualität und Lebenserwartung entstand der Vorschlag, sich in einer anschliessenden Tagung mit dem utopischen Menschheitswunsch nach «ewiger Dauer bzw. ewigem Leben, wie er namentlich in den Künsten – und speziell in der Literatur – Niederschlag findet» (VII), zu befassen. Das Leithema für diese Nachfolgetagung an der Universität Freiburg/Schweiz im Oktober 2010 lautete «Unsterblichkeit» mit dem bezeichnenden Untertitel «Vom Mut zum Ende».

Nach den Hinweisen im einleitenden Vortwort auf die neuesten medizinischen bzw. naturwissenschaftlichen «Erfolge» (VII) ist man zunächst überrascht, dass im Reigen der Beiträger/innen die Geisteswissenschaftler unter sich bleiben. Doch dies hat seinen Sinn, wenn man das provokative Motto liest: «I don't want to achieve immortality through my work, I want to achieve it by not dying.» (Woody Allen) Es ist die Umkehr der berühmten Verszeilen des Horaz: Er habe sich [mit seiner Kunst] ein Denkmal geschaffen, das dauerhafter sei als Erz (*exegi monumentum aere perennius*); solange die Erinnerung daran dauere, werde er nicht ganz sterben (*non omnis moriar* – Oden, III, 30). Man könnte auch Sallust erwähnen: In der Einleitung zu seiner Schrift *De coniuratione Catilinae* meint er, da unsere eigene Lebenszeit begrenzt sei, solle man sich darum bemühen, durch seine Werke in der Erinnerung der Nachwelt weiterzuleben (*quoniam ipsa vita, qua fruimur, brevis est, memoriam nostri quam maxime longam efficere* – Prooemium I, 3). Im Grunde gehen alle Aussagen über die Kunst als «memoriales» Weiterleben auf den griechischen Arzt Hippokrates zurück. Sie sind vielfach wiedergegeben worden, am kürzesten und griffigsten in der lateinischen Formulierung: «Vita brevis, ars longa.» (In

seinem Buch *Knappe Zeit – Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens* [München 2004], das als Parallel-Lektüre sehr zu empfehlen ist, geht Harald Weinrich ausführlich auf die Überlieferungsgeschichte dieses hipokratischen Aphorismus ein.)

Schon die gegenläufige Ergänzung «Vom Mut zum Ende» signalisiert, dass der plakative Titel «Unsterblichkeit» ein hyperbolischer Euphemismus ist. Daher geht es in fast allen Beiträgen – mit Ausnahme der theologisch orientierten – nicht um die physische oder irgendwie jenseitige Unsterblichkeit des Einzelnen, sondern um die fortlebende Erinnerung an jemanden und an seine Taten. Diese «reale» oder «konkrete» Utopie gilt auch *mutatis mutandis* für die Gegenwart; sie ist der implizite Diskussionspunkt der meisten Einzelanalysen. Das Kernproblem ist die temporäre oder eschatologische Aufhebung der empirischen Endgültigkeit des Todes – entweder durch ein «Weiterleben» in der Erinnerung der Nachwelt oder durch die geglaubte Gewissheit eines Übertrittes in einen anderen Zustand.

Da die einzelnen Beiträger/innen sich je speziell mit den unterschiedlichen Aspekten des Begriffsfelds «Unsterblichkeit» beschäftigen, ohne allerdings auch immer ihre zugrunde liegende Definition näher zu skizzieren, ist es angebracht, der denotativen und konnotativen Bedeutungsvielfalt im Verlauf der Begriffsgeschichte, die durchgehend als bekannt vorausgesetzt wird, etwas nachzugehen. Ähnliches wäre allerdings in einer programmatischen Einleitung (statt einer rekapitulierenden Vorwegnahme der nachfolgenden Druckseiten) für den Leser hilfreich und sinnvoll gewesen.

Die in den Beiträgen zitierten antiken Quellen einschließlich ihrer weiterführenden historischen Auslegung beziehen sich allein auf ein zeitliches Überdauern in der Erinnerung der Nachwelt. Begriffe wie Ewigkeit oder Unsterblichkeit tauchen in diesem Zusammenhang nicht auf; sie sind auf einer anderen Ebene der semantischen Traditionslinie zu suchen. Individuelle Unsterblichkeit ist *sensu stricto* eine subjektive Mutmassung, die empirisch nicht belegbar ist, sondern nur durch verkündete Offenbarung geglaubt wird. Man darf sie aber auch nicht mit einer Ewigkeit *sine principio et fine* verwechseln; denn Un-

sterblichkeit im theologischen Glaubensbereich hat immer einen Anfang durch die Schöpfung (Erschaffung der Welt, Einhauchen der Seele etc). Nur in den monistischen Vorstellungen der spekulativen griechisch-antiken Philosophie und im späteren Pantheismus sprach man von einer zeitlosen Einheit ohne Anfang und Ende, d. h. von einer Ewigkeit des Kosmos. Diese Ewigkeit hat aber nichts mit einer individuellen Fortdauer (oder genauer: mit einem individuellen Sein) im Ewigen zu tun, sondern vielmehr mit der Rückkehr des Vereinzelten in das Urgelehrte, wie es in vielen dualistischen Systemen auch ausserhalb der vorsokratischen und platonischen Philosophie (z. B. im Buddhismus) beschrieben wird. Goethe hat in seinem Gedicht «Grenzen der Menschheit» mit dem Bild von den sich endlos reihenden Gliedern in einer ewig weiterführenden Kette einen versöhnenden Kompromiss zwischen persönlicher Fortdauer und kollektiver «Ewigkeit» oder «Unsterblichkeit» versucht: «Ein kleiner Ring / Begrenzt unser Leben, / Und viele Geschlechter / Reihen sich dauernd / an ihres Daseins / Unendliche Kette.» Aber auch dieses Gleichnis «hinkt», wenn man die Zeitlosigkeit der Ewigkeit, das Sein an sich, damit begreifen will; denn der Goethe'sche Vergleich kommt nicht ohne die Dimension der Zeit aus. Unsterblichkeit, wörtlich genommen, ist der Wunsch nach Aufhebung eines Prozesses *ad mortem* durch die Annulierung der Zeit. Sie ist kein Zustand an sich, sondern ein Protest gegen die kreatürliche *conditio humana*. In diesem Punkt treffen sich alle Beiträger/innen dieses Sammelbandes; sie beschreiben an literarischen oder gesellschaftsgeschichtlichen Beispielen die verschiedenen Modi auf der Suche nach einer Möglichkeit, die individuelle oder «nationale» Sterblichkeit, wenn auch nur temporär, aufzuhalten oder aufzuschieben. Es geht aber auch um die Einsicht, sich seiner kreatürlichen Begrenztheit bewusst zu werden und sie zu akzeptieren. Davon handelt, den Untertitel rechtfertigend, als einziger, und dies sehr pragmatisch, der erste Beitrag.

Der Band umfasst insgesamt 13 Beiträge. In der Abfolge des Inhaltsverzeichnisses: einen zu lebensphilosophischen Aspekten, einen weiteren zur Geschichte nationaler Mythen, zwei über kulturanthropologische Themen na-

tionaler Identitätssuche, drei zur Theologie und sechs aus der Literaturwissenschaft über hyperbolische Spielformen der Attribute «unsterblich» und «ewig».

Mitten in der vorbereitenden Lektüre zu dieser Rezension las ich in der SZ vom 14. März 2012 folgende Notiz: «Sophie Rois, 50, Schauspielerin, steht der weit verbreiteten Sehnsucht nach einem langen Leben kritisch gegenüber. «Wir kommen immer mehr ins Zeitalter der Vampire», sagte sie der Nachrichtenagentur *dapd*. «Es geht nur darum, möglichst lange zu leben. Und das erinnert an Untote.» Dieses Streben bestimme häufig den Alltag, da man versuche, möglichst gesund zu essen und nicht zu rauchen. «Angesichts der erschreckenden Möglichkeiten der Medizin sieht man sich selbst in so einer Zukunft, wo man ewig herumschleicht», sagte die gebürtige Österreicherin.» Besser könnte der Beitrag von Jean-Claude Wolf «Zu lange leben? Gedanken zur Unsterblichkeit» nicht zusammengefasst werden. Gegen die Behauptung «Ein gutes Leben ist ein langes Leben» bringt er mehrere Einwände vor: 1. Der Wunsch, lange zu leben, gerate in Konflikt mit dem Wunsch, im Alter nicht schwer zu leiden oder sich zu langweilen. 2. Um nicht nach dem Motto «Nach mir die Sintflut» zu leben, müsse man den Generationenwechsel akzeptieren und bereit sein, Jüngeren Platz zu machen. 3. Für ein «erfülltes Leben» zähle nicht die Lebensdauer, sondern, was einer aus seinem Leben gemacht habe. 4. Die radikale Individualitätserfahrung heute habe zu einer utopischen Apotheose der «ewigen» Jugendlichkeit geführt und die Angst vor dem Ende verstärkt. Zwar gebe es in der Geschichte der Philosophie viele Erklärungsversuche für eine anonyme bzw. kollektive Fortdauer im All-Einen, aber diese Entwürfe «entziehen sich den Beweismöglichkeiten einer naturalistischen und empiristischen Philosophie» (13). Ähnliches gelte für theologische Aussagen. Eine Philosophie, die sich nicht als *ancilla theologiae* verstehet, «wird Religionen als symbolische Erzählungen ernst nehmen, aber wohl kaum als Berichte über eine Realität» (15).

In seinem Beitrag über Ursprungsmythen untersucht der Historiker Siegfried Weichlein den metaphorischen Missbrauch des Unsterb-

lichkeitsbegriffes von der Begründung für eine nationale Identität bis zur Rechtfertigung einer säkularen Auserwähltheit. Diese auf gegenwärtige und zukünftige Macht ausgerichteten Propaganda-Mythen illustrieren das Konstrukt «einer originären Wesensprägung» (20) als Garantie «einer immerwährenden Kontinuität unter den Bedingungen historischen Wandels» (32). Sie können messianisch-eschatologischen Charakter haben, sie können die Kontinuität einer *translatio imperii* unterstreichen und sie können imperiale Überheblichkeit dokumentieren. Im Grunde sind sie das nicht eingestandene Aufbegehren gegen die historische Erfahrung vom Aufstieg, Zenit und Untergang einzelner Kulturen und Nationen.

Ähnlich ist die Argumentation auch in den beiden sozial-anthropologischen Beiträgen. Christian Giordano untersucht «The Illusion of Political Immortality», d. h. die vermeintliche Unsterblichkeit politischer Systeme durch einzelne charismatische Führer gestalten oder durch eine in sich gefestigte «legal-bureaucratic domination» (41). Am Beispiel der Roma beschreibt Francois Ruegg, wie die nachgelieferte Fiktion eines Ursprungsmythos als Ersatz für das Fehlen eines eigenen nationalen Territoriums dienen muss. Dies gelinge aber nur über eine «origine mythique et une langue reconstituée». (48). Beides müsse die nicht existierende Geschichte ersetzen; denn Voraussetzungen für die «naissance d'une nation» (56) und ihrer Fortdauer seien sowohl der Mythos ethnischer Einheit und gemeinsamer Herkunft als auch die Schöpfung einer gemeinsamen Sprache und Kultur. Letztlich könne man aber nur von einer «immortalité des images» (64), d. h. von mythischen Stereotypen sprechen.

In den drei theologischen Beiträgen geht es um dogmatische Fragen, um Beispiele ekstatischer Ewigkeitserfahrung in der Mystik und um Möglichkeiten eines interreligiösen Diskurses über die Unsterblichkeit. Barbara Hallensleben verbindet mit der detaillierten Information über den Versuch des Dominikaners Thomas de Vio Cajetan (1469–1534), unter Berufung auf Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele auch philosophisch nachzuweisen, einen historischen Abriss über die innerkirchliche Diskussion zur «Unsterblich-

keit der Seele und Auferstehung des Fleisches» (65ff). Mariano Delgado hat drei Gedichte des Johannes vom Kreuz übersetzt und interpretiert. Alle Mystiker waren dem Paradox ausgesetzt, über mystische Erlebnisse zu schreiben, die, wie Johannes vom Kreuz selbst sagte, «indecibles» (84) seien. Das Eins-Werden in der *unio mystica* mit dem himmlischen Bräutigam wird bei vielen Mystikern, wenn auch mit unterschiedlichen Wortschöpfungen, jeweils als eine Art Ausritt aus der Zeitlichkeit in das ewige Jetzt beschrieben, als eine Vorwegnahme «der endgültigen Begegnung mit Gott jenseits dieser irdischen Hülle» (95). Fast als ernüchternde Reaktion auf diesen mystischen Höhenflug konstatiert Franz Gmainer-Pranzl in seinem Beitrag «Hoffnung auf Unsterblichkeit?»: «Christliche Glaubensaussagen [...] antworten auf einen Anspruch, über den sie nicht verfügen.» (102) Der «Anspruch» ist die vermittelte Offenbarung, die sich nicht hinterfragen lässt; sie ist die rechtfertigende Voraussetzung für Antworten, die sich nur auf eben diese «Frohe Botschaft» berufen können. Um im interreligiösen Dialog aus dieser hermeneutischen Engführung herauszukommen, weist Franz Gmainer-Pranzl darauf hin, dass der Begriff «Unsterblichkeit» in den einzelnen Religionen und Kulturtraditionen ganz verschiedene Erwartungshorizonte und -vorstellungen beinhaltet oder voraussetzt. Nach seiner Meinung verbirgt sich im Kern aller Unsterblichkeitsparaphrasen «ein unaufgebares Hoffnungsmoment» (118) künftiger Vollendung.

Die weiteren sechs Beiträge des Sammelbandes stammen von Literaturwissenschaftlern. Als übergeordnetes gemeinsames Leitthema könnte die lateinische Kurzform des hippokratischen Aphorismus stehen: *Vita brevis, ars longa*. Dies jedoch in nationalliterarisch und historisch differenten Varianten. Eloquent und mit einer redundanten Zitierfreudigkeit verfestigt Harald Fricke den programmatischen Satz «Kunst ist Freiheit vom Gesetz der Zeit» durch die «Wiederholbarkeit von real unwiederbringlichen Momenten» (122). In dem Beitrag über die «immortalité poétique dans le sillage de Pétrarque» (141) weist Thomas Hunkeler auf eine oft übersehene Doppelperspektive des vielfach zitierten horazischen Diktums hin: Nicht

nur der Dichter verewigt sich, sondern mit ihm wird auch seine Kunst ein Anreiz oder Paradigma für nachahmenswerte literarische Gestaltungsformen. Das Neue in der italienischen und nachfolgenden europäischen Renaissance sei «un art à la fois immortel et immortalisant» (142); wobei im zweiten Hinweis auch die «Verewigung» der zitierten Gestalten gemeint ist. Einen Kontrapunkt zum traditionellen Wunsch nach der horazischen Perennität setzt Sabine Coelsch-Foissner mit dem Zitat von Mario Vargas Llosa, dass der Wunsch nach literarischer Unsterblichkeit einer «obsession with the present» (154) gewichen sei. Sarah Herbe und Ralph J. Poole führen mit ihren Beiträgen zur «far future science fiction» (173) und zum aktuellen literarischen Vampirismus (185) wieder zum Ausgangsthema zurück: Individuelle Unsterblichkeit als eine wünschbare «Eutopie» oder als eine bedrohliche «Mätopie»? Zu diesem letzten Punkt referiert Dimiter Daphinoff in einem historischen Überblick nochmals «warnende» Beispiele aus der englischen Literatur.

Dieser Sammelband informiert insgesamt sehr ausführlich über die facettenreiche Mythentradition zum Thema «Unsterblichkeit». Ein bisschen vermisst man jedoch ergänzende Beiträge aus Medizin und Naturwissenschaft.

Giessen

Hans Gerd Rötzer

Rainer Christoph Schwinges (Hg.), *Universität, Religion und Kirchen*, Basel, Schwabe Verlag, 2011 (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 11), 585 S.

Ohne Religion und Kirchen gäbe es keine Universitäten. Allerdings ist das Verhältnis weitaus komplexer, als diese zentrale These vermuten lässt. Der von Rainer Christoph Schwinges herausgegebene Band «Universität, Religion und Kirchen», das Resultat einer gleichnamigen Tagung der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte (GUW), zeigt die wechselseitigen Beziehungen und Einflussnahmen auf, von den Anfängen der Universität in Europa um 1200 bis hinein in das 20. Jahrhundert. Damit konnte

die bisher von der Forschung vernachlässigte langfristige Perspektive ins Blickfeld genommen werden. Erklärtes Ziel des 585 Seiten starken Bandes war es zudem, die veränderten Bedingungen in vormodernen und modernen Gesellschaften aufzuzeigen, welche Universität, Bildung und Wissenschaft bewirkt haben; dies entspricht nicht zuletzt dem elementaren Anliegen der GUW. Damit ist angedeutet, dass die europäischen Universitäten zweifellos nicht nur Spiegelbild, sondern auch Gestalter gesellschaftlicher und kirchlicher Verhältnisse waren.

Vor der Reformation war die Abhängigkeit der Universitäten vom Papst und der damit verbundenen Privilegien und Pfründen zwar relativ gross, und die Kirche stellte den grössten Arbeitsmarkt für Akademiker dar. Doch der Band vermag diese einseitige Sichtweise überzeugend aufzubrechen. Päpste machten sich Universitäten immer wieder in ihrem Kampf gegen die Häresie zunutze, und es waren vor allem Universitätsgelhrte, welche die wichtigsten Impulse auf den Konzilien im 15. Jahrhundert lieferten. Heribert Müller bezeichnet die Universitäten in seinem Beitrag als Ideenschmieden für einen systemimmannten Umbau der Institution Kirche, als ideologische Urheber und Betreiber des Konzilgedankens – selbstverständlich vor dem Hintergrund, dass die Universitäten nicht über die notwendige Durchsetzungskraft bei der Verwirklichung desselben verfügten. Ein Blick auf die engen personellen Verflechtungen, auf die hohe Mobilität und den Wissenstransfer machen deutlich, dass es zu kurz greift, im Verhältnis Universität-Kirche von einseitigen Abhängigkeiten zu sprechen.

Es ist eine der Stärken des Bandes, die Multidimensionalität der Interaktionen und Verknüpfungen zu beleuchten, so dass der alte, vor allem im deutschsprachigen Raum ausgetragene Streit um die Frage, ob die Universität nun staatlichen oder kirchlichen Charakter hatte, obsolet wird. Es war gerade die Konkurrenz königlicher und kirchlicher Gewalten, welche den Universitäten Freiräume gab und damit Entwicklungschancen ermöglichte, wie Jürgen Miethke in seinem Beitrag aufzeigt. Akademische Freiheit gepaart mit religiösem Glauben erzeugte vor allem im

Zuge der Aufklärung freilich ein Spannungsfeld, dem der Band gebührend und perspektivenreich Aufmerksamkeit schenkt. Der Konflikt kam auch im Mikrokosmos der Studenten zu tragen, die von den Obrigkeitene zunehmend für ihren «gottesunverträglichen Lebensstil» gerügt wurden.

Das Werk betont – von einer Vogelperspektive aus gesehen – die gemeinsamen Entwicklungen und Beeinflussungen, ohne die Konflikte zwischen Kirche und Universitäten zu marginalisieren. Eine solche Sichtweise wird dem Verhältnis von Universität, Religion und Kirchen gerecht. Glaube und Wissenschaft werden selbstverständlich schon lange nicht mehr als unvereinbare Gegensätze gesehen, wie ja alleine schon die Entwicklung innerhalb der Theologie und ihrer Hinwendung zur historisch-philologischen Methode zeigt. Genauso wenig kann die Säkularisierung mit dem Schwinden der Religion gleichgesetzt werden.

Das Buch ist in die Kapitel Päpste und Universität, Kirche und Universität sowie Theologie und Universität gegliedert. Vor allem die konfessionellen Spezifika lassen sich nicht immer eindeutig zuordnen, doch werden mit diesem Fokus spannende Einblicke in die unterschiedlichen Gepflogenheiten geboten, ohne Konfessionen zu homogenisieren und die altbekannte Frontstellung zu übernehmen. So waren katholische Studenten keinesfalls «heilig», was ihren Alkoholkonsum und ihre Anwendung von Gewalt anbelangte – zwei Bereiche, die lange grossmehrheitlich mit der protestantisch geprägten Studentenidentität in Verbindung gebracht wurden. Indem der Band den Fokus auch auf die konkrete lokale Ebene und auf lokale Lebenswelten legt, wird zudem die Idee von rückwärtsgewandten Katholiken und die Moderne umklammernde Protestanten kritisch hinterfragt.

Eine ländervergleichende Perspektive war innerhalb dieser ambitionierten, epochenübergreifenden Darstellung nur am Rande möglich, ohne aber eine entscheidende Tatsache zu verfehlen: Universität und Religion können nicht losgelöst von den jeweiligen politischen Verhältnissen betrachtet werden. Der Band erweckt deshalb zu keiner Zeit den Eindruck, das Verhältnis Universität, Religion und Kirchen folge einer linearen Entwick-

lung. Im barocken, katholischen Italien beispielsweise war – anders als in protestantisch geprägten Ländern – die Universität eine Randerscheinung. Der Band schafft auch hier den Spagat, die konfessionellen Disparitäten zu betonen, ohne die Idee eines wissenschaftsfremden Katholizismus oder einer wissenschaftsfremden Theologie zu bedienen. Im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation bildeten Theologie, Glaube und Aufklärung gemäss Notker Hammerstein ein fruchtbare Nebeneinander: «Ohne [...] Teilnahme der Theologischen Fakultäten an der zeitgenössischen wissenschaftlichen Diskussion wäre es vermutlich nicht zu den neuen Vorstellungen gekommen, wie sie im deutschen Idealismus, im Historismus, in den Ideen von Wesen und Aufgabe der Universität im 19. Jahrhundert zutage treten sollten» (454).

Im Zeitalter der Säkularisierung verloren konfessionelle Eigenheiten nicht an Bedeutung. Es war die jeweilige konfessionelle Kultur, die den akademischen Kalender und die Festkultur an den Universitäten zum grossen Teil prägte. Dies wirkte nicht nur integrativ, sondern war immer auch mit der Ausgrenzung jüdischer Mitstudierender verbunden, wie Marian Füssel in seinem Beitrag darlegt. Zum Antijudaismus kam gegen Ende des 19. Jahrhunderts der Rassenantisemitismus dazu; Universitäten waren unzweifelhaft immer auch Spiegelbild gesellschaftlicher Verhältnisse, wie sich nicht zuletzt an den wandelnden Schwerpunkten der Studentenverbindungen zeigt. Bei allen konfessionellen Spaltungen waren sie geeint in ihrer Abwehr des Judentums.

Kaum zur Sprache kommt im Buch der Einfluss des Islams auf die Entwicklung der Universitäten, was aber dem Herausgeber nicht ernsthaft zum Vorwurf gemacht werden kann, zumal die Anfangsphase der Universitäten in Europa für die Tagung lediglich den Ausgangspunkt einer Reise durch die folgenden Jahrhunderte darstellte, um die vielschichtige Verquickung von Universitäten, Religion und Kirchen aufzuzeigen. Eine solche epochenübergreifende Perspektive, die sich überdies auch geographisch nicht eindeutig festlegt, kann unmöglich ohne grosse Lücken auskommen. Hingegen wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Behauptung, wonach die Universität europäischen Ur-

sprungs sei, nicht als unumstössliche Tatsache dargestellt worden wäre. Eine solche Sichtweise hängt immer auch davon ab, welche Strukturmerkmale einer Universität in Betracht gezogen werden. Erhellend wäre ein Fokus auf Kulturtransfers; es liesse sich genauso gut die tragende Rolle muslimischer Intellektueller auf das Aufkommen europäischer Universitäten beleuchten. Als sich zum Beispiel Gelehrte in Paris zu Höheren Schulen zusammenschlossen, hatte sich in der muslimischen Welt bereits Ähnliches ereignet.

Es scheint eine Tradition in der deutschsprachigen Wissenschaft zu sein, das Werk des Islamwissenschaftlers George Makdisi entweder zu ignorieren oder seine Thesen vollumfänglich zu verwerfen (Makdisi zeigte unter anderem auf, dass das europäische Universitätskollegium auf die islamische Rechtsschule, die Madrasa, zurückgeht). Dies ist umso bedauerlicher, als der Band selber darauf hinweist, dass neben den christlichen Konfessionen auch andere Religionen am Entstehen der Universität in Europa beteiligt waren. Ein solcher Ansatz drängt sich nur schon deshalb auf, weil es islamische Gelehrte waren, die das antike Wissen aufnahmen und es in das christliche Europa brachten. Nicht nur in intellektueller, auch in institutioneller Hinsicht stellt sich die Frage nach dem islamischen Einfluss. In der Betonung eines genuin europäischen Ursprungs der Universitäten schwingt deshalb immer auch – ob gewollt oder ungewollt – Abgrenzung mit. Untersuchungen über den islamischen Einfluss täten der Tatsache keinen Abbruch, dass die Universitäten selbstverständlich von Beginn weg europäisch ausgerichtet waren und sich entsprechend der hiesigen Bedingungen und Bedürfnisse entwickelten. Schliesslich waren die Universitäten, wie der Tagungsband schön aufzeigt, nicht nur Produkt, sondern auch Mitgestalter kirchlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse.

Luzern

Manuela Specker

Christine Geber/Silke Petersen/Wolfram Weiße (Hg.). *Unbeschreiblich weiblich? Neue Fragestellungen zur Geschlechterdifferenz in den Religionen*, Berlin, LIT, 2011, (= Theologische Frauenforschung in Europa herausgegeben von Hedwig Meyer-Willmes/Marie-Theres Wacker, Bd. 26), 242 S.

Der vorliegende Sammelband basiert auf der gleichnamigen Ringvorlesung, die im Wintersemester 2010/11 an der Universität Hamburg von den HerausgeberInnen organisiert und durchgeführt wurde. 11 Theologinnen gehen der Frage «Unbeschreiblich weiblich?» nach, indem sie sich mit neuen Fragestellungen der Geschlechterdifferenz in den Religionen auseinandersetzen. Der Tagungsband ist in vier Themenblöcke unterteilt: «Grundlagen», «Aus Ethik und Dogmatik», «Historisches» und «Aus den Weltreligionen». Der erste Beitrag unter dem Blickwinkel «Grundlagen» stammt von der Kieler Professorin Uta Pohl-Patalong (Gender – An- und Aufregungen in Theorie und Praxis, 11–30). Sie zeigt auf, dass das Wort Gender, trotz kritischer Auseinandersetzung, in der Wissenschaft noch immer von Relevanz ist und sich nicht mehr allein auf feministische Diskurse beschränkt, sondern auch in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft, aber auch im Alltag, Anwendung findet. Der Themenbereich «Aus Ethik und Dogmatik» (31–76) umfasst zwei Beiträge: Christine Globig (Der Mensch ist autonom. Die Frau hilft ihm dabei. Oder: Welche Paradigmen braucht die Theologische Ethik?, 31–49) nimmt den Autonomie-Begriff unter die Lupe, der für sie der Grundbegriff des zeitgenössischen gesellschaftlichen Bewusstseins bedeutet (31) und untersucht diesen anhand der Gegenüberstellung der Thesen von Helmut Thielicke und Wolfgang Huber. Globig kommt zu dem Ergebnis, dass Autonomieverlust nicht mit dem Verlust der Selbstständigkeit gleichgesetzt werden kann, sondern dass es etwa bei der Arbeit im Haushalt um Fürsorge geht, die man aus Liebe macht. Genderbewusste Ethik hat die Chance, so die Hamburger Dozentin, dass auch in Abhängigkeiten Glückserfahrungen möglich sind (47). Wird Gott in Jesus zum Mann (Wird Gott in Jesus zum Mann? Zum Verhältnis von Inkarnation und

Gender (51–76)? Helga Kuhlmann stellt diese Frage, die der Inkarnationstheologie zugeordnet werden kann, und nähert sich dieser dahingehend, dass das Mann-Werden Gottes einen Prozess ausmacht. Dies impliziert, dass er es zuvor nicht gewesen war, es aber durch seine Menschwerdung in den Mann Jesus wird. Der Themenbereich «Historisches» wird von Gerlinde Baumann, Professorin des Alten Testaments in Marburg, eingeleitet. Sie diskutiert – ähnlich wie Kuhlmann die Frage, ob der Gott des alten Testaments männlich ist (Ist der Gott des Alten Testaments männlich? Überlegungen aus altorientalischer Perspektive, 77–89). Die feministische Theologie zeigte bereits, wie negativ sich das männliche Gottesbild im Christentum ausgewirkt habe und Baumann zeigt Strategien der feministischen Theologie auf, um dieses negative Bild zu korrigieren. Sie kommt, ähnlich wie Kuhlmann zuvor, zu dem Ergebnis, dass bei der Darstellung Gottes ein Geschlecht, das männliche, bevorzugt wird: Gott erscheint als hyper-«männlich». Christine Gerber leitet ihren Beitrag «Möglichst ohne Runzel. Die Frau in der Ehe nach Eph 5» (91–115) mit der Darstellung der Sätze aus Eph(eser) ein. Diesen «ausführlichsten Text über das Verhältnis von Eheleuten in der Bibel» (93) unterzog Gerber ein gender switching, indem sie die Worte Mann und Frau gegenseitig austauschte. Das Ergebnis ihrer Textkritik ist, dass der Brief an die Epheser die dominante Geschlechterhierarchie in keiner Weise in Frage stellt, sondern sie zementiert. Faktum ist, dass die Frau sich dem Mann, das Haupt der Familie, unterzuordnen habe. Dass der Mann seine Frau lieben sollte, liegt in seinem eigenen Interesse, denn nur so bekomme er eine makellose Frau, eine «Frau ohne Runzeln» (112). So wie Gerber lehrt auch Silke Petersen in Hamburg – sie schreibt über Antike Geschlechtertransformationen, (Maria Magdalena wird männlich, oder: Antike Geschlechtertransformationen, 117–139). Petersen will mit diesem Beitrag befremden, denn dadurch könne man das Eigene als weniger selbstverständlich annehmen (117). Sie setzt sich mit der Konstruktion der Geschlechterdifferenz am Beispiel von Maria Magdalena auseinander. Nachdem Simon Petrus Maria Magdalena weggeschicken wollte, da sie des

Lebens nicht würdig sei, schlug Jesus vor, Maria Magdalena männlich zu machen, damit sie in das Reich des Himmels eingehen könne (119). Dieser Transformationsprozess vom Weiblichen ins Männliche, damit Frauen den Männern gleichgestellt werden, findet oftmals in den Evangelien Erwähnung. Auch Barbara Müller (Frauen in Männerdomänen. Historische Beispiele, 141–157) nimmt sich dieser Thematik an. Müller geht der Frage nach, was geschieht, wenn Frauen in Männerdomänen vorstossen. Diese Frage wird mit Beispielen beleuchtet, Thekla, die Frau die lehrte und deshalb diskriminiert wurde, Melania, der besondere Verehrung zukam, weil sie reich war, ein monastisches Leben führte und ein Kloster stiftete und Theodora, die Gattin von Justinian, der ein ausschweifendes Leben nachgesagt wird. Da sie sich in die Politik ihres Mannes aktiv einmischt, wurde sie auch angreifbarer. Barbara Müller kommt zu dem Ergebnis, dass das Vor- und Eindringen von Frauen in Männerdomänen schwer war, jedoch «asketisches und geschlechtsloses» Leben der Frauen die Akzeptanz in der «Öffentlichkeit» hob.

Der letzte Teil des Buches ist den Weltreligionen gewidmet: Buddhismus, Islam und Judentum. Carola Roloff (Das Erleuchtungspotenzial von Frauen und Ordinationslinien im Buddhismus, 159–176) kommt zu dem ernüchternden Ergebnis, dass in asiatischen Gesellschaften der Körper der Frau nach wie vor als minderwertig angesehen wird, wenngleich ihnen das Erleuchtungspotenzial zuerkannt wird und es auch weibliche Buddhas geben kann. Hamideh Mohagheghi widmet sich der frühislamischen Zeit und gibt Einblicke in den Koran (Gleichberechtigte Teilhabe der Frauen in der Gesellschaft. Einblicke in den Koran und historische Beispiele, 177–194). Wenngleich man im 7. Jahrhundert noch nicht über die Gleichberechtigung von Frauen diskutierte, findet man im Koran unmissverständliche Quellen, aus denen hervorgeht, dass Frauen den Männern gleichgestellt sind. Durch den Koran erst erhielten sie Rechte, die sie vorher nicht besasssen (182). Mohagheghi führt Beispiele hervorragender Frauen an wie etwa der weißen Königin von Saaba oder Maria. Sie ist die einzige Frau, die im Koran Erwähnung findet. Die Autorin kommt zu dem Ergebnis,

dass der Koran durchaus ausreichende Grundlagen bietet, die Gleichberechtigung der Geschlechter und die dadurch entstandene Verbesserung der Frauen zu bejahren (193). Wie Islam und Feminismus kompatibel sind, beschreibt Katajun Amirpur in dem Beitrag «Islamischer Feminismus: Kritik und Inhalt eines Konzepts» (195–213). Die Islamwissenschaftlerin zeigt die Diskussion der Vereinbarkeit Islam und Feminismus am Beispiel des Irans auf, wo diese Frage heftigst diskutiert wurde. Hier entwickelte sich nach der Revolution im Jahr 1979 eine Frauenbewegung und somit ein Islamischer Feminismus. Um erfolgreich zu sein, begründen die Frauenaktivistinnen ihre Forderungen immer islamisch, denn Motor für den Islamischen Feminismus ist der Islam selbst. Amirpur beendet ihren Beitrag mit der Feststellung, dass sich die Zeiten geändert haben und sich deshalb auch die Interpretationen des Korans ändern müssen. Der letzte Beitrag in diesem Sammelband stammt von der Rabbinerin Eveline Goodman-Thau (Ethos und Eros im Judentum. Überlegungen zur Rolle der Frau als Brücke zwischen Tradition und Moderne 215–239). Beeindruckend zeigt die Autorin auf, wie in der jüdischen Tradition die «Frauenfrage» behandelt wird. Nur der Mann, der eine Frau hat, ist ein Mensch und wer kein Land hat ist kein Mensch (231). So scheint es, dass die Frau dem Mann die Identität verleiht und gleichzeitig seinen Ort auf der Erde sichert. Die Frau stellt die Verbindung zum Himmel und zur Erde dar! Die Frau ist in einem weiteren Schritt die Vermittlerin zwischen Mann und Gott und die Vermittlerin eines Ethos der Wirklichkeit im Spannungsfeld von Ethos und Eros (224). Trotz dieser bedeutenden Position der Frauen in der Bibel ist es bedauerlich, dass Frauen in der rabbini- schen Tradition als religiöses Wesen vor Gott lediglich eine zweitrangige Stellung einnehmen (226).

Dieser Sammelband bietet eine interessante und spannende Darstellung der aktuellen Forschungsfragen in der Feministischen Theologie. Nicht nur der Querschnitt durch die vielen Religionen und die historische Dimension, sondern die unterschiedlichen Zugänge und Fragestellungen machen dieses Buch zu einer wertvollen und anregenden Lektüre.

Graz Anita Prettenthaler-Ziegerhofer

Monique Jucquois-Delpierre (Ed.), *Female figures in art and media/Frauenfiguren in Kunst und Medien/Figures de femmes dans l'art et les médias*, Frankfurt a. M. u.a., Peter Lang, 2010. 356 pp., 87 ill.

Der Sammelband von Monique Jucquois-Delpierre macht durch seinen Titel und die Dreisprachigkeit neugierig. Auf den ersten Blick wagt er auch neue Wege in der wissenschaftlichen Lektüre zu beschreiten. Das Sammelwerk entstand als schriftliches Endprodukt einer Reihe von Seminaren zwischen 2003 und 2009 und ist nach einem längeren Einleitungsteil in vier Sektionen unterteilt: 1. «Und Gott schuf die Frau» (Und immer lockt das Weib). Transgender und Heteronormativität; 2. Von Müttern und Mädchen. Frauenmythen; 3. Frauen, Rollen, Dar- und Vorstellung; 4. Frauen und Gesellschaft.

Die hauptsächlich wissenschaftlichen Beiträge werden von sieben, meist mehrseitigem Bildmaterial unterbrochen, auf das unten noch näher eingegangen wird. Zur Mehrsprachigkeit ist zu sagen, dass das Cover und der Klappentext zwar einen gleichberechtigten Gebrauch von drei Sprachen versprechen, die Artikel jedoch nicht in alle drei Sprachen übersetzt sind. Das heisst, es gibt 13 deutsche und fünf französische Beiträge sowie einen englischen Beitrag. Die Artikel weisen abschliessend ein englisches Abstract (Ausnahme: Au nom de la mère von Arlette Jossart und Monique Jucquois-Delpierre, 271–275) und eine Kurzbeschreibung der AutorInnen auf, die jedoch auch nicht einheitlich, sondern in unterschiedlichen Sprachen gehalten sind.

Inhaltlich ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass der Begriff «Frauenfiguren/Female figures/Figures de femmes» nicht auf die «Figur», das Bild, den Stereotyp etc. beschränkt ist, sondern dass auch individuelle weibliche Personen damit gemeint sind: «However, an essential intention of the study was and is to analyse female «figures», woman as persons and «personages», characters and figures in stories, real or fictional, as presently emerging in culture, art and the media [...].» (17f). Denn nur durch diese weite Begriffsauffassung kann die Breite der Artikel verstanden werden. So beschäftigen sich die Beiträge –

beginnend mit der biblischen Eva – mit bekannten Frauenfiguren wie Judith, Maria von Magdala oder den Heldinnen/Prinzessinnen der Grimm'schen Märchen, aber eben auch mit Individuen wie Madonna, Vanessa Beecroft und Rosa Luxemburg. Trotzdem bewegen sich manche Beiträge sehr weit abseits der Thematik, etwa Ullmanns Artikel über Selbstkonstruktionen junger Frauen in Bezug auf Familie und Liebe. Ihr Beitrag liest sich interessant, jedoch hätte ihr Interviewmaterial noch gezielter auf das Thema der Frauenfiguren befragt werden können.

Beschäftigt sich ein Band mit Frauenfiguren in Kunst und Medien, ist Bildmaterial unabkömmlig. Folglich sind auch Frauenfiguren, wie etwa die Venus von Willendorf, Botticellis Venus, Channukkaleuchter mit Judith-Motiv oder eine Statue «Leda mit dem Schwan» auf den sieben Zwischenkapiteln abgebildet. Stutzig macht jedoch, dass zahlreiche andere in den Artikeln besprochene (Frauen)figuren nicht visuell abgebildet sind (etwa das Kunstprodukt Madonna oder eine Performance von Vanessa Beecroft) und stattdessen zahlreiche Fotografien abgedruckt sind, die von Bénédicte Jucquois, Mathematikerin, Musikerin und Fotografin, stammen. Zwölf AutorInnen hat sie in wechselnden Inszenierungen (etwa nur die Hände, im Spiegelbild, etc.) fotografiert und mehrere dieser Fotos sind auf den Seiten, zusammen mit anderen Fotografien, abgebildet. Die Intention hinter diesen künstlerischen Beiträgen der Herausgeberin wird im Vorwort erklärt. «The second mode of reflection [besides scientific texts, RLN] is more subtle and unusual. It extends a sensitive thread between art and science. [...] Original unedited pictures [...] guide the reader who becomes a spectator in this second mode of reflection.» (11) Die Fotografin Jucquois konstatiert, mit ihren Fotografien «die Frage nach der Begegnung zwischen dem künstlerischen und dem wissenschaftlichen Gesichtspunkt zu stellen... Einen sensiblen Faden zwischen diesen zu spannen.» (14). Dass diese Herangehensweise für viele LeserInnen eine Herausforderung darstellen wird, ist ihnen bewusst (11) und ich persönlich stehe dieser auch skeptisch gegenüber, vor allem, da mir die genaue Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen

Kunst und Wissenschaft nicht geklärt erscheint. So mutet das Verhältnis einerseits gleichberechtigt an («Faden spannen»), doch an anderer Stelle ist eine Hierarchie unter den «Koexistenzen» (14) deutbar, wenn es heisst: «These four chapters are supported [...] by pictures which complement the authors and the authors' way of thinking.» (18). Auch ist die grafische Gestaltung der Bilderseiten nicht sehr ansprechend, im Gegensatz zum Titelbild, das dem Buch eine interessante Note gibt.

Wünschenswert wäre mehr Einheitlichkeit, sodass LeserInnen ohne Deutsch- und Französischkenntnisse zumindest zu jedem Artikel eine englische Zusammenfassung und Beschreibung der Autorin/des Autors finden. Und wenn schon das Experiment mit drei Sprachen gewagt wird, ist die Dominanz der deutschen Artikel nicht nachvollziehbar.

Abschliessend ist zu sagen, dass es begrüssenswert ist, Kunst und Wissenschaft auf eine andere Art und Weise betreiben zu wollen, ausgetretene Trampelpfade zu verlassen und neue Wege zu beschreiten. 19 AutorInnen und fünf KünstlerInnen zwischen zwei Buchdeckel zu bringen, ist sicherlich eine Herausforderung. Doch so manche Entscheidung in «Frauenfiguren in Kunst und Wissenschaft» scheinen überdenkenswert. Dabei sind aber viele der Artikel für sich genommen sehr interessant und erhellend, etwa von Dominik Maeder: «Something between a mother and a waitress». Zur zeitlichen Logik sekretarieller Sorge in *Mad Men* (229–246), oder von Regina Grundmann: «JHWH hat mir in seinem Erbarmen geholfen, und ich habe den Frevler getötet.» Judits Tat im Spannungsfeld von Gewaltausübung und Gewaltverhinderung in der Chanukka-Tradition (297–311).

Freiburg i. Ue.

Rebecca Loder-Neuhold

Peter van Dam, *Staat van verzuiling. Over een Nederlandse mythe*, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 2011, 156 p.

Peter van Dam ist ein junger holländischer Historiker (*1981), der nach dem Studium der Geschichte in Amsterdam mehrere Jahren als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für

Niederlande-Studien in Münster gearbeitet hat und da auch promoviert ist mit der Dissertation *Religion in der Zivilgesellschaft. Christliche Traditionen in der niederländischen und deutschen Arbeiterbewegung*. Inzwischen ist er wieder umgezogen und Dozent für Geschichte an der Universität Amsterdam.

Van Dam legt ein Essay vor über ein Thema, das seit Jahrzehnten in den Niederländern heftig in der Öffentlichkeit diskutiert wird und da auch viele wissenschaftliche Publikationen und Debatten hervorgerufen hat: Versäulung. Versäulung wird oft dargestellt als das Charakteristikum *par excellence* der niederländischen Gesellschaft. Man übersetzt deshalb auch oft die Termini *zuil* und *verzuiling* buchstäblich in andere Sprachen: *«Säule»* und *«Versäulung»*, *«pillars»* und *«pillarisation»*. Aber ausserhalb der Niederlanden wird die Bildsprache meistens als unpassend empfunden und für vergleichbare Phänomene werden andere Termini bevorzugt: Milieus in Deutschland, Lager in Österreich, Subgesellschaften (Altermatt), *«political subcultures»*, *«parti-société»* oder *«église-société»*. Eine babylonische Sprachverwirrung also, die die internationale Forschung dieser totalitären Subkulturen – um es noch mal etwas anders auszudrücken – sehr gehemmt hat.

Die internationale Verbreitung des Phänomens – und der Forschung – ist eine Schwachstelle. Aber wie adäquat ist die Versäulungsperspektive überhaupt als Makro-Rahmen zur Beschreibung der niederländischen Gesellschaft und Politik im 19. und 20. Jahrhundert? Dieser Frage widmet sich Peter van Dam – und er tut das sehr kritisch. Der Untertitel des Buches gibt die Stossrichtung an: «Über einen niederländischen Mythos». Seine These ist, dass die Versäulungs metapher und Versäulungsperspektive mehr geschadet als geholfen haben: «Sie haben uns ein fundamental verzeichnetes Bild der Vergangenheit und Gegenwart geliefert» (S. 9; meine Übersetzung). Van Dam sieht den Mythos zusammengesetzt aus drei Komponenten: das *«overstatement»* einer statischen Gesellschaft, die in vier, streng getrennten Milieus aufgeteilt sein würde, die Idee, als ob Versäulung ein exklusiv niederländisches Phänomen sein würde, und die Präsupposition, dass die – entsäulte – Gegenwart radikal von der – versäulten – Vergangenheit divergieren würde.

Die ersten beiden Mythen greift Peter van Dam im 2. Kapitel an. Die Säulen waren nie wie ‹Eiserne Vorhänge› voneinander getrennt, sondern waren porös. Statt Säule bevorzugt Van Dam deshalb auch ein anderes Konzept: ‹schwere Gemeinschaften›. Diese schweren Gemeinschaften findet man auch in anderen Ländern, wie in Deutschland. Im 3. Kapitel geht er der Frage nach, wie die Versäulungsmetapher entstanden ist und sich verbreiten konnte. In den 1930er Jahren findet man die ersten, inhaltlich noch schwankenden Hinweise. Die eigentliche inhaltliche Festlegung und massenhafte Verbreitung der Konzepte ‹Säule› und ‹Versäulung› findet aber erst in den 1950er Jahren statt, in einer Zeit als die Kritik dieses Phänomens stark wuchs. Bei ‹Versäulung› war immer Polemik dabei. Die Soziologen (vor allem J.P. Kruyt) waren in diesen Jahren die ersten, die die Metapher und das Konzept als wissenschaftliche Perspektive einsetzen, um damit die niederländische Gesellschaft und das niederländische politische System zu beschreiben. Seit Mitte der 1960er Jahren kamen die Politologen dazu (vor allem A. Lijphart). Vergleichsweise spät, eigentlich erst seit den 1980er Jahren, meldeten sich auch die Historiker, die aber dann Fragezeichen einbrachten. Im 4. Kapitel wird der dritte Mythos kritisch gegen das Licht gehalten. ‹Entsäulung›, die Erosion der Milieus, wird ja oft pauschal als Kurzformel benutzt um einen fundamentalen Bruch zwischen den vor-1960er und den nach-1960er Jahren zu postulieren. Zu Unrecht, findet Van Dam. In der Politik kann man ja auch viele Kontinuitäten entdecken, z.B. Geheimberatung zwischen Spitzenpolitiker. Im 5. Kapitel fasst Van Dam seine Thesen nochmals zusammen. Er weist auch auf das Paradox hin, dass in einer Zeit, wo der Versäulungsmythos durch die Historiker schon längst entlarvt ist, die öffentliche Diskussion sich noch oft der Versäulungsmetapher bedient, z.B. in der Diskussion über die Gestaltung des Rundfunk- und Fernsehwesens und in der Debatte über die Existenz einer islamischen Säule.

Wie ist das Buch zu beurteilen? Der Autor kennt das Thema und die Literatur durch und durch. Sodann ist das Buch als ein polemisches Essay verfasst. Man spürt in je-

dem Kapitel das Ärgernis des Autors. Er will die Metapher und Terminologie ein für alle mal abservieren. Er bestätigt also, paradoxerweise, noch mal die polemische Triebkraft, die, fast von Anfang an, am Konzept und am Blickwinkel der Versäulung klebte. Ein gelassener Umgang, ein wissenschaftlich neutrales Abwägen der Vor- und Nachteile ist anscheinend noch immer schwierig. Drittens und vor allem, die Frage, der Peter Van Dam sich widmet, ist an der Zeit. Ist es gerechtfertigt, die Geschichte der Niederlande im 19. und im 20. Jahrhundert als in erster Linie eine Geschichte der Versäulung und Entsäulung darzustellen? Das dies so sei, war in den vergangenen Jahrzehnten selbstverständlich. Mit dem Abklingen der Versäulung, aber auch der Entsäulung, ist das nicht mehr so. Den wichtigsten Beitrag des Buches sehe ich gerade in dieser Hinterfragung. Sie geschieht mit Recht. Trotzdem, sein Urteil ist zu hart und vorschnell. Es ist richtig, dass ‹Versäulung› oft in karikaturaler Form benutzt wird. Aber kann man Begriff und Perspektive nicht auch nicht-karikatural einsetzen? Was gewinnt und was verliert man, wenn man Begriff und Perspektive nicht mehr benutzt, und was wenn man es weiterhin, aber nicht einseitig, einsetzt? Das ist meines Erachtens die entscheidende Frage. Van Dam ist über die Einseitigkeiten verärgert – seine drei wichtige Vorbehalte stimmen durchaus – und entscheidet sich gegen sie. Ich persönlich glaube, mit Kruyt, Lijphart, Thurlings und anderen, dass der Versäulungsperspektive nuanzenreich und wissenschaftlich neutral eingesetzt werden kann – und noch immer nützlich ist. Die Alternative, die Van Dam präsentiert, nämlich ‹schwere› und ‹leichte Gemeinschaften›, bietet auch zu wenig.

Diese Meinungsunterschiede hindert aber keineswegs daran, dass ich dieses polemische Essay nützlich erachte und dass es, wie gesagt, an der Zeit ist: gerade weil die Versäulung und die Entsäulung nun endgültig vorbei sind, ist es notwendig, sich zu besinnen, welchen Nutzen und welche Nachteile die Versäulungsperspektive liefert. Dieses Buch bietet dazu einen guten Anfang.

Tilburg

Staf Hellemans

Pragmatische Quellen der kirchlichen Rechtsgeschichte, hg. von **Hanns Peter Neuheuser**, Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien, 2011 (= Rechtsgeschichtliche Schriften, Bd. 28), 388 S.

Der vorliegende Aufsatzsammelband mit Beiträgen von Historikern, Juristen und Kanonisten ist auf jene Dokumente ausgerichtet, die die alltäglichen Rechtsanwendungen zum Ausdruck bringen, d.h. die Quellengattung die im Allgemeinen als «schlichte» Urkunden und Akten betrachtet wird. Es geht hier also nicht um die üblichen kirchenrechtsgeschichtlichen Quellen wie Traktate der mittelalterlichen Kanonisten oder späterer Autoren. Einerseits werden hier die pragmatischen Quellen beschrieben, andererseits wird die Bedeutung dieser Quellen für die Forschung im Bereich der Rechtsgeschichte, der Geschichtswissenschaft und der Kanonistik sowie für die Praxis der Rechtsprechung dargelegt. Die Beiträge werden jedoch nicht, ihrer Absicht gemäss, in zwei unterschiedlichen Teilen des Buches vorgestellt. Die Abhandlungen die den grösseren Zusammenhang aufweisen umrahmen die quellenbeschreibenden Artikel.

H.-P. Neuheuser stellt in seiner Einleitung einen Zusammenhang her zwischen der kontinentaleuropäische Rechtsentwicklung im Sinn einer zunehmenden Abstraktion und dem Bedarf zur Adaptation in der Praxis, die zu einer Steigerung der praxisbezogenen Dokumente führt. Zum letzten Bereich gehören neben den statischen Texten wie liturgierechtlich relevante Liturgiebücher, Bussbücher und Predighilfen auch die handlungsdynamischen Dokumente in Bezug auf die kirchliche Verwaltung: Urkunden, Erlasse, Dokumente zur Auslegung der normativen Texte. Die kirchlichen Archivquellen sind zumindest formal betrachtet gleichzeitig Quellen der Kanonistik und können Aufschluss darüber geben in welchem Umfang eine kanonistische Norm ihr Ziel erreicht hat bzw. aus welchen Gründen eben nicht. Die Forschungen zu Einzeldokumenten tragen auch zu einer ganzheitlichen Perspektive der lokalen (Kirchen-)Geschichte bei.

Der Beitrag von Hans-Jürgen Becker versucht den Stellenwert und die Bedeutung kirchenrechtsgeschichtlicher Quellen für die

rechtswissenschaftliche Forschung darzulegen. Der Einfluss des kanonischen Rechts auf das *ius commune* und auf das öffentliche Recht, das Straf- und Zivilrecht wird anhand einiger kanonistischer Begriffe hervorgehoben. Dieser im Allgemeinen interessante Beitrag, obwohl er für Kirchenrechtler und Juristen wenig Neues enthält, scheint doch etwas unpassend innerhalb der Gesamtthematik dieses Sammelbandes.

Kerstin Hitzbleck stellt sich dieselbe Frage der Bedeutung dieser Quellen, hier in Bezug auf die geschichtswissenschaftliche Forschung. Sie hebt hervor, dass die Geschicke sich heute mehr mit Alltagsgeschichte beschäftigt und dass die rechtlichen Aspekte auch dazu gehören. Anhand des Beispiels zum päpstlichen Benefizialwesen legt sie dar, dass Notariatsurkunden bei der Umsetzung der päpstlichen Rechtstitel die Organisations- und Personalstrukturen in Bezug auf die Anwendung dieser Rechte enthüllen. Der Historiker benötigt die Kenntnisse des Benefizialrechts, um die Verhältnisse zwischen den handelnden Personen zu verstehen. Der konkrete Fall dagegen hilft Kanonisten und Juristen das Benefizialrecht zu kontextualisieren. Die Urkunden im genannten Beispiel legen gerade die europäische Dimension des kanonischen Rechts im Mittelalter dar. So können Dokumente des alltäglichen Lebens eine – wenn auch nur beschränkte – Vermittlung zwischen juristischer Theorie, Rechtsanwendung und Umsetzung im Alltag bilden.

Der Kirchenrechtler Stephan Haering stellt ein Editionsprojekt kirchenrechtlicher Quellen vor, nämlich die Werke der (mittelalterlichen) anglo-normannischen Schule und unterstreicht die Bedeutung unveröffentlichter Quellen für die Genese der Rechtstexte, die Entwicklung von Institutionen und Ämtern, sowie für die Geschichte der Disziplin. Die Bedeutung pragmatischer Quellen in der Anwendung des Kirchenrechts behandelt er nicht.

Hierauf folgen mehrere Beiträge von Historikern, die unterschiedliche Quellengattungen und Themen der Kempener Geschichte vorstellen, wie z.B. ein Sendweistum (Willhelm Janssen), Stiftung Altarofficia (Joachim Deeters, der nur den lateinischen Text und deutsche Übersetzung vorstellt), Suppliken gerichtet an einen päpstlichen De-

legaten, bzw. Nuntius (Hans Budde), die heute noch bestehende Studienstiftung Hutteriana in Köln (Richard Hardegen), Bruderschaften (Klaus Militzer), Rechtsrituale bei der Übertragung des Küsteramtes (Sabine Kötting), Reliquienauthentiken (Hanns Peter Neuheuser) und die liturgischen Libri Ordinarii (Jürgen Bärsch). Nur der letztgenannte Autor beschäftigt sich ausdrücklich mit der Frage der rechtsrelevanten Aspekte dieser Quellen.

Ferner erwähnt Thomas Schüller beispielsweise aktuelle kirchengeschichtliche Debatten in denen kirchliche Archive ein grosses Gewicht haben und stellt dann die heute gelgenden kirchenrechtlichen Normen betreffend kirchliche Archive auf Universal-, Diözesan- und Pfarreiebene vor.

Der Sammelband enthält schliesslich einen Beitrag von Manfred Baldus, der den Stellenwert und die Bedeutung kirchenrechtsgeschichtlicher Quellen für die staatskirchenrechtliche Rechtsprechung an den deutschen Gerichtshöfen sowie am Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte vor allem im Überprüfen der Tragweite historisch begründeter Rechtsansprüche sieht.

Insgesamt bietet dieser Sammelband interessante Überlegungen und Beispiele zum Thema, obwohl nicht alle Beiträge streng genommen in den vorgegebenen Rahmen passen. Die Vielfalt der Quellengattungen und ihre eventuelle Benützung von Historikern, Juristen und Kanonisten werden überzeugend zum Ausdruck gebracht. Die Erstgenannten brauchen für ihre Forschungen manchmal rechtliche Kenntnisse, die beiden letztgenannten Gruppen können die Quellen für die Rechtsauslegung und Anwendung nutzen. Forschungen zum Thema Rezeption des Rechts sollen deswegen auch auf diese Quellengattungen achten.

Freiburg

Astrid Kaptijn

Kirchenmusikalisches Jahrbuch, hg. von der Görres-Gesellschaft, Jahrgang 94, Schöningh, 2010, 108 S.

Der 94. Jahrgang des Kirchenmusikalischen Jahrbuchs enthält sieben Beiträge, welche die

Bandbreite katholischer und lutherischer Kirchenmusik vom 16. bis zum 20. Jahrhundert umfasst. Fünf der publizierten Artikel wurden an der Jahrestagung der herausgebenden Görres-Gesellschaft in Freiburg i. Br. im Jahre 2010 als Vortrag gehalten. Im ersten Aufsatz verweist Christiane Wiesenfeldt auf erhaltene aber bisher kaum beachtete gemischt konfessionelle Lübecker Musikquellen aus dem Zeitraum vom 16. bis zum frühen 17. Jahrhundert. Anhand dieser Quellen erläutert die Autorin, wie in Lübeck über die Zeit des Verbots der katholischen Gottesdienste durch Rat und Senat hinaus offenbar eine katholische Musiktradition im Privaten und Öffentlichen weiterbestanden hat. Ein insgesamt langsam und keineswegs kontinuierlich vollzogener Wandel von alter zu neuer Konfession ist damit auch auf kirchenmusikalischer Ebene festzustellen. Wie Wiesenfeldt eingestehst, bleiben noch einige Fragen unbeantwortet, etwa diejenige nach dem konkreten liturgischen oder paraliturgischen Gebrauch von anderskonfessionellen Kirchenmusikkompositionen in Lübecker Andachten. Wieso wurde ausgerechnet ein Konvolut mit einstmal katholischer Polyphonie nachträglich mit protestantischen Liedern ergänzt und welche Verwendung kam etwa den konfessionellen Mischformen zu?

Der Beitrag von Konrad Küster befasst sich mit der lutherischen Orgelmusik des 17. und 18. Jahrhunderts. Seine Fragestellung richtet sich nun ganz konkret auf die liturgische Kontextualisierung von Orgelkompositionen. Der Autor verdeutlicht anhand liturgischer Quellen, wie das Orgelvorspiel zum Ziel hatte die Gemeinde auf das kommende Kirchenlied einzustimmen und demzufolge die Choralmelodie aufgreifen musste. Das Präludium andererseits konnte lediglich die Tonart ausbreiten, weil dem Kirchenvolk das darauf folgende Lied wohl bekannt war. Ausgehend von den verschiedensten zu erfüllenden liturgischen Funktionen lutherischer Orgelmusik stellt Küster in seinem erstklassigen Beitrag weiterhin die Frage nach dem liturgischen Ort der Choralfantasie, als diejenige Gattung mit dem grössten exegetischen Potenzial. Aus Küsters Erläuterungen wird nicht zuletzt deutlich, dass sich jüngere Gattungsbegriffe nicht immer mit der musikali-

schen Realität um 1700 decken und dass diese Realität ausserdem lokal sehr verschieden sein konnte, was wiederum heute die liturgische Rückführung der Kompositionen erschwert.

Der dritte Artikel beleuchtet die Arbeit des im fränkischen Raum täglich gewesenen Franziskaner-Orgelbauers P. Adam Öhninger (um 1645–1716). In Hermann Fischers positivistischem Beitrag ohne weiterführende hermeneutische Fragestellungen werden biographische Angaben zu Öhninger geliefert (insbesondere zu seinem Geburtsjahr), der mögliche Umkreis seiner Lehrjahre wird skizziert, sowie vor allem Öhningers orgelbauerische Tätigkeit beschrieben und gewürdigt. Immerhin wird in einem abschliessenden Teil darauf eingegangen, worin sich die Arbeit des Orgelbauenden Franziskaners auszeichnet und sich sein Schaffen von demjenigen seiner Zeitgenossen aus dem gleichen Umfeld unterscheidet.

Meinrad Walters Beitrag thematisiert das 1812 vom Bistum Konstanz publizierte *Christkatholische Gesang- und Andachtsbuch*, als dessen Endredaktor der damalige Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) zeichnete. Walter beschreibt und erklärt fachkundig die Erfolgsgeschichte dieser aufgeklärten Konstanzer Psalmen, welche das 1821 aufgelöste Bistum Konstanz überlebt und mit ihrer zwei- und dreissigsten und letzten Auflage im Jahre 1870 auch lange parallel zum Gesangbuch der neu gegründeten Erzdiözese Freiburg bestanden haben. Einige der Konstanzer Psalmen haben schliesslich in Auszügen sogar im Gebet- und Gesangbuch *Gotteslob* von 1975, das derzeitig abgelöst werden soll, überlebt. Das klar erkennbare subjektive Anliegen Walters und damit offensichtlicher Endzweck seines Textes besteht darin, die vornehmlich von theologischer Seite dargelegten positiven Punkte der Konstanzer Psalmen in das gerade in Ausarbeitung bestehende neue Gebet- und Gesangbuch der Erzdiözese Freiburg aufzunehmen («Nicht zuletzt ist von den Konstanzer Psalmen ein überaus einfaches, aber beim gegenwärtigen *Gotteslob* leider nicht berücksichtigtes Prinzip zu lernen [...]»).

Der Beitrag von Christoph Schmider knüpft ebenfalls an den aktuellen Diskurs um die Neugestaltung des Freiburger Diözesan-

gesangbuchs an. Schmider jedoch – er thematisiert das Freiburger Gesangbuch von 1839/1849 und das *Magnificat* von 1892 und 1929 – bleibt im Gegensatz zu Walter stets sachlich. Die Darlegungen Schmiders folgen vorwiegend zwei grundlegenden Leitfragen: die Loslösung vom Konstanzer Gesangbuch, respektive wie viele Lieder sollen von den aufgeklärten Konstanzer Psalmen in das Gesangbuch einer Diözese aufgenommen werden, die sich zusätzlich aus Gebieten vier weiterer Bistümer mit jeweils anderer Kultur zusammensetzt? Welche Bedeutung soll dem Volksgesang beigemessen werden, wobei sich im Zeitalter der Klosteraufhebungen auch die Frage um das Choralsingen durch das Volk und überhaupt dem weiterbestehen der Stundengebete und dem Latein als gesungene Sprache kreisen. Insgesamt zeigt Schmider damit auf, wie die organisatorische, rechtliche, theologische und auch die politische Entwicklung der jungen Erzdiözese Freiburg sich in den Diözesangesangbüchern manifestierte, womit er letztlich aus objektiver wissenschaftlicher Warte heraus einen nützlichen Beitrag auf eine aktuelle Debatte leistet.

Günther Massenkeil, seines Zeichens Herausgeber des Kirchenmusikalischen Jahrbuchs, thematisiert die Vater unser-Lieder Op. 2 von Peter Cornelius (1824–1874) für Singstimme und Klavier. Der Liszt-Schüler Cornelius, der sich gleichzeitig auch als Dichter betätigte indem er die einzelnen Bit-ten des biblischen Vater unser zu neun gesungenen Äusserungen frommer Empfindungen umformte, komponierte seine erste Fassung 1854 in Weimar. An den Anfang der neun Sätze, wie Massenkeil ausführt, stellte Cornelius jeweils einen Partikel aus der gregorianischen *Pater noster*-Melodie. Diese Melodie integriert Cornelius jeweils choralmotivisch in den Klavier-, nicht aber in den Vokalpart. Massenkeil macht damit auf eine in der sakralen Musik singulären Form von Programmmusik aufmerksam, da für Cornelius «der Choral im romantischen Sinne und in singulärer Weise eine <poetische Idee>» darstellt.

Das Kirchenmusikalische Jahrbuch schliesst mit einem Aufsatz von Michael Fischer zum Lutherlied *Ein feste Burg ist unser Gott* im Ersten Weltkrieg. Fischer skizziert

den Prozess, wie das Lutherlied als nationalreligiöses Propagandamittel gebraucht und missbraucht wurde, wobei der Choral als Kriegslied explizit nicht nur des Protestantismus, sondern des gesamten Deutschen Reiches und seiner Armeen Verwendung fand. In die Zeit des Ersten Weltkrieges fiel das Reformationsjubiläum von 1917, was dem Lied weitere Aktualität und Brisanz verlieh. Zusätzlichen Zündstoff erhielt Luther und seine Lieder durch eine im Jubiläumsjahr erschienene Schrift des Hymnologen Wilhelm Nelle, die den Titel des Lutherliedes trug. In seiner Abhandlung verlieh Nelle dem Krieg über das Lied eine religiöse Bestimmung und deutete insgesamt Luthers Kirchenlieder unter militärisch-nationalen Vorzeichen; erzieherische, militärische und religiöse Aspekte sollten aufeinander abgestimmt werden. Fischers Darlegungen zur Trias Religion – Nation – Krieg werden besonders überzeugend über die angeführten Zitate von Soldaten, die mitten im Kriegsgeschehen das Lutherlied sangen. Mit Michael Fischers Beitrag erreicht das Kirchenmusikalische Jahrbuch von 2010 seinen Abschluss schliesslich im 20. Jahrhundert mit einem überkonfessionellen Thema, womit es auch diesmal ein breites Spektrum geistlicher Musik abgedeckt hat.

Freiburg i. Ue.

Christoph Riedo

Hartmut Traub, *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik*, Stuttgart, Kohlhammer, 2011, 1040 S.

Auf dieses Buch – das eigentlich aus zwei Büchern besteht, davon gleich mehr – haben wir lange gewartet: eine Analyse der philosophischen Schriften Rudolf Steiners (1861–1925), bevor er 1900 Theosoph wurde. Die Studie ist in ihrem zentralen Bereich eine ausgezeichnete Arbeit: historisch-kritisch, mit dichten Analysen, teilweise Kapitel für Kapitel an den Hauptwerken Steiners entlanggehend, mit dem Blick auf das Netz philosophischer Literatur, mit der sich Steiner auseinandersetzte. Sie ist damit augenblicklich das Referenzwerk für die Beschäftigung mit diesem Thema.

Im Zentrum steht Traubs These, dass sich Steiners philosophische Reflexionen im Kern als Auseinandersetzung und Fortschreibung des Werkes von Johann Gottlieb Fichte, namentlich seiner «Wissenschaftslehre», deuten lassen. Insbesondere in Steiners Dissertation, veröffentlicht unter dem Titel «Wahrheit und Wissenschaft» (1892), sowie in der «Philosophie der Freiheit» (1893) entwickelte Steiner ein monistisches Konzept mit einer unabgegrenzten Erkenntnis in Anlehnung an Fichte. Diese historiographische Perspektive ist nicht neu, aber Traub dokumentiert sie in einer Intensität, sowohl textkritisch als auch ideengeschichtlich, dass dadurch das Koordinaten- system von Steiners philosophischer Welt neu gezeichnet wird. Die Verflechtung seiner Theoriebildung wird in bislang unbekannter Weise sichtbar. Meines Erachtens sind wichtige Folgerungen Traubs, die Steiners philosophiehistorische Einordnung revidieren, zutreffend: etwa die Kritik an der zentralen Herleitung von Steiners philosophischen Anschaulungen aus der Rezeption naturphilosophischer Schriften Goethes, die insbesondere im anthroposophischen Milieu dominiert. Wenngleich Traub die Rolle der gleichwohl vorhandenen Einflüssen Goethes und damit einer möglichen (und punktuell notwendigen) Relativierung seiner These nicht diskutiert, scheint mir seine Fokussierung auf Fichte im Kern zutreffend. Steiners Konstruktionslogik zerflückt Traub mit teilweise scharfen Formulierungen: Von der Aussage, dass Steiner seinen zentralen Gegner, Kant, nicht verstanden habe, über den Hinweis auf eine unsystematische oder widersprüchliche Gedankenführung bis zu dem kaum verhohlenen Vorwurf des Plagiats (460) reichen seine m. E. begründeten Kritiken. Und im Blick auf Steiners Revisionen seiner eigenen Werke während des Ersten Weltkriegs, also in der anthroposophischen Zeit, dokumentiert Traub zudem, wie Steiner seine Texte durch eine «retrospektive Interpretation» (216, 218) manchmal fast bis in ihr Gegenteil uminterpretierte.

Angesichts dieser grossen Leistung gehören einige Fragen und kleinere Kritiken zu den Schätzchen, die die weitere Forschung anregen können: War Dilthey wirklich wichtig für Steiners Konzept der «Weltan-

schauung» oder hat Steiner hier vagierende Vorstellungen rezipiert? Werden in der Konzentration auf Fichte andere Denker, etwa Nietzsche oder Eduard von Hartmann, nicht unterbelichtet? Wie ist das Verhältnis von Fichtes deutschem Nationalismus und Steiners Rassismus zu bestimmen? Gravierender scheint mir, dass der Wiener philosophische Kontext, in dem Steiner bis 1890 lebte, praktisch nicht vorkommt, weil Traub vor allem mit dem Material gearbeitet hat, das er als Fichte-Spezialist kennt. Wie etwa ist die Rolle von Johannes Volkelt einzuschätzen? Und trotz aller Relativierung in diesem Milieu die Goethe-Rezeption Steiners im Umfeld von Julius Schröer? Nur wenn man diese Beziehungen diskutiert, wird man die Frage, in welchem Ausmass Traubs Fokussierung auf Fichte zutrifft, differenziert beantworten können. Kritisch sehe ich auch Traubs Analyse der genannten Hinzufügungen und Veränderungen, mit denen Steiner nach 1914 seine Werke interpretierte. Ich vermisste hier die theosophischen/anthroposophischen Kontexte, die Traub nur ausnahmsweise (etwa 905) einbezieht, obwohl Steiner darin damals seit anderthalb Jahrzehnten lebte und obwohl sie den entscheidenden Rahmen für die Revision seiner vortheosophischen Werke bildeten. Schliesslich hätte ich mir gewünscht, dass sich Traub mit der vorhandenen Literatur zu Steiners philosophischen Werken intensiver, teilweise überhaupt auseinandergesetzt hätte. Sie wird zwar in der Einleitung genannt, kommt aber dann nur vereinzelt zur Sprache; über weite Strecken bleibt Traub mit sich und Steiner allein.

In seinem vierten Teil schliesst Traub Überlegungen zum Zusammenhang zwischen Steiners philosophischer Frühphase und der theosophischen Zeit an. Was wie eine Fortführung seiner bisherigen Überlegungen aussehen mag, ist bei näherem Hinsehen ein neuer Ansatz, das zweite Buch. Darin steckt ein hochambitionierter Anspruch, nämlich Steiners Konversion in die Theosophie zu erklären. Im Zentrum steht nun nicht mehr Johann Gottlieb Fichte, sondern sein Sohn Immanuel Hermann, der Philosoph eines «theosophischen» (im frühneuzeitlichen Sinn des Wortes) Spiritualismus. Der ältere Fichte, um den herum Traub bislang seine Historiographie gebaut hatte, gerät dabei in eine Neben-

rolle. Diese Konkurrenz der beiden Fichtes wird bei Traub nicht thematisiert. Gleichwohl überzeugt mich Traubs Identifizierung I. H. Fichtes als wichtiger Figur für Steiners philosophisch-theosophische Biografie. Traubs Kritik an der bisherigen Steiner-Forschung, die den jüngeren Fichte ignoriert oder unterschätzt hatte, besteht zu Recht (902–904); der Forschung allerdings «Berührungsängste» zu unterstellen (975), ist eine überflüssige Psychologisierung. Ins Zentrum von Steiners Rezeptionsprozess stellt Traub I. H. Fichtes «Anweisung zum seligen Leben» von 1806. Dabei gelingen Traub valide Beobachtungen, wenn er etwa strukturelle Ähnlichkeiten oder gar Beziehungen von Steiners vortheosophischen Vorstellungen (in der Kosmologie oder in Erlösungskonzepten) zu den theosophischen Ideen Steiners plausibel zu machen versucht. Damit stärkt Traub die Fraktion derjenigen, die in Steiners Biografie um 1900 mehr Kontinuitäten als Brüche sehen.

Aber letztlich hat sich Traub von seinem wichtigen Fund verführen lassen, diesen viel zu stark zu machen und manchmal absolut zu setzen. Dazu muss er Steiner Lektüren unterstellen, die er nicht nachweisen kann, etwa von I. H. Fichtes «Anthropologie», bei der wir «davon auszugehen» (983) haben, das Steiner sie gekannt habe, um wenig später festzustellen, dass Steiner bestimmte Vorstellungen definitiv dort vorgefunden «hat», um kurz darauf wieder zurückzurudern, dass Steiner dieses Buch nur «gelesen haben dürfte» (984). Nun ist es durchaus möglich, dass Steiner diesen und andere Texte Fichtes rezipiert hat und dass sie ihn (stark?) beeinflusst haben, aber nachweisbar ist das momentan eben nicht.

Das dramatische Problem dieser Fokussierung auf den jüngeren Fichte ist allerdings die Überschätzung seines (wie auch des älteren Fichte) Einfluss im Prozess der Ausbildung von Steiners theosophischem Weltbild. Der jüngere Fichte wird zum Generalschlüssel für den Wandel des Philosophen zum Theosophen Steiner und darüber hinaus zum Lieferanten zentraler theosophischer Inhalte nach 1900. Von diesem habe Steiner etwa grundlegende Denkmuster für seinen Schullungsweg «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten» (1904/05) oder sein Buch «Theosophie» (1904) bezogen. All diese

Überlegungen kann man als Thesen diskutieren, und das sollte man in Zukunft auch tun. Bei Traub hängen sie allerdings grossenteils im luftleeren Raum, weil die Welt der Theosophie Blavatskys und Besants nur mit wenigen Bezugnahmen vorkommt. Traub verweist mehrfach auf die vorliegende Literatur, aber das kann die fehlende detaillierte Analyse nicht ersetzen; die reichen Hinweise auf theosophische Quellen in Steiners Werk nutzt er fast nicht. Die theosophischen Bücher, die Steiner gelesen hat, werden nicht einbezogen, Möglichkeiten, Steiners Ideen aus theosophischen Konzepten (auch) zu erklären, nicht einmal ansatzweise durchgeführt. Statt differenzierter Analysen flüchtet Traub in autoritative Semantiken. So sollen sich etwa für Steiners «theosophisch-anthroposophische» Vorstellungen «zweifelsfrei weit frühere Ursprünge nachweisen» lassen, Fichte habe eine «unüberwindliche Attraktivität» für Steiner besessen (972). Sodann soll Steiner mit Fichtes Instrumentarium auch die Differenzierung zwischen Theosophie und Anthroposophie vorgenommen haben, ohne dass Traub die teilweise zufallsgelenkte Benutzung dieser Begriff auch nur erwägt. Allenfalls für spätere Interpretation von Vorstellungen nach 1912 könnte man eine solche Differenzierung überlegen, aber für die theosophische Phase vor dem Ersten Weltkrieg halte ich eine solche Fixierung auf den jüngeren Fichte für abwegig – jedenfalls bleibt Traub den quellengestützten Beleg schuldig. Schliesslich soll Steiner von Fichte wichtige Merkmale der Reinkarnationsvorstellung übernommen haben, ohne dass Traub die sehr gut belegten Einflüsse des theosophischen Denkens in seine Überlegungen einbezöge. Nochmals: Alles, was Traub anführt, ist weiterer Überlegungen wert, aber mit seinem Reduktionismus entwertet er seine Überlegungen.

In diesen Kontext montiert Traub Überlegungen zur religiösen Sozialisation Steiners, der katholisch geprägt sei (793–803). Dieses Kapitel besitzt bei Traub die Funktion, seine Kontinuitätsthese zwischen dem vortheosophischen und theosophischen Steiner zu stärken. Irritierenderweise verzichtet Traub dabei auf eben die historisch-kritische Reflexion, die er zuvor angewandt hat. Eine

zentrale Rolle spielt für ihn Steiners Autobiografie aus den Jahren 1923/25, in der Steiner von einer tiefen katholischen Prägung berichte (794). Aber diese Ausführungen Steiners sind, um Traubs Worte zu nutzen, eine «retrospektive Interpretation», die nicht nur in sich widersprüchlich, sondern auch mit früheren Äusserungen Steiners nicht in Deckung zu bringen ist. Steiners Autobiografie ist eben Dichtung und Wahrheit. Wenn Traub dann noch mit Bezug auf karge Informationen zum Leben von Steiners Vater, der als Angestellter in einem Kloster gearbeitet hatte, dem Sohn Rudolf eine «Affinität» zum monastischen Leben (953) oder eine «Tendenz zum Klösterlichen» unterstellt (972), ist er im Reich der Spekulation gelandet. Ich lese jedenfalls Steiners religiöse Sozialisation ganz anders – aber das ist nicht der Gegenstand dieser Rezension.

Bei allen Differenzen zu einigen Überlegungen Traubs: Sein Buch ist der Treibstoff der Wissenschaft. Pointierte Thesen können der Ansatzpunkt sein, Dinge schärfer zu sehen oder sie überhaupt erst zu entdecken. Ob meine Kritiken am Ende Bestand haben, muss die weitere Debatte zeigen. Traub jedenfalls verdanken wir ein anregendes, grosses Kapitel der Steiner-Forschung.

Fribourg

Helmut Zander

Joachim Kuropka (Hg.), *Regionale Geschichtskultur. Phänomene – Projekte – Probleme aus Niedersachsen, Westfalen, Tschechien, Lettland, Ungarn, Rumänien und Polen*, Berlin, LIT, 2010, 227 S.

Der von Joachim Kuropka edierte Sammelband vereint 16 Beiträge zu regionalen, grenzüberschreitenden und nationalen Phänomenen, Projekten und Problemen in Bezug auf Geschichtskultur und Geschichtsbewusstsein. Nach einem kurzen Abriss des Herausgebers zur Begrifflichkeit und zur Debatte über das Wesen und den Stellenwert der von der Geschichtsdidaktik mitgeprägten Vorstellung vom individuellen und gesellschaftlichen Umgang mit Geschichte, stehen exemplarische Analysen im Zentrum. Ein akzentuiertes Augenmerk gilt den «Objektiva-

tionen» der Kultur (z. B. Bilder, Strassennamen und Denkmäler) und deren Vermittlungsinstanzen (wie Medien, Museen, Theater, Schulen etc.).

Unter dem Überbegriff der «Phänomene» widmet sich Joachim Kuropka in einem Beitrag der «Niedersachsen-Konstruktion». Er fragt nach der Nutzbarmachung von historischen Traditionen und den daraus entstehenden Kontroversen. Klemens August Recker zeigt in einer aufschlussreichen Studie, wie Bilder (Axel Gundrums «Hexenwahn» und «Verspottung») auch problematische geschichtskulturelle Vorstellungen tradieren können – beispielsweise, wenn ihre Dekonstruktion durch die Betrachtenden von der Geschichtswissenschaft relativierte oder gar widerlegte «Fehlschlüsse» nahelegt – beim «Hexenwahn» etwa die Verwicklung der Kirche in die Judenverfolgung der NS-Zeit in Osnabrück. Durch solche Beispiele wird die verantwortungsvolle Rolle der Kulturpolitik bei der Inszenierung und Tradierung von (Geschichts-)Kultur evident. Ein weiteres «Phänomen» präsentiert Marc Röbel mit seinen philosophisch-theologischen Überlegungen zum Einfluss der regionalen Geschichtskultur auf die religiöse Identität, während Hermann von Laer aufzeigt, wie Unternehmenskultur und Arbeitsethik mit den kulturellen Traditionen einer Region «verwachsen» sein können. Laers Artikel erhellt auch, wie die Pflege des kulturellen Erbes zu einem ökonomischen Faktor werden kann.

Ein weiterer Beitrag von Joachim Kuropka widmet sich den Amtshauptmännern und Landräten im Oldenburger Münsterland von 1933–1945 und ihrer Rolle während der Zeit des Nationalsozialismus'. Kuropka zeigt anhand der Persönlichkeiten, denen er mittels verschiedener Protokolle (u. a. der Entnazifizierungsverfahren) und anderer offizieller und inoffizieller Quellen nachspürt, nicht nur exemplarisch mögliche Verhaltensweisen politischer Amtsträger auf, er macht auch den theoretisch nutzbaren Spielraum innerhalb des NS-Systems sichtbar. Tomasz Fałęcki analysiert anhand von Denkmälern und Strassennamen der Stadt Katowitz/Katowice, wie die Geschichtskultur im 19. und 20. Jh. von der Politik vereinnahmt werden konnte. Polnische, deutsche, später

«sowjetisch-sozialistische» Heroen, Kampfplätze aber auch Dichter, Denker und «Arbeiter» wechselten auf Schildern und Denkmälern den Platz. Nicht einmal vor Grabinschriften machten die jeweiligen Machthaber und ihre Sprachpolitik Halt, was clevere Bürgerinnen und Bürger zum Trickgriff veranlasste, diese in Latein zu verfassen. Nach dem Ende des Kommunismus kehrten teilweise die alten Namen zurück – neue, zum Gedenken an die antikommunistischen Bewegungen, kamen hinzu.

Das Buch präsentiert weiter drei konkrete Projekte zur Förderung der Erinnerungs- und Geschichtskultur. Hermann Queckenstedt schildert, wie rund um die Osnabrücker Kathedrale Erinnerungsarbeit geleistet wurde und wird. Manfred Balzer beschreibt verschiedene Aktivitäten zur Inszenierung des «Westfälischen Jahrzehnts», während Pascal Trees anhand des lokalen Projekts des «Hauses der Deutsch-Polnischen Zusammenarbeit» in Gliwice/Gleiwitz die grenzüberschreitende Erinnerungsarbeit sichtbar macht. Das hochgesteckte Ziel, in verschiedenen Veranstaltungen und Vorträgen «dunkle Flecken» in der Geschichte zu erhellen und Geschichte zu «entlügen», gilt nicht nur für die deutsche, sondern auch für die polnische Geschichte.

Der grösste Teil der skizzierten «Probleme» im Umgang mit der Geschichtskultur widmet sich den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen nach dem Umbruch von 1989 in Mittel- und Osteuropa. Der Übergang zur Demokratie machte einen neu definierten Umgang mit dem historischen Erbe möglich und führte zu einer differenzierteren Wahrnehmung von ethnischen und kulturellen Unterschieden – verstanden als wertvolle Bereicherung des «Nationalen» – die einst unter dem Banner des «internationalen Sozialismus» eingebettet worden waren. Zdeněk Jirásek zeigt am Umgang mit Denkmälern und Museen auf dem Gebiet der heutigen Tschechischen Republik auf, wie der kommunistische Machtapparat durch ein neues Museumsgesetz, das die Institutionen dem Staat unterstellte, die Darstellung der Vergangenheit beeinflusste – die «Bedrängung der Arbeiterschaft» wurde zum zentralen Ausstellungsgegenstand. Nach dem Umbruch 1989/90 erfuhr die «Erinnerung» eine Pluralisierung, die als Ausstellungsgegenstand

auch Tabuthemen zuließ. Um Pluralisierung anderer Art geht es im Artikel von Henrihs Soms, welcher anhand «Lettgallens» (Lettgale) die Begründung einer Regionalkultur in Lettland durch Rückbesinnung auf das kulturelle Erbe (wie etwa die latgalische Sprache oder die katholische Religion) nachzeichnet.

Nicht reibungslos gestaltet sich die Integration von Minderheitenkulturen in das nationale, geschichtskulturelle Erbe, wie dies Lászlo Pethö für die Ungarndeutschen und Johann Böhm für Siebenbürger aufzeigen. Die in Rumänien verbleibenden Siebenbürger Sachsen, Banater- und Donau-Schwaben und die anderen 15 Minderheiten konnten nach dem Sturz Ceaușescus ihre Traditionen dank verschiedener Organisationen nicht nur (wieder) ausüben, sondern staatlich gefördert pflegen, mit dem propagierten Ziel, die Minderheitenkulturen regional zu verankern und dadurch die nationale rumänische Kultur zu bereichern. Kaum hilfreich für den angestrebten reflektierten Umgang mit der kulturellen Vielfalt in Siebenbürgen dürften sowohl die Forderung des Ungarnverbandes nach einer autonomen Region als auch einseitige Darstellungen von sächsischen und schwäbischen Historikern sein, wie Böhm sie teilweise noch immer findet. Die politischen Veränderungen in Polen haben zu verschiedenen Zonen mit sich überlagernden Identitäten geführt. Hieronim Szczegóła und Bernadetta Nitschke schildern, wie mit dem deutsch-polnischen Erbe – mit genügend zeitlichem Abstand – konstruktiv umgegangen werden kann und wie sich regionale, nationale und «europäische» Identitäten gegenseitig bereichern können. In den ehemaligen deutschen «Ostgebieten» blieb das «deutsche» Erbe ein prägender Faktor, was auch Czesław Osękowski in seinem Artikel analysiert.

Insgesamt macht der Sammelband anhand unterschiedlich weit reichender «Geschichtskulturen» sichtbar, wie mit der «bunten Welt des Historischen» auf regionaler und nationaler Ebene gesellschaftspolitisch umgegangen wird. Die Artikel machen Chancen für Versöhnung und Möglichkeiten für ein besseres Verständnis des jeweils andern sichtbar. Sie weisen aber auch auf Gefahren und Misstöne hin, die durch eine Vereinnahmung und Instrumentalisierung der «eigenen» Geschichtskultur entstehen können.

Bern

Nadine Ritzer

