

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: 107 (2013)

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus

Autor: Bojowald, Stefan / Sproll, Heinz / Hugener, Rainer

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: 10.01.2026

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

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

*Zur Religions- und Kirchengeschichte der Antike und des Mittelalters:
Memoria, Medien, Grenzen und Übergänge*

Andrea Kucharek, *Altägyptische Totenliturgien Band 4, Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der Griechisch – Römischen Zeit*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2010 (= Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch – historische Klasse, Bd. 22), 831 S.

Das hier besprochene Buch über die spätägyptischen Klagelieder von Isis und Nephthys stellt die überarbeitete Fassung der Heidelberger Dissertation der Autorin aus 2003 dar. Das Werk setzt die ersten drei Bände der *Altägyptischen Totenliturgien* aus der Feder von Assmann fort.

In der Einleitung wird zunächst ein Streifzug durch die bisherige Forschungsgeschichte unternommen (13–14). Die Gattung war früher noch nicht als Ganzes untersucht worden. Die Leitlinien der folgenden Textanalyse werden skizziert, deren Schwerpunkt auf der kultischen Rolle der Frau, den Klagemechanismen sowie der Witwenklage als Vorbild für die Osirisklage liegt (15). In den Klagen sind bis auf einzelne Zitate keine direkten Übernahmen aus älteren Textkorpora zu finden (14). Die Texte stammen vermutlich aus der Region von Theben, die in der Spätzeit zum wichtigen religiösen Zentrum aufgestiegen war (17). Das Material kann von einer jüngeren Ausnahme abgesehen ins 4.–3. Jh. v. Chr. datiert werden (19). Die Wurzeln der Klagen reichen bis ins Alte Reich (PT 535) zurück (23). Im Mittleren Reich sind solche Klagen aus CT 51–59/CT 74 bekannt (24). Im Neuen Reich haben sich keine literarischen Spuren dieser Klagen erhalten (25).

Der erste Hauptteil führt die Textzeugen mit Angaben zu Herkunft, Alter etc. auf (31–55). Die Studie basiert auf sechs Texten mit den Bezeichnungen «Lamentations», «š3h IV», «Songs», «Die Menge

vorlassen», «Großes Dekret» und Stundenwachen, die teils modernen Konventionen entsprechen. Die Texte werden in Transkription, Übersetzung und Kommentar dargeboten (56–496).

Der zweite Hauptteil wertet die Texte in neun Abschnitten aus:

Im ersten Abschnitt wird die formale Gliederung betrachtet. Die Liedstrukturen werden freigelegt und in verschiedene Ebenen (visuell / präskriptiv / performativ) unterteilt (497–521). Die Illustration durch Vignetten kommt bei den Klageritualen auf Papyrus nur in der Berliner Handschrift der «Lamentations» vor (500). Das Verfahren hat dagegen bei den Stundenwachen der Tempelwände zum festen Standard gehört (503). Die Beispiele aus Edfu und Philä sind ikonographisch am engsten verwandt, während Dendera separate Wege geht (503).

Der zweite Abschnitt wendet sich der inhaltlichen Gliederung der Texte zu. Das Klagelied im Osirisritual setzt die Rezitation durch Isis/Nephthys bzw. deren irdische Repräsentantinnen und Aspekte der Witwenklage voraus (522). Die Wiederbelebung des Gottes kommt als weiteres Kernelement hinzu, bei der die Schutzfunktion der Klagen im Vordergrund steht (523). In kosmischen Manifestationen (Mond/Orion/Flut) und Tempeln lebt er nach der Bestattung weiter fort (528). Die Sicherung der Erbfolge durch Inthronisation des Horus spielt ebenfalls eine Rolle (529). Der Stoff ist in «Lamentations»/«š3h IV» linear und in «Stundenwachen»/«Songs»/«Die Menge vorlassen» zyklisch geordnet (532). Das «Dekret» hat nicht wie die übrigen späten Klagelieder als Ritual der Balsamierungshalle gedient, sondern die unterweltliche Reise des Osiris beschrieben (524).

Der dritte Abschnitt setzt sich mit Terminologie und Metaphorik der Trauer aus-

einander. Die ägyptische Sprache zeichnet sich darin durch ein reiches Vokabular aus (543). Die Trauer schlägt sich v. a. in Bildern wie «Krankheit» (549–554), «Finsternis» (554–560) und «Einsamkeit» (560–565) nieder.

Der vierte Abschnitt ist den Akteuren und Sprechern der Texte gewidmet. Das größte Interesse wird der «*dr.t*» – Klagefrau und «*h3.t*» – Klagefrau entgegen gebracht, deren Benennung nach den gleichnamigen Vögeln auf das Klage und Flugverhalten eigene Suchmotiv zurückgehen soll (570). Die Bedeutung der Vogelrufe sollte jedoch nicht unterschätzt werden.

Im fünften Abschnitt schließen sich Ausführungen zu rituellen Handlungen an. In den Klagen sind nur spärliche Hinweise auf diese Handlungen zu entdecken (581ff). Die Klage hängt eng mit dem Opfer zusammen, dessen kultischer Vollzug nicht den Klagefrauen, sondern Priestern oblag (598).

Der sechste Abschnitt spürt der Frage der rituellen Rezitation der Texte nach. Die Aufgabe ist neben den «*dr.t*» – Frauen vom Vorlesepriester erfüllt werden (611).

Im siebten Abschnitt wird der Zusammenhang zwischen Klage und Verklärung behandelt. Die Verklärung stellt sich als entscheidende Seite der Klage heraus (615).

Der achte Abschnitt geht der Verbindung von Osirisklage und Choiakfest auf den Grund. Die Klagerituale waren ursprünglich für das Fest des Gottes in Abydos vorgesehen, konnten aber auch an anderen Orten durchgeführt werden (632). Das «Dekret» stimmt phasenweise mit der Osirisliturgie «*s3h.w* I» überein (647). Die Erwähnung von «Stunden» im «Dekret» deutet auf dessen Nähe zu den Stundenwachen hin (648). In der Verwendung von TB 144/TB 145 lässt sich das Dekorationsprogramm der Osiriskapelle Ouest 2 aus Dendera vergleichen (651).

Im neunten Abschnitt werden einige Worte zum Charakter der Göttin Nephthys gesagt.

S. 82: zu Osiris und Nordwind vgl. M. A. Moret, in: BIFAO, 30 (1931), 734 (17).

S. 129: Die Interpretation von «*nšb*» als Schreibung für «*3šb*» «brennen» ist ebenso möglich, zum umgekehrten Fall «*3šb*» für «*nšb*» vgl. H. Kees, Göttinger Totenbuch – Studien, Totenbuch Kapitel 69–70 (UGAÄ 17), Berlin 1954, 9.

S. 200: zur Schreibung «*šmī*» für «*hnm*» vgl. R. Jasnow/K.-Th. Zauzich, The Ancient Egyptian Book of Thot, A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica, Volume 1: Text, Wiesbaden 2005, 235.

S. 248: Die Erklärung von «*bg3*» als «Boden ist schiffbrüchig = versinkt im Wasser» dürfte zu kompliziert sein. Die bequemere Lösung stellt eine Metathese für «*3gb*» «überfluten» dar, vgl. das Verhältnis «*3gb*» «überfluten» – «*bg3*» «schreien» bei J. F. Borghouts, The magical texts of Papyrus Leiden I 348 (OMRO 51), Leiden 1971, 120.

S. 267: Das Verb «*iwh*» «beladen» wird auch bei H. Goedicke, in: JEA 48 (1962), 33aj); L. Zonhoeven, in: ZÄS 125 (1998), 87, übertragen verwendet, wo es sich auf Vorurteile (?) bezieht.

S. 268: Das Verb «*ikk*» «schreien» bei J. Osing, Hieratische Papyri aus Tebtunis I, Text, The Carlsberg Papyri 2 (CNI Publications 17), Copenhagen 1998, 77e), könnte die Stelle klären.

S. 271: zur Deutung von «*št*» als Schreibung für «*št*» «(Körper) verhüllen» vgl. K. Jansen-Winkeln, in: BSEG, 18 (1994), 36b).

S. 346/359/362: zum Wort *«*kḳ*» «Kind» vgl. D. Meeks, Étymologies Coptes. Notes et Remarques, in: S. Giversen/M. Krause/P. Nagel (Ed.), Coptology: Past, Present, and Future, Studies in Honour of Rodolphe Kasser (OLA 61), Leuven 1994, 202.

S. 373: Die Verbindung von «*hw3*» «(an Land) werfen» mit «*hw3*» «ans Ufer werfen» (WB III, 50, 4) ist unnötig, da es sich eher um Schreibungen für prägnantes «*hwi*» «(ver-)schlagen» handelt, zur Schrei-

bung vgl. J. Cerny, in: JEA, 15 (1929), 248 n. 22; H. K. Jacquet-Gordon, in: JEA, 46 (1960), 18; G. Posener, *Le Papyrus Vandier* (BibGen VII), Le Caire 1985, 40

S. 547: Die Deutung von «*mīw.t*» «Klage» (?) als Simplex zu «*śmī*» «berichten o. ä.» ist wohl abzulehnen. Das Wort ist u. U. zu «*imm*» «Wehgeschrei» bei C. E. Sander-Hansen, *Die Texte der Metternichstele* (AnalAeg 7), Kopenhagen 1956, 34/45; «*im*» «klagen» bei C. Andrews, *A stone vessel with magical scenes and texts*, in: W. Clarysse/A. Schoors/H. Willems (Ed.), *Egyptian Religion, The last thousand years, Part I* (OLA 84), Leuven, 1998, 302, oder «*imw*» «Wehgeschrei» bei H.-W. Fischer-Elfert, *Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I., Übersetzung und Kommentar* (ÄgAb 44), Wiesbaden 1986, 215/218, zu stellen.

S. 602: Das Wort «*kḳ*» «Klapper» (?) könnte onomatopoetisch gebildet sein.

Bonn

Stefan Bojowald

Martin Wallraff, *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2013, 224 S.

Der Autor beansprucht, drei «Mauern» niederzureißen, die einen objektiven Blick auf die Religionspolitik Konstantins des Großen bisher verhindert hätten: (Kapitel 1: «Drei Mauern: Wege und Abwege der Konstantinforschung»)

1. Die angeblich christliche Vereinnahmung dieser Politik in dem Sinn, dass sie über christliche «Überlieferungsfilter» *post festum* geschichtlich erfolgreich von einer späteren dogmatischen Orthodoxie interpretiert wurde.

2. Die «makroskopische» Vorstellung von «Wenden», vom «Sonstigen» zum «Christlichen», zum «Konstantinischen Zeitalter» im Sinne einer angeblichen Teleologie, die in Konstantins Religionspo-

litik eine Erfüllung der Geschichte der Alten Welt konstruierte.

3. Die angeblich christlichen Projektionen geschuldete Unterscheidung zwischen «pagan» und «christlich», die der Komplexität und religiösen Pluralität des 4. Jahrhunderts vermeintlich nicht gerecht würde.

In Kapitel 2 («Bischof, Theologe, Lobredner: Euseb von Caesarea») destruiert der Autor denn auch die Semantik des Eusebius von Caesarea *Vita Constantini* als propagandistisches, in der Tradition der Enkomien stehendes Machwerk, das demzufolge angeblich *ex post* als dogmatisches Beweismittel für Konstantins Konversion und seine christenfreundliche Politik vereinnahmt wurde. Dabei geht der Autor von der unbewiesenen Prämisse aus, dass generell nur solche Quellen eine Chancen auf Überlieferung hatten, die späteren Überlieferungsinteressen dienten. So habe Euseb Konstantin keineswegs als eschatologischen *Soter* in der Tradition der typologischen Patristik (Melito von Sardes, Origenes) dargestellt. Erst die Kirchenhistoriographie des 5. Jahrhunderts habe ihn dazu gemacht, indem sie die *Vita Constantini* fälschlicherweise als Fortsetzung der *Historia Ecclesiastica* Eusebs verstanden habe. Im Unterschied zu den theologischen Schriften des Bischofs von Caesarea habe die *Vita Constantini* als Propagandaschrift *ad extra* für die Binnenvverständigung der frühen Kirche somit auch nie eine bedeutende Rolle gespielt. Euseb habe je nach diversen Kommunikationskontexten je unterschiedlich als Bischof, Theologe oder Lobredner agiert.

Dabei werden theologische Forschungen (u.a. von R. Farina, P. Koslowski, A. Schindler) wie sorgfältige Quellenanalysen von Historikern wie T. Barnes, B. Bleckmann, H. Brandt, K. M. Girardet, um nur einige zu nennen, einfach übergangen, so dass der vom Autor praktizierte extreme methodologische Pyrrhonismus nicht durchzuhalten ist, wie die Ausführungen der nachfolgenden Kapitel belegen.

Kapitel 3 («Der Weg zur Macht») führt denn auch diese Hermeneutik des Verdachts fort, indem es von einer stufenweisen Hinwendung Konstantins zum Christentum über den *Sol Invictus* (Grand 310) und *invictus Christus/Sol Iustitiae* (Trier 311; Schlacht am *Pons Milvius* 28. Oktober 312) (zu diesem Ereignis vgl. u.a. H. Brandt, D. Dassmann, W. Kuhoff, R. Turcan) nichts wissen will, da er in den Quellen nur divergierende, interessengeleitete Deutungen der solaren Vision sehen will. Zu diesem Schluß kann der Autor nur kommen, wenn er Quellen ignoriert, die nicht in sein hyperkritisches Deutungsschema passen. Er disqualifiziert nicht nur Lactantius *De mortibus persecutorum* 24,9 zur Aufhebung des Kultverbots gegen die Christen durch Konstantin 306 und *De mortibus persecutorum* 44, 5–6 zu Konstantins Traumgesicht so wie Eusebius *Vita Constantini* I, 28ff, sondern auch Optatus von Mileve *appendix* V, das Entlassungsschreiben Konstantins an das Konzil von Arles 314, in dem der Kaiser mit der Formulierung *ad regulam iustitiae converti* seine persönliche Wende und im darauffolgenden Satz die Zeit vor seiner Wende belegt, als durch «offizielle» Texte bezeugte Ereignisse, die «von einer Wolke religiöser Deutungsmotive umgeben sind». (70). Nach demselben Verfahren wird Konstantins Schilderung der Wende zum Christentum in der *oratio ad sanctorum coetum* Kapitel XI, 1–2 vom Karfreitag, den 16. April 314 geflissentlich ignoriert (vgl. 178 im Kontext der Quellenkritik).

Die Deutung des von Senat und Volk gewidmeten Ehrenbogens anlässlich des Decennalienjahres 315/16 für den siegreichen Kaiser unterschlägt den Hinweis auf die in der Forschung (J. Ruyschaert, M. Wilson Jones) gewonnene Erkenntnis der durch Konstantins *conversio* neu eingetretenen Ambiguität, die sich in der Formulierung des *instinctu divinitatis* ausdrückt, ebenso wie auf das im Zusammenhang mit dem *adventus* unterlassene Dankesopfer des Kaisers vor dem Tempel des

Iuppiter Optimus Maximus auf dem Kapitol, das schon J. Straub 1955 als signifikantes Indiz für die Hinwendung Konstantins zum Christentum gedeutete hatte.

Auch die christliche Deutung der monumentalen Konstantinstatue (Eusebius, *Historia Ecclesiastica* IX, 9, 11; *Vita Constantini* I, 40,2), deren Fragmente in der westlichen Apsis der von Konstantin umgebauten Basilika des Maxentius gefunden wurden und im Innenhof des Konservatorpalastes aufbewahrt werden, wird als voreingenommen abgetan. Die ältere archäologische Position (besonders R. Krautheimer), der christliche Kirchenbau durch Konstantin habe sich nur am Rande der *Urbs* bewegt, wird trotz neuerer Forschungsergebnisse (S. Dieffenbach) vom Autor rezipiert, um seinem performativen Deutungsinteresse zu genügen, die Religionspolitik des Kaisers aus den Mauern einer angeblichen christlichen Deutungshegemonie zu befreien. Dem eingeschlagenen Interpretationspfad folgt der Autor auch, wenn er Münzen mit *Sol comes*-Prägungen ab 310 als aequivok einstuft, das Belgrader Goldmultiplum von 326 (RIC VII 451 Nr. 207), das den Kaiser mit dem Labarum als *vexillum fidei* in der Hand zeigt, mithin mit seiner univoken christlichen Botschaft aber einfach übergeht. Bestritten wird demzufolge auch, daß Konstantin durch zwei Gesetzestexte von 321 (*Codex Iustinianus* II, 12, 2 (3) und *Codex Theodosianus* II, 8,1) den *dies solis* zum staatlich verordneten Ruhetag machte, der auch die Nicht-Christen zu seiner Einhaltung verpflichtete. Mehrdeutig erscheinen dem Autor auch die von Konstantin 313/14 eingerichteten Privilegien für Klerus und Gemeinden der Christen (*manumissio in ecclesia* [316 bzw. 321, *Codex Iustinianus* I, 13, 1–2], *audientia episcopalis*, 318 [*Codex Theodosianus* I, 27]). Dem beschriebenen Deutungsschema zufolge konnte die Gesetzgebung Konstantins bestenfalls religiös, auf keinen Fall aber christlich motiviert sein. Die damit verbundenen ordnungspolitischen Bestrebun-

gen des Kaisers im Rahmen seines *munus principis* entgehen dem Autor dabei völlig.

Die Kapitel 6 («Kirchenpolitik und Kirchenbau»), 7 («Traditionelle Kulte») und 8 («Tod und Bestattung») folgen konsequent dem eingeschlagenen Deutungspfad: Gerade die Mailänder Vereinbarung vom Frühjahr 313 zwischen Konstantin und Licinius, vom Autor als «Integrationsprogramm» (178) qualifiziert, beinhalte in seiner «inklusive(n) Sprache» (115) ein polymorphes Gottesbild einer *summa divinitas*. Von einer *libertas religionis* will der Autor nicht sprechen, nach dessen Deutung Konstantin mit der Einberufung des Konzils von Nizäa 325 nur ein funktionales Interesse im Sinne eines «innerkirchliche(n) Krisenmanagements» (118) und einer Triumphfeier über Licinius verband. Immerhin konzidiert er Konstantin eine «epochale Bedeutung» (123) für den christlichen Kirchenbau in seiner basilikalischen Form, um dann gleich wieder diese «makroskopische» Perspektive in Frage zu stellen.

Eusebs Hinweis (*Vita Constantini* II, 45,1) auf ein Gesetz, das generell Opfer verbot, erregt das Mißtrauen des Autors und eine Entpaganisierung der Öffentlichkeit, beispielsweise durch Entfernung des Kaiserbildes aus den Tempeln (*Eusebius Vita Constantini* IV, 16) will er nicht wahrnehmen, wohingegen die Quellenindizien zur kaiserlichen Förderung traditioneller, nichtchristlicher Kulte (so z.B. das Reskript von Hispellum 333/335; ILS 705) unkritisch rezipiert werden.

Versucht man im Anschluß an Kapitel 9 («Sonnenkönig der Spätantike: Konstantins unorthodoxe Religionspolitik») ein Résumé zu ziehen, drängt sich die Frage auf, wie es der Autor fertigbringt, trotz seiner Hermeneutik des Verdachts gegen angeblich christlich-orthodoxe Quellen weitreichende Schlüsse zu ziehen, die beanspruchen, gesicherte Forschungspositionen auszuhebeln. Die Realisierung der ersten Absicht, die Deutung Konstantins aus den Mauern der christlich-orthodoxen Deu-

tungshegemonie zu befreien gelingt aber nur, wenn Quellen, wie gezeigt, ignoriert oder gefestigte Forschungspositionen «gegen den Strich» gebürstet oder relativiert werden.

Um sein Ziel zu erreichen, scheut sich der Autor auch nicht vor dem Anachronismus, der Konstantin in die Nähe Ludwigs XIV. rückt, wie der Titel schon ankündigt, so als ob letzterer einem wie immer gearbeteten solaren Kult ergeben gewesen wäre. Konstantins Religiosität, die der Autor nicht bestreitet, musste ihm zufolge zwischen diversen Kulturen changieren, um seine These zu bestätigen, eine Trennung von «pagan» und «christlich» trafe auf sein religionspolitisches Handeln nicht zu. Die unklare semantische Bezeichnung Christi als *Sol Iustitiae* (*Eusebius Laus Constantini* VI, 20), die nicht zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen sprachlicher Metapher und ontologischer Erkenntnis unterscheidet, belegt dies.

Indem der Autor indes übersieht, dass Konstantin sehr wohl ontologisch zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen zu unterscheiden wusste (*oratio ad sanctorum coetum* I, 2; VI, 5ff und XXI, 1; *Eusebius Vita Constantini* II, 58), legt er im Subtext den Verdacht auf einen pagan gefärbten Arianismus bei Euseb bzw. Konstantin nahe, wie er auch besonders von Erik Peterson (1890–1960) in seiner Kontroverse mit Carl Schmitt (1888–1985) geäußert wurde.

Zugleich wird dann, wie bei Peterson, Eusebs gesamte Geschichtstheologie als propagandistische, interessengeleitete theologische Politik diffamiert, wenn man, wie der Autor es unternimmt, Konstantin einen providentiellen Status im Werk des Bischofs von Caesarea abspricht. Wenn der Autor den performativen Synkretismus als besonderer Charakteristikum für Konstantins Religionspolitik wiederholt apodiktisch hervorhebt, zeigt er sich nicht nur diskursunfähig gegenüber gesicherten Positionen der diesbezüglichen Forschung, er übernimmt auch implizit das funktionalis-

tische Deutungsparadigma Jakob Burckhardts (1818–1897), Konstantin habe Christentum und Kirche zum Zwecke der Maximierung staatlicher Handlungskapazität instrumentalisiert, – nur um nicht konzedieren zu müssen, daß Konstantin, motiviert von seiner universalistischen Christianisierungsidee, als *episcopus episcoporum*, nach der konsistenten Funktionslogik seines Handelns spätestens seit 312 dem Christentum dauerhaft den Weg zur Weltreligion eröffnete.

Wenn dann endlich behauptet wird, Konstantin sei am Christentum gescheitert, dann erhebt sich nicht nur die Frage, ob sich nicht doch gegen die ursprüngliche Absicht des Autors wieder eine «makroskopische», lineare Perspektive in seine Deutung einschleicht, sondern auch, welche noch offenzulegende epistemologisch-theologischen Prämissen und normative Zielmaßstäbe überhaupt seine Interpretation der konstantinischen Religionspolitik durchgängig bestimmen.

Wird nicht in seinem stellenweise redundanten Bemühen, die drei Mauern einzureißen, in denen die bisherige Konstantindeutung angeblich gefangen sei, eine ältere, durch die Forschung längst eingemauerte Mauer wieder errichtet, in der im Gefolge von Franz Overbecks (1837–1905) Dekadenzideologem Konstantins persönliche Religiosität und mithin seine Religionspolitik als Symbol für ein pagan kontaminiertes Christentum, mehr noch: für die Unterwerfung der Kirche unter den paganen Staat und damit für den Abfall von der angeblich biblischen Liebesgemeinde zur hellenistisch bzw. römisch deformierten Institution der Rechts- und Machtkirche (R. Sohm) gefesselt und gegen ein ungeschichtlich konstruiertes, vermeintlich biblisches Urchristentum ausgespielt wird? Dann würde im Selbstwiderspruch gegen seine Kritik an der klaren Unterscheidung zwischen Heidentum und Christentum und in Umkehrung der vom Autor so sehr kritisierten hegelianischen Geschichtsteologie eine mit den Paradig-

men Burckhardts und Overbecks eng verbundene Deutungshegemonie aus dem 19. Jahrhundert repristiniert und neu beansprucht werden, deren Chancen auf wissenschaftliche Akzeptanz in der *scientific community* angesichts der wissenschaftlichen Fortschritte der vergangenen Dezenenien bei der Erforschung der konstantinischen Wende nicht allzu groß sein dürften.

Augsburg

Heinz Sproll

Michael Borgolte, *Stiftung und Memoria*, hg. v. **Tillmann Lohse**, Berlin, Akademie Verlag (= Stiftungsgeschichten, Bd. 10), 2012, 448 S.

«Memoria» ist in den vergangenen Jahrzehnten zu einem der wichtigsten Leitbegriffe der Mediävistik geworden. Darunter werden recht unterschiedliche Phänomene zusammengefasst, die von der Sorge um das Seelenheil bis hin zum Streben nach weltlichem Ruhm reichen, vom klösterlichen Gebetsgedenken bis hin zum Denkmal im öffentlichen Raum, von der persönlichen Erinnerung bis hin zur Konstruktion kollektiver Identitäten. Einer, der diese Forschungen massgeblich mitgestaltet und vorangetrieben hat, ist Michael Borgolte, seit 1992 Professor für mittelalterliche Geschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin. Kurz vor dessen 65. Geburtstag hat sein Schüler Tillmann Lohse Borgoltes wichtigste Aufsätze zum Thema «Stiftung und Memoria» in dessen Reihe «Stiftungsgeschichten» neu herausgegeben. Der Band versammelt insgesamt 18 Texte aus den Jahren 1983 bis 2011. Deren Wortlaut blieb unverändert, es wurden lediglich die Zitierregeln vereinheitlicht und die enthaltenen Texte aufeinander referenziert. In eckigen Klammern finden sich die Seitenzahlen der früheren Ausgaben angegeben, was das Auffinden von Textstellen erheblich erleichtert. Hilfreich sind ferner die beigefügten Register sowie das Schriftenverzeichnis.

Da es sich ausschliesslich um bereits veröffentlichte Texte handelt, soll hier nicht jeder von ihnen einzeln erläutert, sondern stattdessen versucht werden, das Werk als Ganzes zu würdigen. Leider fehlt der Sammlung selber eine synthetisierende Überblicksdarstellung, worin die gewonnenen Erkenntnisse zusammengefasst und zueinander in Beziehung gesetzt werden. Sicher wäre es interessant gewesen zu erfahren, wie die verschiedenen gewählten Themen und Zugänge einander gegenseitig ergänzt, bedingt und vorangebracht haben. Das kurze Vorwort des Herausgebers (VII–VIII) verweist lediglich pauschal auf den «bahnbrechenden Paradigmenwechsel», den Borgolte vollzogen habe, indem er die mittelalterlichen Stiftungen nicht mehr als Rechtssubjekte im modernen Sinn auffasste, sondern als «iterative Gabentausche zwischen den früher oder später verstorbenen Stiftern und ihren unablässig nachgeborenen Stiftungsempfängern».

Unter dem Titel «Grundlegung» werden in einem ersten Teil programmatische Aufsätze präsentiert (1–97). So hatte Borgolte bereits 1988 angeregt, das Thema der Stiftungen, das bis dahin vor allem von der Rechtsgeschichte behandelt worden war, verstärkt unter sozialgeschichtlichen Gesichtspunkten zu betrachten (3–22). In seiner Berliner Antrittsvorlesung erörterte er sodann, dass Stiftungen ein «totales soziales Phänomen» darstellen und sich deshalb als «totale Geschichte» im Sinn der französischen «Annales»-Schule untersuchen lassen (41–59). Daran anschliessend folgt eine jüngere «Zwischenbilanz», in welcher die Entwicklung der «Memoria»-Forschung rekapituliert und selber historisiert wird (61–78). Quasi aus Sicht eines Zeitzeugen verknüpft Borgolte die thematischen und methodischen Zugänge mit den Biographien der betreffenden Forscher – die Beschränkung auf die maskuline Form erscheint hier angebracht, da es sich tatsächlich fast ausschliesslich um männliche Autoren handelt.

Der zweite, weitaus längste Teil widmet sich verschiedenen «Fallstudien zum abendländischen Memorial- und Stiftungswesen» (99–333). Hier erweiterte Borgolte den Horizont der «Memoria»-Forschung, indem er sein Augenmerk von den eigentlichen Gedenkbüchern auf weitere Quellengruppen verlagerte. Als Zeugnisse für das Stiftungswesen ausgewertet hat er etwa die frühmittelalterlichen Urkunden aus dem Kloster Sankt Gallen (101–129) sowie die Diplome Heinrichs II. (245–264). Neue Wege beschritt Borgolte sodann, indem er auch monumentale Zeugnisse wie Grabmäler in seine Überlegungen einbezog. Diesbezüglich machte er verschiedentlich deutlich, dass die Geschichtswissenschaft dazu beitragen kann, archäologische und kunsthistorische Zugänge zu ergänzen, zu differenzieren und gegebenenfalls zu kritisieren. Dies betrifft beispielsweise die gängige Definition von «Stiftergräbern» (151–169). Bei all diesen Ausprägungen von Stiftungen drängte sich alsbald die Frage auf, inwiefern die Stifter ihren Willen langfristig – das heisst über ihren eigenen Tod hinaus – durchsetzen konnten (265–283).

Die Suche nach Antworten öffnete schliesslich den Weg zu einer «interkulturell vergleichenden Stiftungsforschung», welcher der dritte und letzte Teil der Aufsatzsammlung gewidmet ist (335–419). Anhand eines Vergleichs zwischen Stiftungen aus verschiedenen Kulturräumen lassen sich nicht nur universelle Züge herausarbeiten, sondern auch allzu rigide Definitionen relativieren: Stiftungen, so schrieb Borgolte 2002 im Vorwort zur Neuauflage von Hans Liermanns Standardwerk über die Geschichte des Stiftungsrechts, würden ständig neu erfunden; die Wirklichkeit sei immer kreativer, als es wissenschaftliche Systematik wahrhaben wolle (338). Berücksichtige man sämtliche kulturellen und geographischen Differenzen, so lasse sich nicht viel mehr sagen, als dass «bei der Stiftung Güter zur Verfügung gestellt werden, die bestimmte Leis-

tungen auf längere Frist ermöglichen» (387, ähnlich zuletzt 408).

Dieser vergleichende Ansatz soll künftig noch vertieft werden: Parallel zur Veröffentlichung des vorliegenden Bandes erhielt Borgolte vom Europäischen Forschungsrat die finanziellen Mittel zugesprochen, um mit einem interdisziplinären Team Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Wechselbeziehungen zwischen dem lateinischen Christentum, der griechischen Orthodoxie, den islamischen Ländern, dem Judentum und der multireligiösen Welt Indiens zu untersuchen; die Resultate sollen in einer «Enzyklopädie des mittelalterlichen Stiftungswesens» veröffentlicht werden (<http://www.foundmed.eu>).

Überblickt man Borgoltes gesammelte Aufsätze, so wird immer wieder deutlich, wie prekär vormoderne Stiftungen waren, indem sie «eine dauernde Ordnung mit zeitgebundenen Mitteln errichten wollten» (96). Einen Ausweg aus diesem Grundwiderspruch – und hier blickt der Mediävist Borgolte weit über die Grenzen des Mittelalters hinaus – würden wohl die so genannten «operativen» Stiftungen nach amerikanischem Vorbild darstellen, bei denen der Stifter den historischen Wandel antizipiert und es daher den ausführenden Organen überlässt, über neue, zeitgemässe Zweckbestimmungen zu befinden. Dies sei umso wichtiger, als Stiftungen von privater Seite das staatliche Engagement im karitativen und kulturellen Bereich (79–97) sowie nicht zuletzt im Wissenschaftsbetrieb ergänzen (407–419). Auch auf diese Weise werde die «Memoria» der Stifter dauerhaft gepflegt.

Angesichts dieser letztlich doch recht positiven Beurteilung des Stiftungswesens ist es nur konsequent, dass Borgolte kürzlich selber eine Stiftung ins Leben gerufen hat, die – ganz gemäss der selbst festgestellten «Wahlverwandtschaft» zwischen Wissenschaft und Stiftung – den Nachwuchs am eigenen Institut fördern soll (www.borgolte-stiftung.de). Die Chancen, aber auch die Risiken einer solchen Stif-

tung dürften Borgolte nach seiner langjährigen, intensiven Beschäftigung mit dem Thema bestens bekannt sein.

Zürich

Rainer Hugener

Harald Müller/Brigitte Holz (Hg.), *Gegenpäpste. Ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen*, Wien, Böhlau, 2012, 464 S.

Die vom 8. bis 10. September 2011 in Aachen veranstaltete Tagung «Gegenpäpste – Prüfstein universaler Autorität im Mittelalter» widmete sich dem Behauptungskampf konkurrierender Papst-Prädententen.

Bereits der Begriff «Gegenpapst» ist unklar. Die Mittelalterforschung ist sich nicht einmal über die Zahl der Gegenpäpste einig. Je nach Lexikon schwankt die Zahl zwischen 52 (Amato Pietro Frutaz) und 38 gemäss *Enciclopedia dei Papi* (2000). Das *Annuario Pontificio* (2010) zählt erstmalig die avignonesischen Schisma-Päpste nicht mehr als Gegenpäpste. Dazu gibt es schwierig einzuordnende Einzelfälle wie etwa Hippolyt (217–235), erster Gegenpapst und Märtyrer. Er wird deshalb in der West- und Ostkirche als Heiliger verehrt.

Die Spitze der Kirche erträgt keine Verdoppelung. Die verschiedenen Kirchenspaltungen (Schismata) hatten einschneidende Konsequenzen. Das Papstwahl-Dekret von 1059 unter Nikolaus II. reservierte die Papstwahl den Kardinälen. Die Papstwahl-Regelung auf dem III. Laterankonzil von 1179 verlangte die Zweidrittelmehrheit für eine gültige Wahl. Auf diese Weise konnte der verheerende Einfluss der römischen Adelsfamilien auf die Papstwahlen des 8. und 9. Jahrhunderts in Zukunft mindestens teilweise ausgeschaltet werden.

Durch das entschlossene Eingreifen Kaiser Heinrichs III. auf der Synode von Sutri 1046 konnte wieder Ordnung in Rom hergestellt werden. Daraus entstand das

Reformpapsttum, das bereits unter Heinrich IV. zu einer Auseinandersetzung mit Gregor VII. führte und die Erhebung des Erzbischofs Wibert von Ravenna als Clemens III. zur Folge hatte (Investiturstreit).

Ein unschönes Problem tauchte im Machtkampf der Päpste mit den Gegenpäpsten immer wieder auf, die *damnatio memoriae*. Dieser unselige Brauch stammt aus der heidnischen Antike und hatte das Ziel, das Andenken an missliebige Personen aus dem Gedächtnis der Bevölkerung, aus den Denkmälern oder aus den Archiven zu verbannen. Ein solcher Fall in der Kirchengeschichte ist die Auseinandersetzung zwischen Papst Paschalis II. und seinem 1100 verstorbenen Rivalen Clemens III. (Wibert von Ravenna). Als von dessen Anhängern das Gerücht verbreitet wurde, dass an seinem Grab in der Civita Castellana Wunder geschähen, liess Paschalis II. die Stadt erobern, die Leiche exhumieren und in den Tiber werfen. Diese radikale Massnahme wurde vor allem dann angewandt, wenn sich an einem solchen Grab eine lokale Heiligenverehrung des einstigen Konkurrenten etablieren könnte.

Die Doppelwahl von 1130, aus der einerseits Innozenz II. (Gregorio Papareschi), andererseits Anaclet II. (Petrus Pierleoni) hervorgingen, sah wieder den unheiligen Einfluss der römischen Adelsfamilien. Obwohl von den Wahlvorgängen das bessere Recht eher für Anaclet II. sprach, wurde er schliesslich als Gegenpapst gebrandmarkt und von der siegreichen Partei Innozenz' II. schwer verleumdet. Schliesslich entschied die Autorität Bernhards von Clairvaux den Streit zugunsten Innozenz II. Die Obödienz Anaclets erstreckte sich über die urbs, während Innozenz II. den orbis dominierte. Nach dem Tode Anaclets II. wandet sich auch die Stadt Rom Papst Innozenz II. zu.

Einer der folgenden Päpste, Alexander III., der grosse Gegner von Kaiser Friedrich Barbarossa, war von der Rechtmässigkeit der Wahl überzeugt. Sein kurialer Apparat begann sofort wirksam zu funk-

nieren, und die päpstliche Gerichtsbarkeit wurde ausgebaut. Durch Legationen in die verschiedensten Länder verstand es Alexander, erfolgreich für sich zu werben. Barbarossa unterstützte den Gegenpapst Viktor IV., der jedoch früh verstarb. Die folgenden Gegenpäpste konnten sich nicht durchsetzen, da der Kaiser sich nicht voll hinter sie stellte. Erst nach der Niederlage bei Legnano gegen die Mailänder anerkannte Barbarossa Papst Alexander III.

Die Doppelwahl Urbans VI. und Clemens VII. vom Jahre 1378 ist gut dokumentiert. Die Wahl Urbans VI. im April erfolgte offenbar in kanonisch richtiger Form. Da er sich aber in den folgenden Monaten durch sein ungeschicktes Verhalten unmöglich machte (Geisteskrankheit?), erfolgte im September des gleichen Jahres die Wahl seines Widersachers Clemens VII. Der römische Pöbel spielte bei der Wahl Urbans VI. eine zweifelhafte Rolle, so dass bis heute nicht einwandfrei festgestellt werden kann, welche der bisherigen Papstreihen die besseren Argumente für eine rechtmässige Wahl vorweisen kann.

Ein schwieriges Problem waren die Heiligsprechungen in Zeiten des Schismas. Sie konnten unter Umständen Mittel sein, um ganze Länder an die jeweilige Obödienz zu binden. Innozenz II. sprach Godhard von Hildesheim (St. Gotthard) und Gerhard von Brogne heilig und verband diese Aktionen mit den Synoden von Lüttich und Reims, als er schismabedingt im Reich erschien. Im Schisma von 1159 sind von Alexander III. zwei Heiligsprechungen von Herrschern vorgenommen worden, nämlich Eduards des Bekenners (1161) und Knud Lars (1169), die England an die Obödienz banden. Auf der Gegenseite sprach Paschalis III. Kaiser Karl den Grossen 1165 heilig, und zwar auf Betreiben Friedrich Barbarossas. Der römische Papst Bonifaz IX. vollzog in einer Schismaphase die Heiligsprechung Birgittas von Schweden.

Von einem aussergewöhnlichen Fall ist noch zu berichten, nämlich vom freiwill-

ligen Rücktritt des Gegenpapstes Felix V., der am 7. April 1449 seinen Amtsverzicht aussprach. Als Kompensation wurde er – Amadeus von Savoyen – vom römischen Pontifex Nikolaus V. zum Kardinal und legatus a latere für seinen vormaligen Obödienzbereich erhoben, der sich weitgehend mit dem Herzogtum Savoyen deckte, dem Amadeus 1383 bis 1439 als Herzog vorgestanden hatte. Mit diesem ehrenvollen Rückzug verschwand auch der Konziiliarismus aus der Kirchengeschichte.

Die sechzehn Arbeiten namhafter Historiker aus dem deutschen, französischen, spanischen und englischen Sprachgebiet dokumentieren das grosse Interesse an diesem eher peripheren Gebiet. Mehrere Arbeiten der Aachener Tagung fanden keinen Platz mehr im vorliegenden Band. Es wäre wünschenswert, wenn die restlichen Aufsätze in einem Folgeband erscheinen könnten. Aussagekräftig ist das Umschlagbild *De magno schismate* von Antonio Baldana aus dem Jahre 1420 (ca.) aus der Bibliotheca Palatina in Parma. Es illustriert die tragische Situation der Kirchenspaltung von 1378.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Uwe Braumann (Hg.), *Die Jahrzeitbücher des Konstanzer Domkapitels*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2009 (= Monumenta Germaniae Historica, Libri memoriales et necrologia, Nova series, Bd. VII, Teile 1–2 durchpaginiert), XXIX u. 820 S., 62 doppelseitige (Farb-)tafeln.

Der einem thurgauischen Niederadelsgeschlecht entstammende Heinrich Truchsess von Diessenhofen (um 1299 bis 1376) gehörte als Konstanzer Domherr der erlauchtesten geistlichen Korporation im Bistum an. Dass sein Name bis heute bekannt geblieben ist, verdankt er aber seinem Geschichtswerk über die Jahre 1316 bis 1361, in dem er Papst-, Reichs- und Konstanzer Bistumsgeschichte miteinander verbunden hat. In den Jahrzeitbüchern des Domka-

pitels von Konstanz ist sein Name unter dem 24. Dezember verzeichnet. Der bislang massgebenden MGH-Edition der Jahrzeitbücher von Franz Ludwig Baumann aus dem Jahr 1888 (MGH *Necrologia Germaniae* I, 296) liess sich zudem entnehmen, dass der Kanoniker im Münsterkreuzgang (*in ambitu ecclesie*) bestattet worden war. Ein Blick in die von Uwe Braumann mustergültig besorgte Neuausgabe der Domanniversare offenbart nun aber, wie selektiv Baumann mit den vorhandenen Informationen umgegangen ist. Abgesehen davon, dass sich Braumann bei seiner Neubearbeitung auf eine breitere Quellenbasis stützt – Baumann hatte seinerzeit vier Anniversare beigezogen, sein Nachfolger verwendet hingegen sechs Handschriften – kürzte und vereinfachte Baumann die Einträge. In Heinrich von Diessenhofens Fall betreffen diese Kürzungen eine grössere Stiftung Diessenhofens, die eine Reihe von Distributionen umfasst, wobei Letztere in Handschriften verzeichnet sind, die Baumann sehr wohl zu Rate gezogen hatte.

Unser Beispiel ist zu vervielfachen, um den Umfang von Franz Ludwig Baumanns Kürzungen zu ermessen. Der Wert der Neuedition, die auf einer im Winter 2004–2005 an der Humboldt-Universität zu Berlin angenommenen Dissertation beruht, beschränkt sich aber nicht auf den Zuwachs an Informationen, die den Fachleuten zur Verfügung gestellt werden. Die Bedeutung der Arbeit liegt mindestens ebenso in der systematischen Durchdringung der Quellen, die sich in einer rund hundertachtzigseitigen Einleitung zur Edition und einem eigenen Materialband (hier Bd. 2 des zweibändigen Werks) niedergeschlagen hat. Das Ergebnis lässt keine Wünsche übrig. In diesem Zusammenhang sei aber auch die Frage nach den Standards für Dissertationen aufgeworfen: Braumanns Studie ragt jedenfalls weit über eine mediävistische Durchschnittsarbeit hinaus.

Die Einleitung enthält einführende Bemerkungen zur Geschichte des Konstanzer

Domkapitels und des niederen Klerus, denen ausführliche Handschriftenbeschreibungen folgen. Ergänzt wird die Einleitung durch Erörterungen zu Stiftungen und Distributionen im Domkapitel, zur Verwaltung der Stiftsgüter, zu den Beisetzungszereemonien für den Domklerus und zu den Jahrzeitfeiern. Sie wird beschlossen durch eine Längsstudie zu den verschiedenen Konstanzer Jahrzeitbüchern, in welcher u. a. der Eintragsbestand und der Personenbestand diachronisch untersucht werden, sowie durch die obligaten Bemerkungen zur Gestaltung der Edition. Ihnen folgt die Edition selbst, die sich auf die Kalendareinträge in den Jahrzeitbüchern konzentriert. In diesem Sinn ist auch Braumanns Werk nicht «vollständig». Diese Selbstbeschränkung hat damit zu tun, dass die Anniversare vielfältige Quellenträger waren, in denen auch unterschiedliche Urkunden, Urbare und Notizen überliefert wurden. Da ein Vollabdruck aller Quellen «schon aus räumlichen Gründen nicht in Frage [kam]» (Bd. I, 4), ging der Bearbeiter exemplarisch vor und fügte der Edition einen Quellenanhang mit 57 (z. T. durch Kleinbuchstaben weiter unterteilten) Nummern bei.

Das Herzstück des zweiten Bandes, der weitere Materialien zur Edition enthält, bilden die Kurzbiographien aller Personen, die in den Jahrzeitbüchern mit Obitus-Einträgen vermerkt oder die als Stifter aufgeführt worden sind. Ein weiterer Personenkatalog führt alle in den Domanniversaren genannten Träger von Kapitelsämtern auf: Kämmerer, Kellerer, Kapitelspfleger, Subkustoden und Mesner. Damit enthält die Arbeit eine reiche Auswahl an prosopographischem Material, das zum Nachschlagen einlädt. Dieser Referenzcharakter wird durch einen Heiligenfestkalender unterstrichen, während der Katalog der Schreiberhände eher als Expertenmaterie einzustufen ist. Erschlossen wird das Werk durch ein kumuliertes Personen- und Ortsregister. Einen optischen Eindruck von den Quellen vermittelt die photographische

Reproduktion des Kalendars im ältesten, zwischen 1253 und 1255 angelegten Konstanzer Domanniversar.

Alles in allem legt Uwe Braumann mit seinem Werk eine Arbeit vor, die punkto Bearbeitungsbreite und -tiefe Standards setzt und an der sich alle künftigen Jahrzeitbucheditionen zu messen haben werden.

Solothurn

Georg Modestin

Eckart Conrad Lutz, *Schreiben, Bildung und Gespräch. Mediale Absichten bei Baudri de Bourgueil, Gervasius von Tilbury und Ulrich von Liechtenstein*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2013 (= *Scrinium Friburgense* 31), 349 S.

Der Germanist des Mediävistischen Instituts der Universität Freiburg (Schweiz) Eckart Conrad Lutz legt mit dieser Monographie eine Untersuchung vor, die weit über die Grenzen von germanistisch-mediävistischen und literaturwissenschaftlichen Studien hinausgeht. Sein Interesse an Texten orientiert sich an ihrer Interpretation, oder besser: an ihren Interpreten an mittelalterlichen Höfen im jeweils historischen Verständniskontext und «in ihrem Einzugs- und Austrahlungsbereich» (21). Seine Konzentration liegt auf der Wirkung von Texten, «die gelehrtes Wissen, Denken und Urteilen in der Absicht präsentieren, sie in mentaler und habitueller höfischer Bildung aufgehen zu lassen». Zentraler Begriff in diesem intendierten Kommunikationsmodell ist der der *informatio*, der Prägung durch Bildung und der damit einhergehenden intellektuellen Einflussnahme und Veränderung. Untersucht werden «genau jene Qualitäten verschiedener Spielarten mündlicher Kommunikation, die das in Texten eingeschlossene mediale Potential freizusetzen vermögen, indem sie das zur Sprache bringen (oder kommen lassen), was einen Prozess der *informatio* [...] auslöst oder [...] bildet, verändert.» (51). Während Vermittlung von gelehrtem

Wissen in gewisser Weise dieses Wissen beim Interpreten erst schafft oder wieder in Erinnerung ruft, will Lutz die Aktivierung dieses geistlichen oder weltlichen Wissens betrachten, das beim Interpreten bereits angelegt ist: «Es geht um Texte, die diese Bildung ausspielen und einfordern und sie erweitern sollen, um eine Dynamik, die erst zur Wirkung gelangt, wenn es gelingt, in den Texten Angelegtes zur Sprache zu bringen, es zu erschließen.» (14).

Um diese «medialen Prozesse» aufzuspüren, leitet Lutz ausführlich in seine Fragestellung ein («Annäherung an den Gegenstand», 13–57) und nimmt hier schon Texte näher in den Blick, um sein Vorgehen zu exemplifizieren: Briefe des Petrus Damiani an seinen Neffen Marinus und an die Gräfin Blanca, der *Dialogus* Peters von Blois sowie zwei Predigten Bonaventuras. Bereits an dieser Stelle wird deutlich, wie die Erschließung des in den Texten angelegten Wissens funktionieren kann und wie die Texte auch in «informativ-disputative Disputationen» (52) hineinwirken können.

Was die Einleitung kursorisch vorführt, wird für die untersuchten Texte der drei Hauptkapitel (Baudri de Bourgueil, Carmen 134; Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia* sowie die Chronik für Friedrich I. Ottos von Freising und die Chronik für Konrad IV. Rudolfs von Ems; Ulrich von Liechtenstein, Lieder, der *Frauendienst* und das *Frauenbuch*) ausführlich ausbreitet. Die intendierten Adressaten der Texte sind immer höfisch gebildet, und dieser Wissensvorrat wird angesprochen. Dabei geht es stets um eine mehr oder weniger starke Neuausrichtung des Denkens, die mindestens *informatio* im beschriebenen Sinn, immer wieder aber auch *conversio* meint: nicht nur in einem theologischen Verständnis, sondern auch – wie im Fall Ulrichs von Liechtenstein – hin zu einer «gesprächszentrierten höfischen Gesselligkeitskultur» (285).

Eckart Conrad Lutz entwickelt seine Ergebnisse aus einer detaillierten Textarbeit

heraus und zeigt neben einer großen philologischen Genauigkeit profunde Kenntnisse der literarhistorischen Bezüge. Seine Schlussfolgerungen sind plausibel und werden seinem Erkenntnisinteresse gerecht. Er schreibt in einer gut lesbaren und sehr anregenden Form; erkennbar wird, dass seinen Ergebnissen eine langjährige Beschäftigung mit den untersuchten Texten und mit der Fragestellung vorausgeht.

Ein wenig wirken die drei Hauptkapitel wie drei umfangreiche Einzelstudien, die in diesem Buch zusammengestellt werden. Schmerzlich vermisst habe ich ein zusammenfassendes Kapitel, das die Ergebnisse noch einmal gegenüberstellt und Entwicklungen und Kontinuitäten, Abbrüche und Analogien darstellt. Fragen, die hier noch einmal hätten pointiert beantwortet werden können, werden in der Einleitung zu Genüge aufgeworfen. So muss die Einleitung quasi als eine vorgezogene Zusammenführung fungieren, doch die Ergebnisse zu den ausführlich betrachteten Texten bleiben etwas isoliert stehen.

Gut erschlossen wird die Untersuchung durch ein gemeinsames Personen-, Orts-, Werke- und Begriffsregister sowie durch etliche darauf folgende Abbildungen anschaulich illustriert.

Hildrizhausen

Carsten Kottmann

Klaus Herbers/Florian Schuller (Hg.), *Europa im 15. Jahrhundert. Herbst des Mittelalters – Frühling der Neuzeit?*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2012, 255 S., Abb.

Der anzuzeigende Sammelband geht auf eine von der Katholischen Akademie in Bayern im Frühjahr 2011 abgehaltene Historische Woche zurück. Die Akademie versteht sich laut der eigenen Webseite als «Forum der offenen Auseinandersetzungen mit grundlegenden Fragen der Zeit auf der Basis des christlichen Glaubens» und richtet sich offenbar an ein aufgeschlossenes

Nichtspezialistenpublikum. Dies ist auch in der vorliegenden Publikation zu spüren, bei der es sich um ein «Lesebuch» im besten Sinn des Wortes handelt. Der Fachhistoriker dürfte darin kaum auf Neues zu «seinem» Interessengebiet stossen, der interessierte Laie hingegen findet eine Fülle an verlässlichen Informationen, die zu handlichen, gut lesbaren Überblicksdarstellungen gebündelt werden. Für die Güte bürgen die durchwegs namhaften Autoren. Die Beiträge, vierzehn an der Zahl, sind ebenso viele Mosaiksteine, die zusammengesetzt eine Annäherung an das titelgebende 15. Jahrhundert bilden. Selbiges gilt gemeinhin als Schnittstelle zwischen dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit und damit als besonders aufschlussreicher Zeitabschnitt.

Diesen Schwellencharakter spricht der Untertitel des Bandes an, der selbstverständlich auf Johan Huizingas oft wieder aufgelegten kulturgeschichtlichen Klassiker «Herbst des Mittelalters» (1919) anspielt. Den direkten Dialog mit Huizinga sucht dabei allerdings nur Hermann Kamp in «Kultur und Politik am Hof der Herzöge von Burgund» (71–90). Huizingas Geschichtsverständnis habe diesen dazu verleitet, «die in dieser oder jener Hinsicht als mittelalterlich erkannte Kultur Burgunds als durch und durch mittelalterlich zu beschreiben». Entsprechend habe er alles abgewertet, «was diesem Bild nicht entsprach» (72). Dem setzt Kamp eine andere Vorstellung entgegen: Man dürfe «in der am Hof von Burgund betriebenen Prachtentfaltung nicht nur den matten Abgesang einer überkommenen Kultur sehen, sondern ebenso den durchaus erfolgreichen Versuch, das Haus Burgund im politischen Mächtespiel der Zeit zu etablieren». Diese kulturellen Praktiken seien «Teil einer politischen Kultur» gewesen, «die für die entstehende höfische Gesellschaft im frühneuzeitlichen Europa bestimmend wurde» (90).

Der Übergangscharakter des thematisierten Jahrhunderts kommt natürlich auch in anderen Beiträgen zur Sprache, so in

Heribert Müllers Überblick über die Konzile von Konstanz und Basel «am Vorabend der Reformation» (22–36). Der Verfasser hält dabei fest, die Versuche, die Reformation allein aus dem «Scheitern des konziliaren Reformexperiments» erklären zu wollen, würden zu kurz greifen, «wenn man nicht jenen letztlich unvorhersehbaren, systembrechenden Innovationsschub als entscheidend betrachtet, der aus der Kraft reformatorischer Persönlichkeiten, allen voran Martin Luthers, resultierte» (36). Diese «Kraft» kontrastiert mit Heike Johanna Mieraus Ausführungen zum Renaissance-Papsttum (37–54), das für seine Träger eine Last darstellte, sowohl als symbolisches Konstrukt – dem damaligen Amtsverständnis entsprechend, habe der Papst «Belastungen gerade wegen der göttlichen Gnade in Kauf nehmen [...] müssen» (54) – als auch als konkret physische Beschwerde.

In seinem philosophiegeschichtlichen Exkurs geht Eckhard Keßler der Geburt des neuzeitlichen Denkens nach (55–70), wobei er den Humanismus des 15. Jahrhunderts «nicht nur [als] eine rückwärts gewandte Bildungsbewegung, als die er traditionell verstanden wird», bewertet, sondern auch als einen «zukunftsweisenden Anstoß, der dem neuzeitlichen Denken den Weg bereiten konnte» (55). In die Zukunft weisen auch Franz Irsiglers Anmerkungen zum Buchdruck mit beweglichen Lettern (122–135), der sich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts «explosionsartig [...] über fast alle Länder Europas ausbreitete» (132).

Parallel zu den bisher genannten religiösen und kulturellen Umwälzungen zeichneten sich im 15. Jahrhundert auch weitreichende politische Entwicklungen ab, so der von Stephan Flemming skizzierte Aufstieg Polens bei gleichzeitigem Niedergang des Deutschen Ordensstaates (161–182), das Erstarken der nationalen Königtümer in Frankreich und England, das Martin Clauss als eines der Ergebnisse des Hundertjährigen Kriegs ausmacht (183–

203), die von Karl Vocelka angesprochene Europäisierung der habsburgischen Hausmachtspolitik an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert (204–212) oder die von Klaus Herbers in Erinnerung gerufene europäische Expansion, die mit den Fahrten der Portugiesen um die Südspitze Afrikas und der Atlantiküberquerung durch Christoph Kolumbus einsetzte (223–240). Eher das Ende als den Beginn einer Epoche beschreibt hingegen Günter Prinzing mit dem Untergang des Byzantinischen Reichs (213–222).

Der reichhaltige Band wird komplettiert durch Beiträge von Heribert Müller zum grossen abendländischen Schisma (10–21), Gudrun Gleba zur Struktur des Reichs (91–104), Franz Irsigler zu den sozialen Randgruppen im 15. Jahrhundert (105–121) und Winfried Eberhard zur hussitischen Revolution (136–160). Ein Register fehlt.

Solothurn

Georg Modestin

Donald Weinstein, *Savonarola. The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, New Haven & London, Yale University Press, 2011, 379 S., Abb.

Zu besprechen ist ein Buch, das sich sehr spannend liest, obwohl – oder gerade weil – es chronologisch vorgeht und praktisch von Tag zu Tag erzählt, und obwohl man den Ausgang im Voraus weiss: die Hinrichtung des Dominikaners Girolamo Savonarola und zweier seiner Mitbrüder, Domenico da Pescia und Silvestro Maruffi, am 23. Mai 1498 auf der Piazza della Signoria in Florenz. Zunächst einmal ist das, was uns heute als religiöser Fanatismus erscheint, eine Reaktion auf Humanismus und Renaissance, die südlich der Alpen bekanntlich viel früher einsetzen als nördlich. Dabei hatte auch Girolamo Savonarola, der 1452 als drittes von sieben Kindern des Niccolò Savonarola und der Elena Bonaccosi in Padua geboren wurde, eine huma-

nistische Bildung bekommen, die er jedoch später ablehnte. Im Jahr 1475 trat er gegen den Willen seiner Familie in den Dominikanerorden ein. Hier machte er rasch Karriere und wurde 1482 als Novizenmeister nach San Marco in Florenz geschickt. San Marco war 1436 von den Medici gegründet worden und gehörte von Anfang an der Observanz an, im Unterschied zur älteren Niederlassung von Santa Maria Novella in der gleichen Stadt. In San Marco entwickelte Savonarola sich zu einem bekannten und gern gehörten, wenn auch alles andere als gefälligen Prediger, und man weiss fast von Tag zu Tag, was er gepredigt hat; es gelingt dem Autor der vorliegenden Biografie auch, die oft zunächst abstrakt anmutenden Predigtinhalte in ihren Kontext zu stellen und zum Sprechen zu bringen. Berühmt wurde Savonarola allerdings erst, als er sich von der scholastischen Predigt löste und seine Busspredigten immer mehr mit apokalyptischen Elementen sowie eigenen Visionen und Prophezeiungen ausstattete.

Nach drei Jahren Abwesenheit kehrte Savonarola 1490 nach Florenz zurück, möglicherweise auf Wunsch von Lorenzo von Medici, der einen Prediger brauchte, der die Verderbnis der römischen Kurie anprangerte und die ins Stocken geratene Reform von San Marco vorantreiben würde. Savonarolas Predigten gefielen Lorenzo und seinen humanistischen Zirkeln nicht immer, aber sie liessen ihn gewähren. Als er 1491 zum Prior von San Marco gewählt wurde, weigerte er sich, Lorenzo den gewohnten Höflichkeitsbesuch abzustatten. Unter seiner Leitung schnellte die Zahl von rund 70 Mönchen rasch auf rund 200, und dabei konnte der neue Prior es sich noch erlauben, Postulanten abzuweisen; seine Präferenz lag bei den Gebildeten. In dieser Zeit wurden die beiden Brüder, die später mit ihm hingerichtet werden sollten, zu seinen Gehilfen. Seit 1492 predigte Savonarola in der Fasten- und Adventszeit in der Kathedrale von Florenz, dem Dom. Im gleichen Jahr starb

Lorenzo von Medici, und rief der Herzog von Mailand, Ludovico Sforza, die Franzosen nach Italien. Savonarola nahm San Marco aus der Kongregation der lombardischen observanten Dominikanerkonvente heraus und gründete zwei Jahre später eine eigene toskanische Kongregation. 1493 wurde seine Amtszeit als Prior über die üblichen zwei Jahre hinaus verlängert. Im Jahr 1494 fiel Karl VIII. von Frankreich in Italien ein. Piero von Medici, der erst 22jährige Sohn von Lorenzo, der ungeschickt mit dem französischen König verhandelte, musste Florenz schliesslich verlassen. Die Stadt schickte selber eine Gesandtschaft zu Karl VIII., an ihrer Spitze Savonarola, der im französischen König die lang ersehnte «Geissel Gottes» sah. Aber auch die Florenz untergebene Stadt Pisa, der Zugang der Florentiner zum Meer, benutzte die Gelegenheit, gegen Florenz zu rebellieren. Savonarola musste wohl oder übel an der Revolte gegen die Medici teilnehmen, obwohl diese die Gründer und Wohltäter seines Konvents waren.

Am 17. November 1494 zog der französische König in Florenz ein und wurde als Befreier von Florenz und ganz Italiens begrüsst. Es kam zu einem zweijährigen Bündnis mit Frankreich, das Florenz auch einiges kostete; dafür sollte Pisa wieder unter seine Herrschaft kommen. Ende November zog der König wieder ab, und Savonarola predigte zu den befreiten Florentinern. Die von den Medici geschaffenen Räte der 70 und der 100 wurden wieder abgeschafft; bestehen blieben die Räte des Volks und der Gemeinde. Auf Savonarolas Betreiben wurde, nach dem Vorbild der Republik Venedig, ein Grosser Rat eingerichtet, der für die Gesetzgebung und die Wahlen zuständig war. Die Signoria, bestehend aus 8 Prioren und dem Gonfaloniere des Gerichts, erhielt weitreichende gerichtliche Befugnisse. Savonarola kämpfte aber auch für ein Appellationsrecht von Todesurteilen und eine allgemeine Amnestie, Postulate, mit denen er schliesslich im März 1495 durchdrang. Er stand auf der

Höhe seiner Macht, aber es meldeten sich auch schon erste Gegner, zum Beispiel der Franziskaner Domenico da Ponzio, der fand, ein Geistlicher solle sich nicht so weit in die Politik einmischen. Dies traf Savonarola an einem empfindlichen Punkt, war er sich doch selber nicht sicher, ob seine Visionen und Prophezeiungen tatsächlich von Gott stammten.

Am 14. Januar 1495 wurde der erste Grosse Rat gewählt, aber da er mehr als 3'600 Mitglieder umfasste, konnte er nirgends zusammentreten, sondern musste in drei Teilen von 1'200 Mitgliedern tagen, jede Sektion sechs Monate. Für diesen Grossen Rat wurde in der Signoria (Palazzo vecchio) eigens ein Saal in Auftrag gegeben, der im August 1495 vor seiner Vollendung stand. Im April des gleichen Jahres schuf Papst Alexander VI. (1492–1503) eine hl. Liga der wichtigeren italienischen Staaten, um die Franzosen aus Italien zu vertreiben. Damit geriet Florenz, das mit dem französischen König verbündet war, unter immer stärkeren Druck. Dieser erschien zwar vorübergehend in Italien, weigerte sich aber, die ihm von Savonarola zugedachte Rolle als Befreier und vor allem als «Gottes Geissel» zu spielen. Diese Rolle gefiel auch dem Papst nicht, so dass er Savonarola nach Rom zitierte. Dieser entschuldigte sich mit schlechter Gesundheit und liess dem Papst stattdessen sein Buch über seine *Revelationes* zukommen, das am 18. August 1495 in Italienisch und Latein erschien. Dieses überzeugte den Papst davon, dass Savonarola nicht nur politisch schädlich, sondern ausserdem ein gefährlicher Häretiker war. Er setzte ein Gericht ein und verhängte über den Dominikanerbruder ein Predigtverbot, das dieser sogleich übertrat. Florenz spaltete sich in Anhänger und Gegner Savonarolas, wobei die Gegner vorläufig noch in der Minderheit waren. Im Jahr 1495 unternahm Savonarola auch eine Reform der männlichen Jugend, die nicht selten in Jugendbanden organisiert war; diese wurden nun in Bruderschaften (fan-

ciulli) umgewandelt. Ebenso sollten die Frauen reformiert und mit strengen Kleidervorschriften diszipliniert werden. Diese Reformen kamen aber im Grossen Rat nicht durch, weil man nach aussen nicht den Anschein geben wollte, Florenz werde von einem «Bruder» (frate) regiert. Während die Mehrheit der Bürger Savonarola noch als Heiligen ansah, standen der Klerus und insbesondere die übrigen Bettelorden ihm immer kritischer gegenüber, nicht zuletzt auch, weil sie sich auf der Seite des Papsts wussten. Dieser löste Ende 1496 die dominikanische Kongregation der Reformklöster auf und schlug sie einer neugeschaffenen toskanisch-römischen Kongregation zu, was Savonarolas Stellung erheblich schwächte.

Zu Beginn des Jahres 1497 wurde Francesco Valori, ein Führer der Savonarola-Partei, der sogenannten «frateschi», zum Gonfaloniere gewählt (allerdings nur für die Monate Januar und Februar). Er peitschte Savonarolas Reformprogramm durch den Grossen Rat und brachte dessen geistliche Gegner zum Schweigen. Sowohl an Fastnacht 1497 als auch Fastnacht 1498 wurden alle «Eitelkeiten» der Stadt, darunter auch Bücher, in grossen Feuern verbrannt. Anfang März 1497 traf die Hiobsbotschaft ein, dass Karl VIII. mit der hl. Liga Frieden geschlossen und damit Florenz im Stich gelassen hatte. Am 12. Mai 1497 wurde Savonarola durch den Papst exkommuniziert. Im August wurde eine Verschwörung entdeckt, die zum Ziel hatte, Piero von Medici wieder an die Macht zu rufen; man machte fünf Schuldige aus, die enthauptet wurden. Savonarola zog sich für eine Weile nach San Marco zurück, aber ab Februar 1498 predigte er auch wieder öffentlich. Er predigte über das Buch Exodus und verglich dabei den Papst mit dem Pharao; auch nannte er ihn einen Atheisten und wollte ein allgemeines Konzil einberufen, was nach dem Scheitern des Konzils von Basel (1431–1447) eine massive Drohung war. Der Papst seinerseits drohte, alle Florentiner Kaufleute

in Rom zu verhaften und ihr Eigentum zu beschlagnahmen. Dies führte dazu, dass man dem Bruder in Florenz das Predigen verbieten musste; am 18. März 1498 hielt er seine letzte Predigt.

Den endgültigen Sturz Savonarolas führte herbei, dass am 25. März 1498 der Franziskaner Francesco di Puglia die Kontroverse über Savonarolas Exkommunikation mit einem Gottesgericht beenden wollte. Er wollte selber durchs Feuer schreiten, im Wissen, dass er nicht überleben würde; falls sein Gegner überlebte, sollte die Exkommunikation null und nichtig sein. Zu seiner Enttäuschung bot sich sogleich Domenico da Pescia an, für Savonarola durch das Feuer zu gehen, und dieser hinderte ihn nicht daran. Das Gottesurteil war auf den 7. April 1498 auf der Piazza della Signoria angesetzt, kam aber letztlich nicht zustande, weil Savonarola darauf bestand, dass sein Kandidat eine Hostie ins Feuer mitnehmen durfte, was, wenn diese verbrannt worden wäre, ein klarer Hostienfrevl bedeutet hätte. In der Folge kam es zu einem Anschlag auf San Marco, und Francesco Valori wurde ermordet. Schliesslich einigten sich Florenz und Rom darauf, dass der päpstliche Inquisitionsprozess gegen Savonarola und seine beiden Mitbrüder in Florenz stattfinden sollte.

Ein erster Prozess gegen Savonarola fand vom 10. bis 19. April 1498 statt, ein zweiter vom 21. bis 25. April und ein dritter vom 19. bis 23. Mai 1498, Tag der Hinrichtung. Dabei wurde auch die Folter angewandt, vor der Savonarola bis zum dritten Prozess (verständlicherweise) eine panische Angst entwickelte. Nach der Hinrichtung wurde sorgsam darauf geachtet, dass keine Reliquien irgendwelcher Art übrigblieben und die Asche der drei Brüder deshalb in den Arno geworfen. Nichtsdestoweniger wurden Savonarolas Werke in den nächsten Jahrhunderten immer wieder gedruckt, weniger in Florenz als in Venedig, vor allem die Auslegungen der Psalmen 51/50 und 31/30, die er im Gefängnis

geschrieben hatte, aber auch sein *Handbuch für Beichtväter*, das sich durch einen menschlichen und gemäßigten Ton auszeichnet. Dieses gefiel Martin Luther so gut, dass er Savonarola zu einem Vorläufer der Reformation erklärte. Auf der katholischen Seite wurde Savonarola zu einem Heiligen der Gegenreformation gemacht, doch verhinderten die 1512 nach Florenz zurückgekehrten Medici eine Heiligsprechung. Zu Savonarolas fünfhundertstem Geburtstag 1952 erschien eine erste Biografie, diejenige von Roberto Ridolfi, und es wurde beschlossen, Savonarolas Werke in einer national-italienischen Edition, finanziert von Florenz und Italien, herauszugeben. Das Generalkapitel der Dominikaner beschloss seinerseits 1955, Savonarolas Leben und Werk im Hinblick auf eine Seligsprechung zu prüfen, ein Ziel, das noch 1983 und 1995 bekräftigt wurde.

Das einzige, was man dem Autor dieses

Buches vorwerfen kann, ist, dass er seine Quellen zuwenig einführt und charakterisiert. So wird der Chronist Piero di Marco Parenti, aus dessen *Storia fiorentina* Weinstein häufig schöpft (auch sehr treffende Kapitelsüberschriften), nirgends vorgestellt. Quellenkritisch wird Weinstein erst gegenüber den Akten der drei Inquisitionsprozesse, die Savonarola kurz vor seinem Tod gemacht wurden. Auch erfährt man nicht, ob es auch Prozessakten für Savonarolas mit ihm zusammen hingerichtete Mitbrüder gibt. Aber sonst verdient das Buch eigentlich nur Lob, und dies umso mehr, als es keine leichte Sache ist, in das komplizierte florentinische Verfassungssystem der Mediceischen Zeit einzuführen und den Gottesstaat zu schildern, den Savonarola in Florenz errichten wollte.

Freiburg i. Ue.

Kathrin Utz Tremp

*Zur Religions- und Kirchengeschichte der frühen Neuzeit:
Konfessionelle Differenz, Kirche und Staat, Kommunikationslandschaften*

Volker Reinhardt, *Im Schatten von St. Peter. Die Geschichte des barocken Rom*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, 270 S.

Dieses Buch ist zweierlei: einerseits eine ebenso unterhaltsame wie lehrreiche Darstellung der soziopolitischen Geschichte Roms im 17. Jahrhundert, andererseits eine Leistungsschau der jüngeren Forschung zur Geschichte des frühneuzeitlichen Kirchenstaats, und zwar vor allem der deutschsprachigen. Der Autor schöpft zum einen aus seinen eigenen Forschungen zu Finanzgeschichte, Nepotismus, Adel und Statuskonkurrenz sowie der Lebensmittelversorgung der Ewigen Stadt, zum anderen greift er auf viele neue Forschungen zurück, die in einer instruktiven Auswahlbi-

bliographie am Ende des Buches aufgeführt werden. Das Kapitel zu Konklaven bezieht sich beispielsweise stark auf die 2010 erschienene wegweisende Studie von Günther Wassilowsky. Natürlich verwertet der Verfasser auch die Werke von Wolfgang Reinhard und seiner Schule, greift auf die Ergebnisse des «Requiem»-Projekts zu frühneuzeitlichen Kardinalsgrabmalen zurück, baut die jüngere Inquisitionsforschung ein und kann sich schließlich auch auf Arbeiten aus dem Kreis seiner eigenen Mitarbeiter beziehen. Auch die jüngere italienische Forschung zur Geschichte des Kirchenstaats rezipiert der Verfasser. Das bedeutet auch: der Band schöpft aus unterschiedlichen Disziplinen, namentlich der Geschichte, der Theologie und der Kunstgeschichte.

Volker Reinhardt hat ein Buch geschrieben, das auf hohem fachlichem Niveau einen breiteren Leserkreis anspricht. Es geht ihm darum, eine gut lesbare Synthese aus der aktuellen Literatur zu erstellen. Dieses Unterfangen, das sei bereits an dieser Stelle festgehalten, ist vollauf gelungen. Der Verfasser betrachtet das 17. Jahrhundert als den Zeitraum, in dem das Erscheinungsbild der Stadt neu geprägt wurde und in dem sich Mentalitäten bzw., wie der Autor es formuliert, eine Lebensordnung herausbildete, die bis in die Gegenwart wirkt. Das Buch möchte folglich Denk- und Handlungsmuster, die für die italienische Gesellschaft und ihr Verhältnis zum Staat typisch sind und vom Leser nördlich der Alpen mitunter als befremdlich wahrgenommen werden, am Beispiel des barocken Rom historisch erklären. Der Autor sieht zwischen dem 17. Jahrhundert und der Gegenwart starke Kontinuitätslinien. Das gilt vor allem für die normativen Widersprüche, die sich in der römischen Gesellschaft im 17. Jahrhundert zuspitzten. Indem die Päpste die Stadt Rom «zum Spiegel ihres Amts und ihres Ranges» gestalteten, machten sie sie zur «Pionierstadt in Sachen Medien und Propaganda» (9). Dieser inszenierte Glanz jedoch war geborgt: Rom und der Kirchenstaat lebten permanent über ihre Verhältnisse. Und dies gilt nicht nur für die großen architektonischen Projekte der Pontifices und den Statuskonsum des Adels, sondern auch für die städtische Sozialpolitik, deren Kernanliegen der Erhalt stabiler Brotpreise war. Die Stadt am Tiber war eine Bühne extremer Gegensätze zwischen Schein und Sein. Dabei hat der Verfasser offenkundig einige Freude daran, dem Leser zunächst eine ihm eher fremde Welt zu schildern, um dann die römische Selbsttäuschung in Bezug zur Gegenwart – und zwar keineswegs nur der Italiens – zu stellen. In Rom, so eine Grundaussage des Buches, lassen sich Normenkonflikte und normative Widersprüche besonders gut studieren, weil sie dort sichtbarer als andernorts sind – es

handelt sich gleichwohl um Konflikte, welche die soziopolitische Kultur Europas insgesamt und damit durchaus auch die Lebenswelt des deutschsprachigen Lesers betreffen.

Das Buch bietet keine chronologische Erzählung, sondern ist thematisch gegliedert. Der Autor steigt in die Welt des barocken Rom ein, indem er die Normenkonflikte und Spannungen in den Konkla-ven schildert. Anschließend fragt er danach, wie der Papst im Kirchenstaat und in seiner Hauptstadt geherrscht hat, schildert das Verhältnis der verschiedenen sozialen Gruppen der Stadt zu ihrem Landesherrn und erläutert die Folgen der personalen Diskontinuität von Herrschaft in der wohl konsequentesten Wahlmonarchie Europas. Eindringlich wird daraufhin die Bedeutung sozialer Normen am Tiber beschrieben, sei es im päpstlichen Nepotismus, in Ehrkonflikten, ja selbst bei Heiligsprechungen: «Kanonisationen waren eine Sache der Lebenden und ihrer Interessen» (88). Ausführlich beschrieben wird die römische Grabmalkultur und damit der Versuch von Päpsten, kurialen Geistlichen und Adligen, publikumswirksame Selbstverewigung zu betreiben. Dass dabei theologische Normen, und mochten sie auch noch so explizit ausformuliert sein, nicht gegen diese soziale Praxis ankamen, ist ein weiterer der für die Ewige Stadt typischen Normwidersprüche, die sich wie ein roter Faden durch das Buch ziehen. Einen gewissen Höhepunkt des Werkes stellt das Kapitel über die Versorgung der Stadt mit den elementaren Grundnahrungsmitteln Brot und Wasser dar, und es ist sehr einleuchtend, dass diesem Abschnitt das Kapitel über Proteste und Rebellionen folgt, die zu verhindern ja Ziel der Brotpreispolitik war.

Im letzten Drittel des Buchs wandelt sich die Erzählperspektive. Reinhardt schildert in diesem Teil Brüche in der Lebensordnung und Konflikte, die vor allem in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts immer weniger überspielt werden konnten. Geschildert werden die zunehmend grund-

sätzlicher argumentierende Nepotismuskritik der Reformfaktion der *zelanti*, das Wirken der römischen Inquisition und der mitunter ruinöse Konkurrenzkampf zwischen Nepotendynastien und altem Adel. Der Maßstab, was als Selbstdarstellung des eigenen Standes angemessen war und die Vorstellung, wo die Grenze zur sündhaften Verschwendung lag, wandelten sich nicht zuletzt im Angesicht der Wirtschaftskrisen in der Jahrhundertmitte. Auf lange Sicht wurde damit den Reformpontifikaten des letzten Jahrhundertviertels der Weg gebahnt, die den Nepotismus gewissermaßen deckelten, die Staatsschulden reduzierten und die Kunstpolitik moralisierten. Doch in der Welt des 18. Jahrhunderts, so der Ausblick am Schluss des Buches, wurden Kirchenstaat und Kurie zunehmend zum Gegensystem, zu einem anachronistischen Überbleibsel, in dem die meisten Reformanstrengungen versandeten. Damit, so das Fazit des Verfassers, blieben die «barocke» Mentalität und Sozialordnung in Rom auf lange Sicht erhalten.

Das römische Panorama, das Reinhardt vor dem Leser entfaltet, zeigt, wie publikumsfreundlich kulturgeschichtliche Forschung sein kann, wenn sie sich des angestrengt szientistischen Jargons enthält. Reinhardt hat ein Buch geschrieben, dem man viele Leser wünscht und das auch dem kulturell interessierten Romreisenden dienlich sein dürfte. Mitunter erscheinen allerdings die Aktualitätsbezüge des Verfassers sehr angestrengt. Das betrifft zum Beispiel den Vergleich der frühneuzeitlichen Vermittler päpstlicher Patronage mit Event-Managern des 21. Jahrhunderts – hier werden doch eher falsche Assoziationen geweckt. Den Wert des Buches schmälert dieser kleine Einwand nicht – man wünscht sich mehr Bücher dieser Art, die vom Forschungsstand her up to date sind und den Nutzen historischer Forschung, gerade auch der Kulturgeschichte, in die Gesellschaft tragen.

Rostock

Hillard von Thiessen

Bertrand Forclaz (Hg.), *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVIe–XVIIIe siècles)*, Neuchâtel, Éditions Alphil, 2013, 410 S.

Nicht alle Lebensbereiche der Frühen Neuzeit waren konfessionell, aber alle konnten es werden. Mit dieser Vielfalt der religiösen Differenzen beschäftigt sich der von Bertrand Forclaz 2013 herausgegebene Band *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVIe–XVIIIe siècles)*. Die 16 Beiträge mit der Einführung von Willem Frijhoff und der Schlussbetrachtung von Olivier Christin, entstammen einer im Oktober 2010 an der Universität Neuchâtel abgehaltenen Konferenz. Forscher aus mehreren Ländern Europas befassen sich in dem Band mit den Konfessionen im Alten Reich, Frankreich, der Eidgenossenschaft, den Niederlanden und dem Mittelmeerraum.

Willem Frijhoff fordert in der Einführung einen neuen und besonders den gemeinen Mann berücksichtigenden Blick auf die vormoderne Religionsgeschichte. Ein sozial- und kulturgeschichtlicher Ansatz müsse «embrasser la confessionnalisation ou la déconfessionnalisation dans leur marche concrète sans être la victime du caractère normatif de ces paradigmes» (41). Dieses Versprechen wird das Buch in vier Kapiteln einlösen.

Der erste Teil befasst sich mit der Konstruktion und der Regulierung religiöser Differenzen. Karine Crousaz untersucht die Chronik des altgläubigen Guillaume de Pierrefleur. Dieser beschreibt die Auseinandersetzung und seine Wahrnehmung einer zunehmend evangelischen Religionskultur in der eidgenössischen Stadt Orbe. Fabrice Flückiger studiert die frühreformatorischen Disputationen in der Alten Eidgenossenschaft als eine der ersten Erfahrungsformen religiöser Differenz. Die Reformatoren sind dafür besser gerüstet als die Altgläubigen. Es zeigt sich, dass Disputationen eher abgrenzen, die theologischen Fronten begradigen und legitimieren, an-

statt zu einer allgemein akzeptierten Entscheidung zu führen. Mit dem Umgang bereits vorhandener religiöser Differenz zwischen den verschiedenen Herrschaftsebenen in der Grafschaft Neuchâtel befasst sich Lionel Bartolini. Er zeigt die zum Vorteil lokaler Institution neujustierte Politik- und Religionskompetenz zwischen den altgläubigen, aber fernen Landesherren und den meist evangelischen politischen Kräften vor Ort. Christophe Duhamelle untersucht die Abschaffung einer konfessionellen Grenze, die aber gleichzeitig neue Grenzen schuf. Es geht um die Kalenderreform im Reich im Jahr 1700, als die Protestanten ihren bis dahin behaltene julianischen dem gregorianischen Kalender des Papstes von 1583 angleichen. Von einer völligen Entkonfessionalisierung der Frage kann allerdings keine Rede sein. Vielmehr entstehen neue Distinktionen, etwa die Beibehaltung zweier Spalten in den gedruckten Kalendern und die empfundene Wissenschaftsdominanz der Protestanten.

Der zweite Teil beinhaltet die Beiträge zu den konkreten Differenzerfahrungen. Mathilde Monge betrachtet die Koexistenz und politisch-ökonomische Implementierung der zeitweilig acht Konfessionskirchen in Köln (1550–1615). Den Gläubigen attestiert Monge «une pluralité de systèmes de valeurs, mobilisés en fonction du rôle que l'individu ou l'institution endosse au moment de la production de la source» (119). Françoise Moreil untersucht die Koexistenz im Fürstentum Orange. Dort entwickelte sich seit dem späten 16. Jahrhundert ein Institutionen und religiöse Praxis umfassendes paritätisches System. Findelkinder wurden so abwechselnd mal katholisch, mal reformiert getauft. Andreas Nijenhuis untersucht die konfessionellen Kongruenz- und Differenzerfahrungen, die der Pariser Kanoniker Claude Joly bei seiner Reise in die Vereinigten Provinzen (1646) machte. Dabei begegnete Joly bedeutenden Intellektuellen mit verschiedenen konfessionellen Zugehörigkeiten. Die-

se wurden bei den Treffen allerdings gar nicht manifestiert, da sich die Gesprächspartner auf nicht-konfessionelle Themenfelder beschränkten. Laurent Jalabert untersucht statistische Korrelationen zwischen sozialen, politischen und ökonomischen Positionen und religiösen Zugehörigkeiten in der multikonfessionellen Grafschaft Saarwerden im 18. Jahrhundert.

Teil drei befasst sich mit der Überschreitung konfessioneller Grenzen. Bertrand Forclaz präsentiert das Stift Basel, mit seinen vielen politischen und konfessionellen Grenzen, während des Dreissigjährigen Kriegs. Forclaz stellt fest, dass durch Propaganda oder militärisch-politische Orientierung einerseits Polarisierungen stattfanden. Auf der anderen Seite zeigen sich vor allem in den Grenzübereinstimmungen «des identités et des appartenances supraconfessionnelles et transfrontalières» (219). Entsprechende Solidaritäten und Beziehungen zeigten und verstärkten sich etwa durch die katholischen Flüchtlinge in reformierten Gebieten. Michèle Robert befasst sich wiederum mit der Region Neuchâtel, genauer gesagt mit der Herrschaft Valangin. Sie zeigt nicht nur die Komplexität der dortigen Konsistorialstrukturen, sondern untersucht anhand von verschiedenen alten Praktiken, die vom Konsistorium verfolgt wurden, die Fortdauer nicht-evangelischer Kulturformen noch Jahrzehnte nach Einführung der Reformation. Kirstin Bentley beschäftigt sich im einzigen englischsprachigen Beitrag mit den Memoiren der Berner *femme fatale* Catherine Perregaux-von Wattenwyl (1645–1714). Obwohl diese in ihrem Leben häufig und in verschiedenen Kontexten eng mit Katholiken in Kontakt war, konvertierte sie nie. Sie und viele andere Menschen der Vormoderne «created their confessional identity, using boundaries to position themselves in society» (273). Norbert Furrer liefert eine Prosopographie der katholischen Subskribenten der protestantischen Schweizer-Geschichte von Gottlieb Emanuel von Haller im Jahr 1785.

In Teil fünf geht es speziell um die Differenzenerfahrungen von Geistlichen. Philippe Martin rekonstruiert die Reise des lothringischen Benediktinermönchs Loup-vent nach Jerusalem 1531. Nachdem sich die religiöse Differenz in Bezug auf die deutschen Lutheraner verstärkt habe und bis zur Reise über das Mittelmeer auch die Deutung der Muslime negativ war, veränderte sich dieser Blick im «Heiligen Land» in Bezug auf den Islam und die orthodoxen Christen. Erneut steht Neuchâtel im Beitrag von Jean-Daniel Morerod im Fokus, genauer gesagt Verrières, eine politisch-konfessionell mit der Franche-Comté geteilte Grenzstadt. Dort kooperierten bei einem Hexenprozess 1540 die örtlichen Kleriker und kommunalen Würdenträger von beiden Seiten. Die Grenze wird dabei nicht zum Trennsondern zum Kontaktpunkt. Marco Jorio untersucht in einem theologiegeschichtlichen Beitrag den Basler Weihbischof Thomas Henrici (1597–1660) und dessen mutmasslichen inneren Widerspruch zwischen gegenreformatorischer Politik und irenischer Publizistik. Vor den zusammenfassenden Worten von Olivier Christin befasst sich schliesslich Pierre-Olivier Léchoy mit dem konfessionellen Geschichtsbild des Pfälzer Theologen Heinrich Alting (1583–1644).

In dem gelungenen Band gehen die Autoren mit Fingerspitzengefühl und grosser methodischer Genauigkeit an das Thema heran. Wie andere jüngere Forschungen, widerlegen sie vielfach die alte Konfessionalisierungs-Chronologie, indem sie die Produktion und Aktualisierung religiöser Differenzen auch im frühen 16. und im 18. Jahrhundert entdecken. Überhaupt fällt auf, dass der Begriff «Konfession» seltener verwendet wird. Tatsächlich umreisst der Begriff «religiöse Differenzen» die unterschiedlichen Spielarten und Auseinandersetzungen der frühneuzeitlichen Religionskulturen besser. Die fraktalen Staatsgefüge erhalten ebenso einen angemessenen Raum wie die sonst oft – vor allem in

der frühen Reformation – unterschlagenen altgläubigen Kulturen. Religiöse Differenzen, Zugehörigkeiten und deren Überschreitungen werden in der sozialen Interaktion gesucht. Kurz gesagt: konfessionelle Differenzen sind nicht, sie werden.

Paris

Marc Mudrak

Damien Tricoire, *Mit Gott rechnen. Katholische Reform und politisches Kalkül in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013 (= *Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit*, Bd. 1), 462 S.

«Dieses Buch schreibt eine Religionsgeschichte der Politik. Es behandelt die politischen Konsequenzen der Katholischen Reform in Polen-Litauen, Frankreich und Bayern von circa 1600 bis zur zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.» – Mit diesen deutlichen Worten leitet Damien Tricoire sein Werk ein; mit sorgfältig ausgewählten Begriffen erläutert der Autor die Intention seiner Studie und steckt das Forschungsfeld ab. Das Vorhaben Tricoires ist ambitioniert: Im *Allgemeinen* will er für den Untersuchungszeitraum sowohl eine ergänzende Sicht auf die Ereignisgeschichte der drei erforschten Länder liefern, als auch «generalisierende Aussagen über die Veränderungen des Katholizismus um 1600» machen. Im *Besonderen* soll die Untersuchung einen Beitrag leisten «zu einem besseren Verständnis des Zusammenspiels zwischen Religion und Politik». Dieser hohe Anspruch wird dadurch unterstrichen, dass sich Tricoire explizit von der bisherigen Forschung abgrenzt, die «die Rolle religiöser Vorstellungen» in den politischen Prozessen des frühen 17. Jahrhunderts «meist entweder vernachlässigt oder einseitig betrachtet» haben soll (alles 9). Eine Aussage, die provoziert und damit zum Weiterlesen anregt.

Der Reiz der Studie liegt also bei eben diesem Anspruch, Einflüsse religiöser

Vorstellungen auf die Politik – in dreifacher Hinsicht, d.h. betreffend Inhalte (*policy*), Entscheidungsfindungsprozesse (*politics*) und Institutionen (*polity*) – zu untersuchen. In Anlehnung an die bestehende Forschungsliteratur betont der Autor, dass für das frühe 17. Jahrhundert die religiöse bekanntlich nicht von der politischen Sphäre zu trennen, das konkrete Zusammenspiel beider Bereiche bis dahin aber kaum untersucht worden sei. Als Ausdruck dieses Zusammenspiels und damit als Ausdruck der Katholischen Reform wird konkret das staatliche Marienpatronat ins Zentrum der Untersuchung gerückt, d.h. die Konstruktion politischer Legitimität durch den Glauben des Machthabers an die Herrschaft der heiligen Maria über das eigene Staatswesen. Entscheidend dabei ist, dass gemäß Tricoire die Machthaber Frankreichs, Bayerns und Polen-Litauens tatsächlich daran glaubten und deshalb bei allen politischen Entscheidungen religiöse Handelsmotive mitberücksichtigten respektive dass sie, wie es der Titel suggeriert, in ihren politischen Entscheidungen *mit Gott rechneten*. Normproduktion auf der Grundlage religiöser Motivierung soll also nicht als «Verschleierung tatsächlicher Intention» verstanden, sondern «ernst genommen werden» (127). Der Marienkult hatte demnach nicht nur eine religiöse, sondern auch eine politische Dimension: Die Königtümer wurden unter das Patronat der heiligen Maria gestellt und damit als sakral verstanden. Tricoire nennt es das «religiös-politische Kalkül» der Monarchen. Es war dies ein Herrschaftsmodell, das, so Tricoire, im Wesentlichen auf der *pietas* (im Sinn einer königlichen, staatspolitischen Frömmigkeit) und der *iustitia* (im Sinne von richterlicher Strenge) beruhte (insb. 117–132). Welche unterschiedlichen Konsequenzen das Marienpatronat auf die Staatsentwicklungen in den drei untersuchten Ländern hatte, wird im Verlauf der Studie diskutiert.

Die Studie ist in fünf Teile gegliedert; in den ersten beiden Teilen werden die

Grundlagen zum Verständnis von Tricoires Thesen gelegt: In Kapitel I legt der Autor überzeugend dar, was er unter der Katholischen Reform versteht: Resultat dieser nachtridentinischen Epoche war ein «reformierter Katholizismus», der die Unterscheidung zwischen Weltlichem und Geistlichem zwar durchgesetzt, die beiden Bereiche aber zu einem harmonischen Ganzen geformt hatte, um «die Einheit des Universums zu behaupten» (116). Die (mittelalterlichen) eschatologischen Ängste konnten überwunden werden und auf der Grundlage einer Liebesbotschaft wurde ein Universalismus-Anspruch gehegt, wobei die heilige Maria zugleich als «Himmelskönigin» und als «Staatspatronin» dieser «Liebeshierarchie» vorstand. Daran anknüpfend wird in Kapitel II die Etablierung dieses reformierten Katholizismus auf staatlicher Ebene am Beginn des 17. Jahrhunderts beschrieben, freilich mit Blick auf die drei untersuchten Länder. Dabei werden bereits erste Unterschiede zwischen den Untersuchungsgebieten ausgeleuchtet. Der Herzog von Bayern etwa, Maximilian I., weitete die Liste moralischer Gebote und Verbote immer dann aus, wenn Kriegsgefahr bestand und er eine göttliche Strafe vermeiden wollte (128), während in Polen-Litauen die Obrigkeit «das kultische und sittliche Leben der Untertanen kaum regelte», aber dennoch ein solches auf der Sakralisierung der Monarchie beruhendes Herrschaftsmodell entwickelte (insb. 135–142).

In den darauffolgenden Teilen hält sich Tricoire weiterhin an die Chronologie der Ereignisse, wobei er jeweils eine vergleichende Perspektive einnimmt: In Kapitel III werden die Unterschiede in der Bedeutung des Marienpatronats während des Dreissigjährigen Kriegs zwischen den beiden involvierten Mächten Frankreich und Bayern aufgearbeitet; Kapitel IV untersucht die Entwicklungen in Polen-Litauen im selben Zeitraum, wobei mitunter die aus polnischer Sicht vorübergehend erfolgreichen militärischen Auseinandersetzungen

gen mit der Hohen Pforte die Legitimierung der Monarchie als von Gott erwählt unterstrichen. Auf überzeugende Art hebt Tricoire hervor, dass entgegen bisheriger Annahmen, die beim polnisch-litauischen Staatsverband von einer (entsakralisierten) Adelsrepublik ausgingen, auch hier eine «universalistische politische Kultur zu erkennen» ist, die der Monarchie insbesondere in der politisch durchaus relevanten Vermittlung zwischen Himmel und Erde «eine herausragende Rolle zuschrieb» (284). Im fünften und letzten Kapitel vergleicht Tricoire die Fronde mit den zeitgleichen Entwicklungen in Polen-Litauen; unterschiedlicher hätten sie nicht verlaufen können: Während in Frankreich das Marienpatronat auch über die Krise hinaus seinen staatlich-monarchischen Charakter behielt, auf Ludwig XIV. übertragen wurde und damit eine stabilisierende Wirkung hatte, konnte Johann II. Kasimir (1609–1672), der letzte Wasa-Herrscher, nicht an die Zeit Ladislaus IV. (1595–1648) anknüpfen. Der Anspruch auf Sakralität des Königtums und auf einen religiös-politischen Universalismus konnte nach den politischen Wirren im Innern und nach zahlreichen militärischen Niederlagen u. a. gegen die Schweden und die Moskowiten nicht aufrechterhalten werden, im Gegenteil: Er untergrub den gesellschaftlichen Konsens. Im Gegensatz zu Frankreich wurde also die Katholische Reform in Polen-Litauen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu einem machthemmenden Faktor für das Königtum (388).

Die Arbeit von Tricoire wurde 2011 im Rahmen eines Cotutelle-Verfahrens an der Ludwig-Maximilians-Universität München und an der Université Paris IV-Sorbonne als Dissertation angenommen. Der Autor beeindruckt mit einem äusserst präzisen Sprachgebrauch und einer grossen Sachkenntnis. In methodischen und theoretischen Fragen scheint er sich ebenso gut auszukennen wie in den historiographischen Kontexten Frankreichs, Bayerns und Polen-Litauens. Die argumentative Strin-

genz seiner Thesen lassen ihn nie vom Weg abkommen, den er sich gebahnt hat. Dieser Weg ist aber enger, als es Tricoire dem Leser verkaufen will: Tricoire beteuert zwar, dass das Marienpatronat nur *ein* Ausdruck der Katholischen Reform und dass das religiös-politische Kalkül eine von vielen Komponenten des politischen Kalküls ist; gleichwohl vermittelt er im Verlauf der Studie den Eindruck, die grossen Wendungen der politischen Herrschaftslegitimierung in den erforschten Ländern liessen sich primär mit dem Marienpatronat und mit dessen Verlust an Bindungskraft erklären. Die Ausdifferenzierung der beiden Sphären *Religion* und *Politik* gerade auch in der Herrschaftslegitimation, die unbestrittenermassen auch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts vorschritt, wird ausgeklammert. Dem einleitend formulierten Anspruch, den Einfluss der Religion auf die Politik zu untersuchen, wird zudem einzig vor dem Hintergrund dieser Herrschaftslegitimation und der Umsetzung der Herrschaftsansprüche im kulturellen und normativen Bereich Genüge getan. Der Einfluss der Religion im konkreten, alltäglichen politischen Entscheidungsfindungsprozess etwa im Bereich der Diplomatie bleibt dabei unberücksichtigt. Die jüngsten in diese Richtung angestregten diplomatiegeschichtlichen Forschungen aus dem englischen, holländischen und spanischen Kontext wurden von Tricoire nicht einbezogen; vermutlich aufgrund der Erscheinungsdaten der verschiedenen Publikationen (so etwa José Martínez Millán/Manuel Rivero Rodríguez/Gijs Versteegen [Hg.], *La Corte en Europa: Política y Religión* [Siglos XVI–XVIII, Bd. 1], Madrid 2012; David Onnekink [Hg.], *War and Religion after Westphalia, 1648–1713*, Farnham 2009; David Onnekink/Gijs Rommelse [Hg.], *Ideology and Foreign Policy in Early Modern Europe [1650–1750]*, Farnham 2011).

Insgesamt ist die Studie Tricoires äusserst lesenswert. Der Blick auf die katho-

lische Reform, auf das Zusammenspiel zwischen Politik und Religion und auf die ereignisgeschichtlichen Zusammenhänge in den drei erforschten Ländern wird geschärft. Tricoire hat das geleistet, was man sich vielleicht idealerweise von jeder Dissertation erhofft: Eine These wird formuliert, in die zu kritisierende Forschungsliteratur eingebettet und konsequent verteidigt. Damit ist sie zur Inspirationsquelle für die künftige Forschung geworden.

Freiburg/Schweiz

Andreas Behr

Alexander Koller, *Imperator und Pontifex. Forschungen zum Verhältnis von Kaiserhof und römischer Kurie im Zeitalter der Konfessionalisierung (1555–1648)*, Münster, Aschendorff, 2013, X+494 S.

Die vorliegenden 24 Studien befassen sich mit den Beziehungen zwischen der römischen Kurie und dem Kaiser in den krisenhaften Jahrzehnten zwischen dem Augsburger Religionsfrieden 1555 und dem Ende des Dreissigjährigen Krieges 1648. Im Herbst 2010 wurden diese Studien von der Historisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien als Habilitationssleistung anerkannt.

Der Verfasser arbeitete längere Zeit am Deutschen Historischen Institut in Rom, wo er mit der Publikation von Nuntiaturakten des 16. und 17. Jahrhunderts beschäftigt war. Neben der Bereitstellung von Quellen hat der Verfasser sich immer wieder bemüht, Arbeiten über die wesentlichen Aspekte der Beziehungen zwischen Kaisertum und Papsttum im Zeitalter der Konfessionalisierung zu verfassen. Aus der Sicht der römischen Kurie befand sich das Reich in den Jahrzehnten um 1600 im Zustand der Anarchie. Neben den grossen antirömischen konfessionellen Bewegungen, dem Luthertum und dem Calvinismus, wussten die Nuntien und Legaten von zahlreichen Sektenbildungen zu berichten. Um die Missstände im Reiche zu beseitigen, forderte die

Kurie als Hauptziel die Restaurierung der katholischen Religion als unabdingbares Fundament der Gesellschaft. Die Kaiserwürde musste fest im katholischen Lager verbleiben, und die Stärkung der kaiserlichen Autorität war unverzichtbar.

Von den Arbeiten befassen sich dreizehn mit dem Verhältnis von Kaiser und Papst, vier mit den Beziehungen zwischen Rom und den habsburgischen Erbländern und sieben mit den päpstlichen Nuntien im Reich. Hier ist für die Schweiz die Beschreibung des Nuntius Bartolomeo Porzia von Interesse, der schon einige Male mit schweizerischen Angelegenheiten zu tun hatte (vgl. 302ff, Urban Fink, *Die Luzerner Nuntiatur 1586–1873*, Luzern 1997, 39 und 48).

Die ständige und effizient arbeitende Einrichtung der päpstlichen Vertretung am Kaiserhof seit dem 16. Jahrhundert hatte auf der kaiserlichen Seite keine Entsprechung. Der Kaiser griff immer wieder auf Italiener bzw. Römer zurück. Wichtige kaiserliche Repräsentanten waren etwa der kaiserliche Botschafter, die vom Kaiser nominierten Rotarichter und die Kardinalprotektoren für das Reich und die habsburgischen Erbländer. Die Ungleichheit wirkte sich auch auf die meist fehlenden Publikationen aus dieser Sicht aus. Die kaiserliche Repräsentanz in Rom ist nicht so gut erforscht wie umgekehrt die päpstliche Diplomatie am Kaiserhof der Frühen Neuzeit.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts verengte sich der Wirkungskreis der Nuntien. Es gab nach dem Tridentinum eine Verschiebung der Gewichte zugunsten konfessioneller Fragen. Die venetianische Gesandtschaft erwies sich besonders auf den Friedensverhandlungen von Münster und Osnabrück als flexibler als die päpstliche Diplomatie. Die frühere Geschichtsforschung sah seit 1648 eine starke Verminderung des Einflusses der päpstlichen Diplomatie, während neuere Forschungen das relativieren. Fabio Chigi war der päpstliche Chefdiplomat, weilte er doch zwölf Jahre an der Kölner Nuntiatur. Es

gelang ihm, weiter als Friedensvermittler tätig zu sein, allerdings nur zwischen katholischen Mächten. Die Möglichkeiten und Grenzen kurialer Mediation wurden am Ende des konfessionellen Zeitalters sichtbar.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Kristina Bake, *Spiegel einer Christlichen und fried samen Haußhaltung. Die Ehe in der populären Druckgraphik des 16. und 17. Jahrhunderts* (= Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, Bd. 49), Wiesbaden, Harrassowitz-Verlag, 2013, 512 S.

Frühneuzeitliche Ehevorstellungen sind schon seit einiger Zeit Gegenstand der historischen Forschung. Das Buch der Kunsthistorikerin Kristina Bake, das auf ihrer an der Universität Halle eingereichten Dissertation basiert, widmet sich jedoch einer Quellengattung, der in der Eheforschung bis anhin nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden ist: dem Flugblatt. Die meist anonym veröffentlichte populäre Druckgraphik moralsatirischen Inhalts zum Sprechen zu bringen ist das Ziel der vorliegenden Studie. Bake will darin «zeittypische Ideale von Weiblichkeit und Männlichkeit» rekonstruieren und die Ehe als «Schnittstelle von Reformation und *Quelle des Femmes* sowie Mittelpunkt der frühneuzeitlichen sozialen Ordnung» (24, 26) in den Blick nehmen. Als Quellengrundlage dienen 170 Flugblätter aus dem deutschsprachigen Raum, die vorwiegend im Zeitraum zwischen 1550 und 1650 entstanden sind.

Bake strebt mit ihrer Studie, die in einem umfangreichen Anhang rund zwei Drittel der untersuchten Flugblätter reproduziert und damit auch einen wichtigen Beitrag zur Quellenerschließung leistet, eine interdisziplinäre Herangehensweise an. Dies gelingt insofern gut, als die Autorin ihr Forschungsthema umsichtig und mit Rückgriff auch auf sozialhistorische und

literaturwissenschaftliche Literatur kontextualisiert. Etwas bedauerlich ist dabei lediglich die nur oberflächlich erfolgte Auseinandersetzung mit dem Konfessionalisierungsparadigma (38). Denn die Studie identifiziert zwar die Reformation als Schlüsselmoment für die Herausbildung frühneuzeitlicher Ehe-Ideale, erkennt aber in den der Ehe gewidmeten Flugblättern «keine konfessionelle Ausrichtung» (45), sodass eine weitergehende Reflexion der Formen und Grenzen der Konfessionalisierung und der von der Autorin postulierten sozialdisziplinierenden Wirkung der untersuchten Quellengattung spannend gewesen wäre. Die Hauptstärke von Bakes Arbeit liegt jedoch nicht in der Auseinandersetzung mit historiographischen Grossthesen, sondern in der akribischen Detailarbeit, in der die Autorin die Bildsprache und Textinhalte der untersuchten Quellen auf erhellende Weise erschliesst.

Das Buch gliedert sich in vier Hauptkapitel, welche sich den Themenbereichen Partnerwahl, gute und schlechte Ehe sowie dem Topos der «Verkehrten Welt» widmen. In diesen vier Panoramen gelingt der Autorin eine umfassende und mit Gewinn zu lesende Aufarbeitung der in den Druckgraphiken verwendeten und oft in Beziehung zueinander stehenden Bild- und Textmotive. So identifiziert Bake in den Flugblättern zur Partnerwahl verschiedene Metaphern der Auswahl (durch ein Sieb «sieben», mit der Waage «wägen»), der erfolgreichen Werbung («angeln», «fischen» und «jagen»), aber auch des Glückspiels. Auffallend ist dabei, dass die Eltern keine Rolle bei der Partnerwahl spielen. Manche Flugblätter thematisierten stattdessen konkret Zuneigung als Voraussetzung der Ehe. Die Wichtigkeit «vernunftgeleitete[r] Zuneigung», nicht zu verwechseln mit «unkontrollierbare[r] Leidenschaft» (105), wird denn auch in Druckgraphiken zur guten Ehe thematisiert, wobei das Ideal der harmonischen Ehe durch Motive wie das Ochsen gespannt, das Tischgebet oder die sich waschenden Hände («manus manum

lavat») dargestellt wurde. Wie das Unterkapitel zu «ehelicher Liebe» zeigt, wurde dabei der ehelichen Sexualität durchaus eine positive Rolle als «Mittel der Konfliktlösung» und «Entlastungsmittel» (160) beigemessen. In diesem Zusammenhang von «Kompensation für Alltagsstress» (ebd.) zu sprechen, mutet allerdings etwas anachronistisch an.

Die Betonung ehelicher Harmonie und Zuneigung in den Drucken sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass die hierarchische Ordnung innerhalb der Familie von zentraler Bedeutung für frühneuzeitliche Vorstellungen der guten Ehe war. So betonten etliche Flugblätter das Recht und die Pflicht des Ehemanns «zur Unterweisung und Ermahnung der Ehefrau» (156). Dass diese Verantwortung für Ehemänner belastend sein konnte, arbeitet Bake im Kapitel über die «schlechte Ehe» heraus, deren Ursachen aus der Sicht der Flugblätter Unberatenheit, Ungleichheit oder «feurige Liebe» der Ehepartner sein konnten. Offensichtlichstes Zeichen der schlechten Ehe war die physische Gewalt zwischen den Gatten, verkörpert durch «Doctor Kolbmann», den schlagenden Ehemann, und «Docktor [sic] Syman», die schlagende Ehefrau. Doch auch der weibliche Ehebruch war ein Zeichen der schlechten Ehe und fand in der Persona des «Hahnrei» (des betrogenen Ehemanns) und der «Hennenreiterin» (der betrügenden Ehefrau) Eingang in den Bilderkanon der moralsatirischen Flugschriften. Dass der männliche Ehebruch im Gegensatz zum weiblichen kaum thematisiert wurde, passt in das Gesamtbild von Bakes Analyse, wonach der «Auftrag zur Herrschaft» des Mannes bzw. männliche Ängste, diesem Auftrag nicht gerecht werden zu können, ein zentrales Thema der Flugschriften war (332, 336). Dieser Fokus auf männliche Verantwortung in der Ehe erklärt auch die äusserst ambivalente und insgesamt die Gefährlichkeit der Frauen betonende Beschreibung der Geschlechterverhältnisse, die sich, wie Bake richtig bemerkt, mit Be-

schreibungen in anderen zeitgenössischen Medien deckt.

Im letzten Kapitel gerät mit dem Motiv der «Verkehrten Welt» schliesslich die «ordnungspolitische Brisanz» (274) der frühneuzeitlichen Ehe, die gemäss zeitgenössischen Vorstellungen gleichsam die «Keimzelle» sozialer sowie göttlicher Ordnung darstellte, in den Blick. Die den Mann beherrschende Frau wurde dabei in eine Reihe gestellt mit anderen «widernatürlichen» Figuren wie das den Jäger jagende Wild oder das den Wolf reissende Lamm. Die Gefahr der «Weibermacht» wurde auch mit Vorliebe durch *exempla contraria* der «Alten» illustriert, seien dies nun Herkules und Omphale, Aristoteles und Phyllis, Simson und Delila oder David und Bathseba. Meist mit der Mahnung endend, die gute christliche Ehe aufrechtzuhalten bzw. wiederherzustellen, zeugen diese Darstellungen vom imaginierten «Zusammenhang zwischen Ehe, öffentlicher und göttlicher Ordnung der Welt», wodurch bei einer Verkehrung der Zustände mit einer göttlichen Strafe zu rechnen war (320).

Bake interpretiert die von ihr vorgestellten Flugblätter «als Ausdruck von Emotionen, Vorurteilen oder Klischees» und beansprucht damit, «tatsächlich Realität» zu analysieren, «unter welche eben auch Auffassungen, Gefühle und Hoffnungen zu subsumieren sind» (333, vgl. auch 34–39). Unter dieser Prämisse ist es aber bedauerlich, dass die Akteure, um deren historische «Realität» es ja schliesslich geht, nicht stärker in die Studie einbezogen wurden, bleiben doch die nur in der Einleitung kurz thematisierten Produzenten und Rezipienten der Flugblätter weitgehend im Dunkeln. Wenn dies auch mit der schwierigen Quellenlage zusammenhängen mag, so hätte etwa ein systematischerer Einbezug der Annahme, dass die Rezipienten Angehörige der städtischen Mittel- und Oberschicht waren (44f), erhellend auf die Analyse wirken können. Dieser Kritikpunkt soll aber nicht davon ablenken, dass

Bake mit ihrem Buch eine lesenswerte Studie zu Ehevorstellungen in frühneuzeitlichen Flugschriften gelungen ist, die Text- und Bildanalyse auf ansprechende Weise kombiniert. Ungeachtet einiger dem Lektorat entgangenen Satzzeichenfehler und begrifflicher Ungenauigkeiten trägt auch die ansprechende Gestaltung des Bandes dabei zum positiven Gesamteindruck bei.

Bern

Nadine Amsler

Jochen Krenz, *Konturen einer oberdeutschen kirchlichen Kommunikationslandschaft des ausgehenden 18. Jahrhunderts*, Bremen, edition lumière, 2012 (= Presse und Geschichte – Neue Beiträge 66), 365 S., 14 Abb.

Die Untersuchung medialer Öffentlichkeit ermöglicht höchst aufschlussreiche Zugänge zu Mentalitäten und besonders auch zur Religiosität in einem bestimmten Gebiet. Dass dies bereits für das ausgehende 18. Jahrhundert gilt, zeigt Jochen Krenz in seiner kirchengeschichtlichen Dissertation auf eindruckliche Weise. Er beschreibt und analysiert die Ausbildung eines Kommunikationsraumes auch für den kirchlichen Bereich noch vor der Revolutionsära und zeichnet den Verlauf weltanschaulich geprägter Diskurse nach. Das Ziel der Arbeit besteht darin, die großen theologischen Strömungen der Zeit darzustellen anhand ihres publizistischen Niederschlages in der gelehrten Öffentlichkeit. Zu diesem Zweck wird ein rundes Dutzend zwischen 1770 und 1800 im südlichen deutschsprachigen Raum erschienener theologischer Zeitschriften, die in erster Linie als Sammlungen von Rezensionen und als Mitteilungsblätter konzipiert waren, eingehend vorgestellt und im Blick auf die Inhalte analysiert. Die Anordnung folgt nicht einem chronologischen oder geografischen Prinzip, sondern primär der Positionierung der Organe gegenüber der Aufklärung, sekundär nach der Konfession. Die Reihe be-

ginnt mit dem «Flaggschiff der reichskirchlichen Aufklärung» (79), der in Salzburg erschienenen *Oberdeutschen allgemeinen Litteraturzeitung*, und sie setzt sich auf der aufklärungsfreundlichen Seite fort mit den *Würzburger gelehrten Anzeigen*, den Zeitschriften der Benediktinerabtei Banz, der *Mainzer Monatsschrift in geistlichen Sachen* und der *Wiener Kirchenzeitung*, welche der entschieden josefinisch gesinnte Geistliche Max Anton Wittola herausgab; hinzu kommen die radikal aufklärerischen *Beyträge zur Beförderung des ältesten Christenthums und der neuesten Philosophie*, die in Freiburg im Breisgau der Jurist Kaspar Ruef zusammen mit dem Kirchenhistoriker Matthias Dannenmayer und dem Kanonisten Josef Anton Sauter redigierte. Als gegenaufgeklärte Medien werden das *Mainzer Religionsjournal* und die *Augsburger Kritik über Kritiker* untersucht. Dem konfessionellen Vergleich dienen die protestantischen, aufklärungsfreundlichen *Annalen der neuesten Theologischen Litteratur und Kirchengeschichte* aus Rinteln (später Marburg) und das in Weimar erschienene *Archiv für die neueste Kirchengeschichte*, aus dem Bereich der Gegenaufklärung die *Weimarer Acten, Urkunden und Nachrichten zur neuesten Kirchengeschichte* und die *Neuesten Religionsbegebenheiten mit unpartheyischen Anmerkungen* aus Gießen. Eingehend beschrieben sind jeweils Geschichte, Konzept und weltanschauliche Ausrichtung der einzelnen Medien sowie die Biographien der Herausgeber. Dazu bietet der Verfasser in dankenswerter Weise auch die äußerlich-materiellen Rahmenbedingungen wie Auflagenhöhe, Verbreitung und Kaufpreis, was vielfach bemerkenswerte Rückschlüsse auf die Leserkreise ermöglicht. Der analytische Teil ist zuerst dem Umgang der Zeitungen mit der Französischen Revolution gewidmet. Wurden in der Anfangsphase die Vorgänge je nach Ausrichtung noch ganz unterschiedlich beurteilt, so hatten die gewalttätigen Weiterungen später auf beiden Seiten Distanzierung zur Folge.

Die Beschreibung von Debatten und Auseinandersetzungen lässt unter anderem erkennen, wie sich seit 1770 der Antagonismus zwischen Feinden und Freunden der Aufklärung zunehmend vertiefte, wie die konfessionelle Abgrenzung stark von Stereotypen geprägt war und wie die Gegenauklärer schon früh auf Popularisierung setzten – «stellenweise fast im Sinne einer Art seichten Infotainment des 18. Jahrhunderts» (297). Auffällig ist auch, wie deutlich exponiert damals schon jene Themen waren, welche auch später und weit ins 19. Jahrhundert hinein die Polarisierung befeuern sollten, nämlich «Klöster», «Zensur», «Liturgie», «Priesterzölibat» und «päpstlicher Primat» auf der einen und «Konversionen», «Antijudaismus», «Hölle» und «konfessionelle Intoleranz» auf der anderen Seite. Im südlichen deutschen Sprachraum der damaligen Zeit begegnet «eine erstaunlich farbenfroh blühende Wiese, auf der Periodika unterschiedlichster Ausrichtung gediehen» (320). In der Tat erweist sich das Feld ergiebig für Erkenntnisse zur Geschichte von Presse und Kommunikation, vor allem aber auch zum Verhältnis von Kirchen und Aufklärung. Diesem Bereich gilt denn auch das Hauptinteresse. Der Einleitungsteil bietet eine umfassende Darstellung zum Stand der Diskussion und beleuchtet die katholische Aufklärung im Heiligen Römischen Reich und deren Wahrnehmung, was im Blick auf die nachfolgenden Präsentationen eine zuverlässige Grundlage schafft. In wohltuender Weise

bleibt damit die Schilderung nicht auf die Analyse der Kommunikation und ihrer historischen Bedingungen beschränkt, sondern sie trägt bei zum Verständnis der kirchlichen und der theologischen Debatten sowie der sich darin spiegelnden Richtungsunterschiede. Durch Rückbezüge auf das historische Umfeld kann der Verfasser zeigen, wie deutlich schon für die Zeit vor 1800 Medien als Sensoren für weltanschauliche Haltungen und ihre Entwicklungen dienen können. Die Spannungsverläufe sind gut nachvollziehbar, weil neben den polemischen Texten auch Beiträge berücksichtigt sind, welche die Perzeption der jeweils anderen Seite erkennbar machen. Die Darstellung erschließt die von Zeitungen geprägte kirchliche «Kommunikationslandschaft», ohne den Anspruch zu erheben, die Kommunikation insgesamt zu beschreiben; denn mediale Öffentlichkeit wurde sehr stark, aber nicht ausschließlich durch gelehrte Zeitschriften geschaffen – auch weitere Medien wie Traktate und Flugblätter, das Theaterspiel und vor allem die Werke der darstellenden Kunst hatten daran Anteil. Für den Bereich «gelehrte Presse» lässt das Buch die Austauschmechanismen und ihre Veränderung lebendig werden – es entstehen weit mehr als die im Titel versprochenen Konturen: Die Arbeit ist ein beeindruckender Beitrag zum frühen kirchlichen Pressewesen und zur Geschichte der Aufklärung.

Luzern

Markus Ries

*Zur Religions- und Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts:
Öffentlichkeiten, Geschlechterverhältnisse, Gesellschaft und Wissenschaft*

Patrick Pasture/Jan Art/Thomas Buerman (Hg.), *Gender and Christianity in Modern Europe: Beyond the Feminization Thesis*, Leuven, University Press, 2012, 265 S.

Geschlecht und Religion ist ein nunmehr gut bearbeitetes Forschungsfeld, und es erscheinen immer neue Studien zu diesem Thema. Die meisten behandeln die Bedeutung der Religion für die Frauen, aber in den letzten zehn Jahren ist das religiöse Engagement der Männer verstärkt in den Fokus geraten. Ein Ausfluss dieses Interesses ist das von mir geleitete Forschungsprojekt über «christliche Männlichkeit» im 19. und 20. Jahrhundert, dessen Ergebnisse 2011 in einem vom Leuven University Press herausgegebenen Sammelband vorgelegt worden sind. Auch die Anthologie *Gender and Christianity in Modern Europe* ist in diesem Verlag publiziert worden. Die beiden Werke komplettieren einander. Während das erstgenannte Buch in erster Linie Genderkonstruktionen im skandinavischen Protestantismus behandelt, hat das Forschungsnetzwerk, das die hier in Frage kommende Anthologie hervorgebracht hat, sich vor allem mit dem Katholizismus befasst. Die These einer Feminisierung des Christentums in der Moderne bildet in beiden Fällen den Ausgangspunkt der Studien.

In einem einführenden Artikel stellt Patrick Pasture die Feminisierungsthese, deren Ursprung und ihre Ausdrucksformen vor. Mehrere Forscher haben geltend gemacht, dass es im 19. Jahrhundert zu einer Feminisierung der christlichen Kultur gekommen ist und dass Religion eine der weiblichen Sphäre zugeordnete Privatsache wurde. Die These ist auch angewandt worden, um die Säkularisierung der Gesellschaft zu erklären. Andere haben die Bedeutung der christlichen Organisationen

für die Emanzipierung der Frauen in der protestantischen Welt und die wachsende Bedeutung der Frauenkongregationen im Katholizismus hervorgehoben. Die Kritiker der Feminisierungsthese weisen auf die Tatsache, dass die Kirchen von Männern geleitet wurden und dass viele Männer sich im öffentlichen und politischen Leben für die Rechte und Interessen ihrer Kirchen engagierten.

Die meisten Beiträge des Sammelbandes sind von belgischen und niederländischen Historiker/Innen verfasst und liefern Beispiele aus diesen Ländern. Drei Artikel beziehen sich auf deutsche und einer auf britische Verhältnisse. Hugh McLeod analysiert die Debatte um die christliche Sportbewegung, die sich im 19. Jahrhundert unter den Namen *Muscular Christianity* in Großbritannien verbreitete und dessen Ziel es war, das christliche Mannsideal zu modernisieren und die Gesellschaftsrelevanz des christlichen Glaubens zu verstärken. Es ging hier um die Frage der Unterscheidung zwischen christlichen und unchristlichen Formen sportlicher Tätigkeit. Thomas Buerman untersucht das Bild des idealen christlichen Mannes in Erzählungen von Männern, die als päpstliche Soldaten (*zouvaes*) gedient hatten. Er sieht die Feminisierungsthese teilweise bestätigt durch die Gegenüberstellung von frommen Müttern und irreligiösen Vätern und durch die, wie er meint, Infantilisierung des Männlichkeitsideals, die in den Beschreibungen der Reinheit und des Opfergeistes der jungen Soldaten zum Vorschein trete. Auch Jan Art hebt in seinem Artikel über die Marienverehrung im ultramontanen Katholizismus die Rolle der Mütter als religiöse Vorbilder hervor und plädiert für die Verwendung psychologischer Erklärungsmodelle, um die Feminisierung und Italienisierung des ultramontanen Katholizismus zu erklären. Im Gegensatz zu den an-

deren Autoren des Buches sieht er den Begriff der Feminisierung nicht in erster Linie als ein analytisches Werkzeug sondern als eine historische Tatsache.

Der Theologe Bernhard Schneider kritisierte die Feminisierungsthese schon vor zehn Jahren. Er schlägt vor, dass man zwischen verschiedenen Gesellschaftssektoren unterscheiden und den Grad der Feminisierung derselben untersuchen solle. In seinem Beitrag stellt er auf Grund einer Analyse der deutschen Debatte um die Armutspflege fest, dass es nicht ganz falsch ist, von einer Feminisierung des Caritas zu sprechen, dass aber das Bild nuanciert werden muss. Er erinnert daran, dass die Organisation der Armenpflege lange Zeit eine männliche Domäne gewesen ist, dass die protestantischen Diakonissinnen unter männlicher Führung standen und dass es neben den weiblichen karitativen katholischen Frauenkongregationen auch männliche Kongregationen gab, die sich der karitativen Tätigkeit widmeten.

Marit Monteiro und Marieke Smulders untersuchen Männlichkeitskonstruktionen der niederländischen Dominikaner in der Zwischenkriegszeit. Monteiro stellt fest, dass die monastischen Ideale des Ordens aufgewertet wurden, warnt aber zugleich vor einer allzu scharfen Gegenüberstellung von katholischen und säkularen Mannsidealen; ein «rein» katholisches Mannsideal gab es nicht. Dies wird in Schmulders Studie über die Männlichkeitsformierung in einem dominikanischen Priesterseminar bestätigt. Hier vermischte sich die asketische dominikanische Spiritualität mit bürgerlichen Männlichkeitsidealen. Das spezifisch Katholische tritt vor allem in der Betonung der religiösen Tugenden und des Zölibats hervor. Eben das priesterliche Zölibat war ein wichtiges konfessionspolitisches Kontroversthemata. Dies trat, wie Angela Berlis zeigt, auch in den Debatten zwischen Katholiken und Altkatholiken während des Kulturkampfes in Deutschland zutage. Die Altkatholiken, die ja das Priesterzölibat abgeschafft hatten, stellten

das Zölibat als etwas Unmännliches dar, während man auf katholischer Seite die altkatholischen Pastoren als weibisch und charakterlos bezeichnete.

In der neueren Forschung wird von Tendenzen einer Remaskulinisierung der katholischen Frömmigkeit in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gesprochen. Als Beispiel wird der Herz-Jesukult genannt, der einen mehr demonstrativen und «männlichen» Charakter erhalten haben soll. Tine Van Osselear zeigt, dass ähnliche Tendenzen auch im belgischen Katholizismus vorhanden waren. Sie ist jedoch kritisch gegenüber der üblichen Interpretation, diese Entwicklung als einen Ausdruck einer «Maskulinisierung» und als Reaktion auf eine «Feminisierung» zu betrachten. In ihrem Artikel stellt sie die Anwendung dieser Begriffe als analytische Kategorien in Frage, da dies leicht zur Übernahme historischer Genderkonstruktionen und im Endeffekt zu einem essentialistischen Verständnis von Geschlecht führe.

Marjet Derks knüpft in ihrem Artikel über niederländische katholische Frauenvereine an diese Argumentation an und plädiert für die Verwendung des vielfältigeren Genderbegriffs von Joan Scotts. Wie Derks zeigt auch Michael E. Sullivan, der sich mit der weiblichen Jugendbewegung in Deutschland befasst, dass die Frauenvereine zum Teil eine ähnliche Ausrichtung wie die der Männer hatten, was in beiden Fällen als eine Spiegelung der veränderten Genderkonstruktionen der Gesellschaft interpretiert wird.

Die Autoren haben das Ziel gehabt – wie es in dem Untertitel des Buches heisst –, hinter die Feminisierungsthese zu gehen (*beyond the feminization thesis*), ein Ziel, das durch die Problematisierung des Feminisierungsbegriffs und die Ausweitung der Analyse auf die Konstruktionen von Männlichkeit realisiert worden ist. Auch wenn die Feminisierungsthese in vieler Hinsicht in Frage gestellt werden kann, so hat sie dazu beigetragen, die Forschung in

neue Bahnen zu lenken, wofür diese Anthologie ein gutes Exempel liefert.

Lund

Yvonne Maria Werner

Anne Cova/Bruno Dumons, *Femmes, genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIXe–XXe siècles)*, Lyon, 2012 (= *Chrétiens et Sociétés* 17), 205 S.

Cet ouvrage publié sous la direction d'Anne Cova et Bruno Dumons réunit huit contributions présentées lors d'une journée d'étude à l'Ecole normale Supérieure de Lyon intitulée *Femmes, genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux chantiers (France, XIXe–XXe siècles)* et organisée au sein du Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes par Pascale Barthélémy et Bruno Dumons. Ce volume s'inscrit dans la réflexion française actuelle visant à réexaminer la place des femmes dans l'Eglise catholique romaine, dans le sillage des recherches pionnières de l'historien Claude Langlois (1984). Partant de l'exemple français, l'ouvrage comporte cinq thématiques principales: politique, spiritualité, genre, féminisme et mission au féminin.

Les deux premières contributions mettent à jour la manière dont les femmes catholiques utilisent l'associationnisme pour investir l'espace public politique. Marie-Emmanuelle Chessel s'intéresse à la Ligue Sociale d'Acheteurs (LSA) entre 1900 et 1914, une association de consommateurs fondée par des femmes catholiques qui promeuvent les modes de consommation «éthiques» respectant les conditions de travail des ouvrières. Magali Della Sudda se penche sur la Ligue Patriotique des Françaises (LPDF) sous la Troisième République, ligue défendant la création d'une République catholique.

Alors que la première auteure souligne la volonté affichée de la LSA de promouvoir les lois sociales promulguées par les

réformateurs républicains, notamment la loi sur le repos dominical, la seconde insiste sur l'opposition des femmes de la LPDF à l'individualisme républicain de la Troisième République. Au modèle individuel de citoyenneté, les femmes de la LPDF opposent un modèle conjugaliste de citoyenneté. Ce modèle constitue une souveraineté conjugale, mari et épouse devant parvenir à une décision commune lors des suffrages.

D'autre part, Marie-Emmanuelle Chessel insiste sur le fait que les hommes et les femmes travaillent conjointement au sein de la LSA, «inventant un espace mixte» qui devient le lieu non seulement de la politisation des femmes mais également d'un apprentissage de la démocratie puisque les femmes y sont invitées à donner leur avis sur des mesures sociales et des lois en préparation. Magali Della Sudda montre, au contraire, comment les femmes de la LPDF respectent les normes de genre en vigueur au sein de l'Eglise catholique, basées sur une vision hiérarchisée et complémentaire du genre. Ces femmes ne revendiquent pas le droit de vote et d'éligibilité mais la reconnaissance de leur foi dans la sphère publique et l'instauration d'une République catholique basée sur le modèle conjugaliste. Pour obtenir cette reconnaissance, elles mobilisent deux moyens: l'engagement au sein des œuvres sociales, expression privilégiée de leur «maternité biologique et spirituelle» et l'alliance avec l'Action Libérale Populaire, association d'hommes catholiques à tendance libérale.

La deuxième partie de l'ouvrage, sans doute la moins convaincante puisque les questions de recherche ne sont pas clairement formulées, est consacrée à la «spiritualité au féminin». Dominique-Marie Dauzet offre au lecteur diverses réflexions sur une étude de cas portant sur les rapports de pouvoir entre un directeur de conscience et une sœur à la vie mystique tourmentée, alors que Carol E. Harrison analyse les modèles féminins présents dans le *Récit d'une sœur* de Pauline Craven, mé-

moire relatant l'histoire d'une famille qui se convertit au catholicisme au XIXe siècle. Elle insiste sur la présence simultanée au sein du récit du modèle de la femme catholique, pieuse, soumise, considérée comme sainte, et de la femme moderne, consciente de sa propre subjectivité et qui construit son «moi» à travers l'écriture.

La troisième partie est intitulée «le genre en question». La contribution très pertinente de Matthieu Brejon de Lavergnée s'intéresse à l'espace charitable parisien au XIXe siècle dans une optique genre. Il démontre que la charité, habituellement perçue comme un espace féminin, se masculinise après la Révolution pour aboutir à un lieu de division sexuée du travail où les femmes s'occupent de la «charité en actes» et les hommes de la réflexion savante couplée d'un engagement politique. Convoquant diverses archives d'œuvres charitables, sa contribution déploie deux niveaux d'analyse: les œuvres et associations ainsi que les familles et les individus. Concernant les œuvres et associations, l'auteur montre qu'il existe un partage sexué des visites charitables. Au niveau micro-social, il définit la manière dont les réseaux familiaux jouent un rôle déterminant dans l'investissement charitable des hommes et des femmes. L'auteur conclut en affirmant que le rôle charitable-philantropique apparaît comme un attribut de la masculinité bourgeoise. Céline Béraud, quant à elle, se penche sur les «relations entre les questions de genre et les formes de contestations actuelles au sein de catholicisme français». Elle souligne l'absence de contestation réelle du manque de légitimité et de visibilité des femmes au sein de l'Eglise, alors même qu'une féminisation des «fonctions permanentes» est à l'œuvre. Seules deux affaires récentes ont donné lieu à des contestations ouvertes: «l'affaire de la jupe» et celle de petites filles exclues du service de l'autel. Toutefois, elle souligne que ces prises de positions critiques ne peuvent être assimilées à l'apparition d'un nouveau régime de contestation.

La quatrième partie est dédiée au féminisme catholique. Florence Rochefort se concentre sur la stratégie de la revue mensuelle *La Femme contemporaine* pour investir la problématique du féminisme sans toutefois adhérer à l'individualisme de la Troisième République. La revue (1902–1914) créée en réaction au féminisme laïque a pour ambition de défendre un féminisme respectueux des normes de genre en vigueur dans l'Eglise catholique. La stratégie principale de la revue est d'éduquer les femmes et les jeunes filles afin qu'elles puissent «remplir leur fonction sociale» et influencer mari et enfants. La revue apparaît plus marquée par «une curiosité intellectuelle pour le féminisme» que par une ligne militante soutenant des réformes. Mathilde Debusset analyse le groupe *Femmes et Hommes en Eglise* formé en 1970 et qui a pour ambition l'égalité fondamentale entre hommes et femmes dans l'Eglise. Elle se penche sur deux orientations de ce groupe: le groupe en tant que mobilisation de différents réseaux et le groupe comme lieu de «réflexion et de diffusion d'une pensée critique» sur le statut des femmes dans l'Eglise.

Les deux dernières contributions ont pour objet la «mission au féminin» vue depuis l'étranger au XIXe siècle. Alexandrine de La Taille suit l'itinéraire d'Anna du Rousier, religieuse de la société du Sacré-Cœur qui, de France, passe en Italie puis aux Etats-Unis pour finalement s'établir au Chili. Elle montre comment l'expérience acquise par cette religieuse lui permet d'établir la société du Sacré-Cœur au Chili. Sarah Curtis se penche sur la pratique du baptême clandestin d'enfants mourants par les religieuses missionnaires de France dans l'Empire Ottoman et en Chine. Selon l'auteure, cette pratique fait partie intégrante de la stratégie missionnaire et est valorisée par l'institution ecclésiale.

Si cet ouvrage comporte l'avantage d'offrir un aperçu des différentes manières d'intégrer le genre dans les recherches sur le catholicisme, on peut toutefois lui repro-

cher son manque de rigueur scientifique. Trop de coquilles, de formulations bancales et d'erreurs formelles ponctuent les textes et desservent l'ensemble de l'ouvrage. Une synthèse globale aurait également été la bienvenue et notamment un résumé des principaux besoins en matière de recherche liant le genre et le catholicisme.

Fribourg

Caroline Rusterholz

Marc Breuer, *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus*, Wiesbaden, Springer Verlag für Sozialwissenschaften, 2012, 482 S.

Der Autor ist sowohl Diplomsoziologe wie auch Diplomtheologe und siedelt seine Forschungsfrage am Schnittpunkt beider Disziplinen an. Von daher fragt er nach dem sich aufgrund von gesellschaftlichen Differenzierungen und Säkularisierungsprozessen (verbunden mit Individualisierung und Pluralisierung) vor allem deutschen Milieukatholizismus vollziehenden Wandel. Nach dem Ende des Milieukatholizismus, den Autoren wie Karl Gabriel, Franz-Xaver Kaufmann und Michael Ebertz religionssoziologisch gedeutet haben, will er einen neuen Blick auf das Phänomen werfen. Er stützt sich dabei auf die soziologische Systemtheorie von Niklas Luhmann, da «diese *erstens* ebenso eine gesellschaftliche Strukturtheorie wie ein Entwicklungsmodell bereitstellt, welches gesellschaftliche Modernisierungsprozesse als Umstellung gesellschaftlicher Primärdifferenzierung hin zu funktionaler Differenzierung erklärt... *Zweitens* beinhaltet die luhmannsche Systemtheorie ein sensussoziologisches Modell, welches die Veränderung von «Wissen», «Kultur» oder – wie es bei Luhmann heißt – *Semantik* im Zusammenhang mit der sozialstrukturellen Entwicklung zu analysieren erlaubt [...]». Er schließt daraus: «Die *Frage* stellt sich

also dahingehend, welchen *Einfluss sozialstrukturelle Veränderungen, die sich strukturbezogen sowie hinsichtlich individueller religiöser Inklusion als Säkularisierung auswirken, auf einen Wandel religiöser Semantiken* [...] – (d. h.) religiöser *Programme* (z. B. kirchliche Lehre) und religiöse *Praktiken* (z. B. Gottesdienste) *haben*.» (15f). Dieses höchst ambitionierte und wie die Zitate zeigen sprachlich höchst komplexe Projekt handelt der Autor in sieben Kapiteln ab: Im 1. Teil werden die theoretischen Konzepte eingeführt (Säkularisierung und semantische Transformation; religiöse Semantik im Katholizismus). Im 2. Teil geht der Autor vom milieuförmigen Katholizismus als segmentärer Teilgesellschaft, den ihn betreffenden Transformationsprozessen und der «Säkularisierung in diskursiven Spiegelungen» aus. Der 3. Teil «Religiöse Gesellschaftsbeschreibung» analysiert die katholischen «Diskurse zur Eigengesetzlichkeit» und zur rituellen Inklusion anhand der «Liturgischen Bewegung».

Dieses breit gefächerte Programm stellt vor beachtliche methodische Probleme, die zu lösen dem Autor aus drei Gründen nicht wirklich überzeugend gelingt. Der aus der Soziologie übernommene (und auch dort vielfach diffuse) Säkularisierungsbegriff ist in hohem Maße vereinfachend. Säkularisierungsprozesse (im Sinne abnehmender Relevanz der Religion, genauer des Christentums) haben tiefere Wurzeln und setzen auch um vieles früher ein (nicht erst in der 1. Hälfte des 20. Jhs.) So wäre der sich spätestens seit dem 18. Jhdt. entwickelnde atheistische Säkularismus mit seiner geschichtsphilosophischen und religionskritischen These (französische Enzyklopädisten, die Dreistadientheorie von Comte und später von Karl Marx usw.) als eine der geistesgeschichtlichen Grundlagen der Säkularisierung ebenso wenigstens ansatzweise zu reflektieren, wie die Erfindung des wiederum in komplexem Zusammenhang damit stehenden säkularen, d. h. nicht mehr religiös, konkreter christlich legiti-

mierten Staates, eine Entwicklung die mit der französischen Revolution politisch wird. Die europäischen Säkularisierungsprozesse und der damit verbundene Wandel im Katholizismus, die im Zentrum der Arbeit stehen, lassen sich unabhängig davon kaum begreifen. Denn die katholische strikte anti-moderne Verweigerung eines *aggiornamento* im 19. und bis ins 20. Jahrhundert und die Suche danach im 2. Vatikanum stellen unterschiedliche Versuche dar, sich dem historisch neuen Phänomen der Säkularisierung (Gesellschaft und Politik waren historisch praktisch ausnahmslos religiös begründet) einschließlich der damit verbundenen Bedeutungsverluste der eigenen Religion zu stellen. Die ausschließliche Berufung auf soziologische Differenzierungsdiskurse verleiht der Arbeit damit allen historischen Rückblicken zum Trotz eine eigenartige A-Historizität.

Damit verbunden ist ein zweite Kritik: der Autor lässt sich weithin unkritisch auf das Prokrustesbett einer Luhmannschen Systemtheorie spannen. Die Frage nach der Differenzierungskompatibilität des Katholizismus wird so zum einzigen Kriterium für seine Modernitätskompatibilität, die ihrerseits als Letztkriterium fungiert. Nun geht Luhmann bekanntlich davon aus, dass moderne Gesellschaften sich in Teilbereiche ausdifferenzieren (Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, später auch Ethik), die nach unterschiedlichen Codes funktionieren, die zu integrieren nicht möglich, ja sogar konterproduktiv ist. Diese Differenzierungstheorie bettet er in seinen späteren Werken in eine Evolutionslogik ein, die deterministische Züge trägt. Eine theologische oder philosophische Rezeption seiner Theorie erweist sich von daher als schwierig, da beide Disziplinen *per definitionem* das Ganze der Realität und damit auch der Gesellschaft im Blick haben und anthropologisch, d. h. ausgehend vom Menschen, argumentieren. Ein personales ethisches Handeln in einzelnen Teilbereichen nach unterschiedlichen Codes ist aber unmöglich, bzw. es würde die Auf-

lösung des Subjekts und damit der Ethik, und ebenso der Theologie bedeuten. So kann niemand sagen, dass weil der Code der Wirtschaft Haben / Nicht-Haben ist, er durch sein Handeln unabhängig von allem anderen sein Hab und Gut maximieren darf. Dies ist nicht nur aus theoretischen, sondern auch politischen Gründen wichtig. Auch soziologische Debatten kreisen heute daher zunehmend um Fragen wie angesichts Individualisierung und Pluralismus, aber auch Säkularisierung gesellschaftliche Integration in modernen, pluralistischen Gesellschaft möglich ist, ohne die damit verbundenen Freiheitsgewinne durch bedenkliche, ja keineswegs nur katholische, sondern auch totalitäre Integralismen preiszugeben. In der Arbeit finden sich zwar erste Ansätze für ein diesbezügliches Problembewusstsein, so wenn der Autor die These von Alois Hahn referiert (126), wonach der Nationalismus eine derartige Integration ermöglichte (ohne allerdings auf die teils sehr negativen Folgen zu verweisen). Die Luhmannsche Theorie mag demnach in nachholender Bewegung einige Einblicke für eine historische Katholizismusforschung geben, als weitgehend unhinterfragte Grundlagentheorie taugt sie nicht.

Mit der Orientierung an Luhmann verbindet sich notwendig ein weitgehendes Theologie-Defizit. Um nur ein Beispiel zu nennen: der Autor meint, dass weitgehend unklar ist, wieso sich die katholische Kirche seit dem 2. Vatikanum offensiv zu Religionsfreiheit bekennt (14; 99f). Nun mag es durchaus soziologische Teilerklärungen für eine derartige Entscheidung geben, die meistens recht kurzschlüssig den optimistischen, liberalen Zeitgeist der 1960er Jahre dafür bemühen. Wesentlich waren jedoch theologische und ethische also normative Argumente für *Dignitatis humanae*, die jedoch hier wie auch im Zusammenhang mit der katholischen Soziallehre nicht in den Blick kommen. Eine derartige Soziologisierung ohne normative Basis führt jedoch notwendig in jene Apo-

rie, die Modernekompatibilität zum normativen Letztkriterium macht.

Die Arbeit enthält demnach interessante Teileinsichten und eine umfassende Aufarbeitung der Literatur zum Milieukatholizismus. Aufgrund der unkritischen Übernahme soziologischer (teils sprachlich schwer verdaulicher) Zugänge versperrt sie jedoch einer weiterführenden Sicht auf das Phänomen eher den Blick als dass sie sie eröffnet. Dies ist zu bedauern, da der Autor – hätte er sein theologisches Standbein gleichermaßen kompetent in Anschlag gebracht – die Frage nach der Zukunft der Religion und des Christentums in Europa, die zweifellos zu den spannendsten der Gegenwart gehört, fundiert hätte weiterreiben können.

Wien

Ingeborg Gabriel

Oliver Zimmer, *Remaking the Rhythms of Life. German Communities in the Age of the Nation-State*, Oxford, University Press, 2013 (= Oxford Studies in modern European history), 412 S.

Nation und Nationalstaat als Untersuchungsgegenstand sind in den letzten Jahren vielfach in den Schatten der Globalgeschichte geraten. In methodischen Debatten um globalgeschichtliche Erweiterungen der Geschichtsschreibung rückten zentrale Themen der Nationalismusforschung wie das Verhältnis von Stadt, Region und Nation in den Hintergrund. Nun legt der in Oxford lehrende Historiker Oliver Zimmer ein Buch vor, das an die klassischen Untersuchungsfelder von Nations- und Regionsbildung anknüpft und sie methodisch weiterführt.

Zimmer, ausgewiesener Kenner der europäischen Nationalismusforschung, untersucht, «how men and women strove to regain a sense of place in a changing world» (1). Er fragt nach den «new rhythms and routines» (2), mit denen die städtische Bevölkerung des deutschen Kaiserreichs in

der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf die gesellschaftlichen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Veränderungen ihres Alltags reagierte. Seine zentrale methodische Perspektive ist die von «place and place-making, conceived as both physical intervention and emotional attachment» (6). Dieser Zugang bietet zwei Vorteile: Zum einen vermeidet Zimmer mit dem Leitbegriff des Lebensrhythmus das wegen seiner häufig teleologischen Aufladung in die Kritik geratene Modernisierungsparadigma. Zum anderen bietet dieser Zugang eine analytische Klammer für auf den ersten Blick heterogene Untersuchungsgegenstände: lokale Wirtschaft, Debatten um Schulerziehung, Einbürgerungsverfahren und die Feier von Festen in der städtischen Gemeinschaft. Zimmer analysiert diese Veränderungen im Lebensrhythmus am Beispiel von drei mittelhohen Städten unter 100.000 Einwohnern: Ludwigshafen in der bayerischen Pfalz, Augsburg im bayerischen Schwaben und Ulm in Württemberg. Alle drei waren in unterschiedlichen Anteilen konfessionell gemischt, in allen wirkten einflussreiche nationalliberale Akteure. Die Unterschiede in wirtschaftlichen Ressourcen reichten vom eher durch Handel und Handwerk geprägten Ulm bis hin zum industriellen Senkrechtstarter Ludwigshafen mit einem rasanten Bevölkerungswachstum im Untersuchungszeitraum.

Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile. Der erste mit dem Titel «Journeys» analysiert zunächst die Dynamiken der lokalen Wirtschaft in den drei Städten und widmet sich dann den Debatten um Schulerziehung, die in unterschiedlicher Gewichtung in den drei Städten als «transformative agents in an evolving shared space» (69) angesehen wurden. Vorstellungen von Konkurrenzfähigkeit und Investitionen, materiell und ideell, sind hier die Klammer für die jeweiligen «Reisen» in die Zukunft. Im zweiten Teil «Place-makers» untersucht der Autor Debatten und Praktiken um die Vergabe des Bürger-

rechts. Daneben untersucht er die Herausforderungen, in die die jeweilige Bürgergemeinde durch die zunehmende Binnenmigration gestellt wurde, und analysiert die praktischen und diskursiven Lösungsversuche. Der dritte Teil, der das titelgebende «Rhythm» aufnimmt, analysiert die «hidden rhythms» (173) des öffentlichen Stadtlebens. Darunter fallen zwei Feste, der Sedanstag als inoffizieller Nationalfeiertag des Kaiserreichs, jedoch mit unterschiedlicher Akzeptanz in verschiedenen Regionen, und das katholische Fronleichnamsfest. Ein weiteres Thema dieses Teils sind die liberalen Vorstellungen von Fortschritt und gesellschaftlicher Dynamik, die der Autor an Diskussionen und Massnahmen rund um die jeweiligen Stadttheater sowie um Hygiene und Gesundheit untersucht.

Die Analyse stützt sich auf eine sehr breite Quellenbasis. In der Darstellung seines Gegenstands gelingt es dem Autor, ein plastisches Bild der Lebenswelt in den drei Städten zu zeichnen. Die Gestaltungsversuche von Räumen und Rhythmen des Lebens werden anhand von vielen konkreten Beispielen aus dem Alltagsleben deutlich gemacht. Den einzelnen Teilen sind einleitende Kapitel vorangestellt, in den Ausführungen finden sich zahlreiche Binnenvergleiche zwischen den drei Städten. Dennoch nimmt die Studie dem Leser nicht überall die Aufgabe ab, sich den roten Faden in der Fragestellung wieder zu vergegenwärtigen, was angesichts des Materialreichtums nicht immer ganz leicht ist. Es ist Anliegen und innovativer Ansatz der Studie, unterschiedliche Gegenstände unter einem Leitbegriff zusammenzubringen. Für einige Gegenstände erscheinen diese Leitbegriffe besonders schlüssig, für andere weniger. Deshalb hätten einige synthetisierende Passagen mehr die Leserfreundlichkeit noch erhöht.

Im Schlusskapitel diskutiert Zimmer im Licht seiner Ergebnisse zentrale Themen, die die Nationalismusforschung seit langem beschäftigen. Gegen ein uniformes Modernisierungsparadigma setzt er die

Vorstellung von «change as an unpredictable process» (296). Der modellhaften Trennung von lokaler und nationaler Ebene setzt er, aufbauend auf vorherige Überlegungen der Forschung, die Verwobenheit dieser Sphären entgegen. Sein Beitrag zur Diskussion um die Durchsetzung nationaler Gedanken ist statt der inzwischen vielfach verworfenen «top-down»-Perspektive die Metapher eines «complex dance, one that owed its existence less to generic rules than to the improvisation of its participants. [...] Certain dancers were at times innovating and leading the way, but at other times they were just dragged along» (303). Damit unterstreicht er eine Auffassung von Nationalismus als kollektiver Praxis, die ergebnisoffen und auf verschiedenen Ebenen unterschiedlich intensiv war.

Es ist das Verdienst des Buchs, auf ein in den letzten Jahrzehnten sehr gut erforschtes Thema einen neuen methodischen Blick zu entwickeln. Die Studie hat das Potential, der Nationalismusforschung wertvolle Impulse zu verleihen. Wissenschaftler, die sich mit dem Verhältnis von Region und Nation im deutschen nation-building beschäftigen, werden dort viele Inspirationen finden.

Basel

Patricia Hertel

Emiel Lamberts, *Het gevecht met Leviathan. Een verhaal over de politieke ordening in Europa 1815–1965*, Uitgeverij Bert Bakker Amsterdam 2012, 428 S.

Die Kirche und die katholische Bewegung gehörten im 19. Jahrhundert zu jenen gesellschaftspolitischen Kräften, die sich in verschiedenen Ländern wie in Deutschland und in der Schweiz gegen die Omnipotenz des national-liberalen Staates zur Wehr setzten. Der belgische Historiker Emiel Lamberts, ein international bekannter Spezialist für die Geschichte der Christlichen Demokratie, zeigt die Aktionen katholischer und konservativer Vereinigungen

und Persönlichkeiten gegen den säkularisierten Kulturstaat – bei Lamberts nach Thomas Hobbes «Leviathan» genannt – am Beispiel eines internationalen katholisch-konservativen Netzwerkes auf. Dabei bedient sich Emiel Lamberts der spannenden Biografie des österreichischen Aristokraten und Diplomaten Gustav von Blome, eines Grossenkels Metternichs, der in der «Black international» und in der «Union de Fribourg» eine bedeutende Rolle spielte. Blome verfasste eine Broschüre unter dem Titel «Wo ist Europas Zukunft?», in der er sich gegen die Omnipotenz des Nationalstaates und für den Schutz der sogenannten Zivilgesellschaft mit ihren Assoziationen aussprach. Um Blome bildete sich ein Netzwerk, in dem neben anderen der Schweizer Bischof Gaspard Mermillod, der holländische Bankier Jan Willem Cramer, der belgische Industrielle Joseph de Hemptinne und der österreichische Sozialreformer Karl von Vogelsang wirkten. Während die Kirche in erster Linie den Absolutismusanspruch des Nationalstaates als Kulturstaat bekämpfte, verteidigten die Konservativen ihr Gesellschaftsmodell mit konservativen, teilweise sogar reaktionären Zügen und gründeten intermediäre Vereinigungen als Gegengewichte zum nationalen Zentralstaat. Um das gewöhnliche Volk zu mobilisieren, entwickelten die katholischen Konservativen auch sozialreformerische Konzepte, die sich gegen die Exzesse des Kapitalismus wandten. Ausdruck davon war die «Union de Fribourg», die 1891 zur berühmten Enzyklika «Rerum novarum» von Papst Leo XIII. und 40 Jahre später, 1931, als Fortsetzung zur Enzyklika «Quadragesimo anno» von Pius XI. führte.

Emiel Lamberts Buch ist vor allem deshalb lesenswert, weil es die ideologischen Wurzeln der «Europäischen Volkspartei» im europäischen Parlament in neuen Perspektiven beleuchtet und damit einen Bezug zur Gegenwartsgeschichte herstellt. Blomes Zirkel verbanden ihren gesellschaftspolitischen Konservativismus mit religiös-politischen Konzepten, die später

die Entstehung der «Christlichen Demokratie» erleichterten. Die Intellektuellen und Politiker vertraten in der «Schwarzen Internationalen» zwar zuweilen sozialreaktionäre Gesellschaftsideen; vom Zeitkolorit der monarchistischen Epoche vor dem Ersten Weltkrieg losgelöst, verweisen ihre Konzepte in mancher Beziehung auf die Weltanschauung der Christlichen Demokratie nach dem Zweiten Weltkrieg. In einem Vortrag wies Emiel Lamberts auf die *longue durée* der supranationalen Konzepte hin, die nach 1945 zu den Institutionen der Europäischen Gemeinschaften führten, an deren Ursprüngen christlich-konservative Staatsmänner wie Adenauer, De Gasperi und Schuman standen. Nach 1945 sprachen sich die Christdemokraten für die soziale Marktwirtschaft, das heisst für einen gebändigten «sozialen» Kapitalismus aus. Nach dem Zusammenbruch der autoritären und totalitären Regimes im Zweiten Weltkrieg bauten christlich inspirierte Konservative nach 1945 in Westeuropa eine neue europäische Gesellschaft auf, in der sie die Prinzipien der Christlichen Demokratie und des politischen Liberalismus miteinander versöhnten. Dieser ideologische Rahmen erhellt – und das ist das Verdienst von Lamberts Buch – die Ursprünge der «Europäischen Volkspartei». Die Studie des belgischen Historikers bietet neue Interpretationen der Parteigeschichte im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts und verdient eine Übersetzung ins Deutsche oder Englische.

Freiburg/Solothurn

Urs Altermatt

René Schlott, *Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878. Die Medialisierung eines Rituals*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2013 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 123), 269 S.

Als Papst Benedikt XVI. am 11. Februar 2013 erklärte, dass er zum 28. Februar

desselben Jahres um 20 Uhr von seinem Amt als Papst zurücktreten werde, konnte das ritualisierte Verfahren vom Ableben eines Papstes bis zur Wahl seines Nachfolgers natürlich nicht durchgeführt werden. Es bleibt auch abzuwarten, wie der Vatikan reagieren wird, sollte der nunmehr emeritierte Pontifex sterben. Gleichwohl ist der Vorgang den meisten Zeitgenossen noch durch den Tod Johannes Pauls II. in bleibender Erinnerung. René Schlott hat nun in der «blauen Reihe» der Kommission für Zeitgeschichte auf Grundlage seiner 2011 in Gießen eingereichten Dissertation – die Arbeit entstand am Gießener Graduiertenkolleg «Transnationale Medienereignisse von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart» – die Geschichte der Papsttode zwischen 1878, dem Tod Pius' IX., und 1978, dem Ableben Johannes Pauls I., auf innovative Art aufgearbeitet.

Dies geschieht auf der Basis einer luziden und durchdachten theoretischen und methodischen Grundlage, die die Impulse der Mediengeschichte auf überzeugende Art und Weise aufgreift. Das Ritual um den Papsttod wird als «medialisiertes Ereignis» (Vgl. Frank Bösch/Patrick Schmidt, *Medialisierte Ereignisse. Performanz, Inszenierung und Medien seit dem 18. Jahrhundert*, Frankfurt a. M./New York 2010) verstanden und von den historischen Veränderungen der Medienlandschaft in besonderer Weise beeinflusst, so könnte man zumindest ein Ergebnis dieser gelungenen Studie vorwegnehmen. Im Anschluss an Arnold van Genneps «Rites de passage» definiert er den Papstwechsel als ein Umbruchereignis mit einem Drei-Phasen-Ablauf, welcher sich in die drei Abschnitte Papsttod, Konklave und Papsteinsetzung gliedern lasse, mit Zeremonien und Riten, die sich auf die einzelnen Abschnitte bezögen. Schlott verbindet dies mit einem ebenfalls drei Elemente umfassenden Ritualkonzept. Das Primärritual bestehe in den Sedisvakanzeremonien als solche. Diese erführen eine sekundäre Ritualisierung durch die Medien und schließ-

lich eine tertiäre Ritualisierung durch die Rezipienten. Gleichwohl macht Schlott deutlich, dass nur der Papstwechsel «als Ganzes [...] verändernd und transformativ» (20) wirke.

Im Medienereignis Papsttod, so Schlott weiter, seien die althergebrachten Rituale durch die Medien einer Öffnung und Veränderung unterzogen worden. Zum Teil hätten die Medien selbst Rituale erfunden, bzw. wären eine Symbiose mit den traditionellen Ritualen eingegangen. Zuletzt dürfe auch die Anpassungsfähigkeit des Vatikans an die Medienlogiken nicht unterschätzt werden. (Gerade zum letzten Punkt vgl. Klaus Große Kracht, *Presse und Kanzel. Päpstliches Medienverständnis und katholische Publizistik in Deutschland [1920er–1970er Jahre]*, in: Ute Daniel/Axel Schildt [Hg.], *Massenmedien im Europa des 20. Jahrhunderts*, Köln/Weimar/Wien 2010, 331–356.) Die Quellenbasis der Dissertation ist beeindruckend, mehr als 30 Zeitungen aus drei Ländern wurden berücksichtigt, dazu die vatikanischen Veröffentlichungen ebenso wie eine ganze Reihe von archivalischen Beständen. Allerdings wird nicht ganz klar, ob man von der Auswahl der Länder (Deutschland, Frankreich, Großbritannien) wirklich Schlussfolgerungen auf die Weltöffentlichkeit ziehen kann, wie es der Titel der Monografie induziert.

Im ersten inhaltlichen Kapitel konturiert der Verfasser die Besonderheiten des Todes Pius' IX. im Jahre 1878, also seiner Ansicht nach am Beginn der massenmedialen Sattelzeit. Hier wie auch in den folgenden Kapiteln wird zunächst die Medialität des Ereignisses rekonstruiert, ehe dann der Ritualablauf und seine möglichen Änderungen diskutiert und in einem darauffolgenden Kapitel die Visualisierungstechniken und -strategien dargestellt werden. Daran schließt sich ein Überblick über die Diskurse in den Nachrufen an, um danach die transnationale Dimension des Papsttodes aufzuzeigen. Pius IX. war der Papst, von dessen Leiche das erste Foto

geschossen worden ist. Erstmals gelang es der Massenpresse, den Tod eines Papstes und die damit verbundenen Rituale einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Hierin liegt wohl die besondere medienhistorische Bedeutung dieses Papsttodes.

Das zweite Kapitel überschreibt Schlott als Innovationszeit und setzt sich mit den vier Papsttoden zwischen 1903 und 1939 auseinander. Er rekonstruiert hier den nicht gerade geringen Einfluss, den die technischen Innovationen wie Fotografie, Radio und Film auf die Rituale des Papsttodes ausgeübt haben. Der Vatikan war keineswegs ein passives «Opfer» der Medieninnovationen, sondern versuchte steuernd Einfluss zu nehmen, so etwa durch die Gründung eines Presseamtes oder den seit 1939 bestehenden Sender «Radio Vatikan». Gleichzeitig kam es auch zu kleinen Modifikationen im Ablauf des Rituals, die Schlott vorsichtig als «Modernisierung» (124) bezeichnet.

Das dritte Kapitel widmet sich dann zur Gänze dem Tod Pius' XII. im Jahre 1958, dem ersten Papsttod im Fernsehzeitalter. Die Besonderheit dieses Todesfalls liegt wohl in dem einmaligen Vorgang, dass der Leibarzt des Papstes Fotos vom im Sterben liegenden Pius an die Öffentlichkeit brachte, was zu einem veritablen Skandal führte. Dies lag wohl nicht zuletzt daran, dass «die Symbiose aus den beiden gemeinschaftsbildenden Phänomenen Ritual und Fernsehen erstmals ihr Potential [entfaltete]» (154). Wie Schlott schon an anderer Stelle ausgeführt hat, war der Vatikan mit der Situation einigermaßen überfordert, wie nicht nur der Skandal um die Bilder des sterbenden Pontifex deutlich machten, sondern auch eine ganze Reihe nicht beabsichtigte Ablaufänderungen. Es habe sich hierbei eine nicht intendierte «Performanz der Sterblichkeit» entwickelt. (Vgl. hierzu auch René Schlott, *Performanz der Sterblichkeit: Der Tod Papst Pius' XII. [1958] als Medienereignis*, in: Bösch/Schmidt [Hg.], *Medialisierte Ereignisse*, 198–222.)

Die drei darauffolgenden Papsttode zwischen 1963 und 1978 bezeichnet der Verfasser in seinem vierten Kapitel als Inkubationszeit für das Medienereignis, welches der Tod Johannes Pauls II. im Jahr 2005 darstellen sollte. Schlott kann überzeugend die Fundamente für dieses Ereignis herausarbeiten, wie beispielsweise eine Vereinfachung des Rituals, die Popularisierung des Papstamtes oder aber auch die Expansion des Wirkungsgrades der Papsttode als ein quasi globales Ereignis (vgl. 211).

Der Papsttod Johannes Pauls II. steht seiner Ansicht nach somit im «Zeichen der Kontinuität», wie er es in seinem Schlusskapitel darlegt. Ausgehend von allen zehn Papsttoden zwischen 1878 und 2005 fasst René Schlott fünf übergreifende Erkenntnisse zusammen (226): Erstens ließen sich wiederkehrende Berichterstattungsmuster und -motive beobachten; zweitens, mediale Eigenlogiken hätten einen profunden Einfluss auf das Ereignis Papsttod; drittens ließe sich eine «Globalisierung» desselben nachweisen; viertens ließen sich Mechanismen zur Konstituierung eines Medienereignisses hieraus erarbeiten. Fünftens habe der Vatikan erhebliche Anpassungsleistungen unternommen.

Schlotts Schlussfolgerung, dass zumindest hinsichtlich des Rituals des Papsttodes die Alternative zwischen Säkularisierung und Wiederkehr der Religion keine ist, sondern vielmehr beide Aspekte miteinander zu verbinden seien, ist durchaus zuzustimmen. In jedem Fall aber zeigt dieses Buch das große Potential der Verbindung von Mediengeschichte und kulturhistorisch verstandener Religions- bzw. Kirchengeschichte.

Münster

Benedikt Brunner

Markus Roth, *Karl von Österreich: Kaiser – Kriegsherr – Kirchenmann. Politischer Heiliger in der Neuzeit?*, Hamburg, Dr. Kovac, 2013, 169 S.

Beim Verlag Dr. Kovac GMBH tituliert sich der Bd. 15 der Schriftenreihe Studien zur Kirchengeschichte: *Karl von Österreich: Kaiser – Kriegsherr – Kirchenmann. Politischer Heiliger in der Neuzeit?* Er wurde vom Theologen Markus Roth verfasst und 2013 publiziert.

Die 169 Seiten umfassende Studie gliedert sich nach der Einleitung in vier Abschnitte: Das Selig- und Heiligsprechungsverfahren; Politische Heilige gestern und heute; Karl I. aus dem Hause Habsburg; und endet mit der Schlußbemerkung samt Quellen- und Literaturverzeichnis.

Höchst informativ ist die Darlegung der historischen Entwicklung im Selig- und Heiligsprechungsverfahren. Im ersten Jahrtausend erfolgte die exquisite Verehrung von herausragenden Persönlichkeiten durch das gläubige Volk vereint mit Bischöfen, wobei sich drei Kategorien herausbildeten: Märtyrer, Bekenner und Asketen. Die Gottesmutter Maria, biblische Gestalten, insbesondere die Apostel wurden von Anfang an als Heilige verehrt.

Papst und Papsttum traten bei Heiligsprechungen erst mit der Kanonisation Ulrichs von Augsburg im Jahre 993 durch Papst Johannes XV. (985–996) auf den Plan.

Von da an wurden spezielle Regeln und Vorgangsweisen, insbesondere die kurialpäpstliche Zentralisierung, zu Selig- und Heiligsprechungen vorgeschaltet. Beim Wunder wurden Zeugenbefragungen und Fragenkataloge, sogenannte Interrogatoria. Prüfung der Unterlagen durch eine in Rom ansässige Kardinalskommission werden notwendig. Die Bestimmungen des *Codex Iuris Canonici* von 1917 verfeinerten und spezifizierten das Verfahren. Die Zuständigkeiten und Aufgaben des Promotors fidei, des Postulators, der «congregatio antepreparatoria», die erst fünfzig Jah-

re nach dem Tode eines präsumptiven Kandidaten ihre Untersuchungen über den heroischen Tugendgrad oder das Martyrium beginnen darf, werden kirchenrechtlich verordnet. Die triadischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, sowie die Kardinalstugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Tapferkeit werden einer Würdigung unterzogen. Die Ergebnisse werden in der «congregatio praeparatoria» von den Kardinälen der Ritenkongregation zur Weiterverfolgung des Verfahrens oder zum Abbruch geprüft. Den Abschluß des *Procederes* bildet unter dem Vorsitz des Papstes die «congregatio generalis». Alles Weitere unterliegt der Entscheidungsvollmacht des Papstes. Mit dem II. Vatikanum und dem neuen *Codex Iuris Canonici* 1983 ergaben sich weitere Reformen. Wunderprozesse hatten schon im August 1948 zur Gründung des «Collegium medico» geführt. Die Eröffnung eines Seligsprechungsverfahrens wurde infolge konziliarer Aufwertung der Bischofsgewalt von der Kurie und dem Papst nun den Ortsbischöfen anheim gestellt.

Die Anzahl der notwendigen Wunder wurde reduziert und modifiziert. Für die Seligsprechung genügt ein ordnungsgemäß approbiertes Wunder und für die Heiligsprechung ist ein Wunder notwendig, das sich nach der Seligsprechung eingestellt hat. Im Geist und in der päpstlichen Vollmacht des I. Vatikanums kann der Papst selbstredend von Wundern und dem Zeitabstand dispensieren.

Bei der Frage: «Braucht es die Praxis der Heilig- und Seligsprechung?» (36ff.) weist der Autor auf diverse Kritiken wie die große Zahl an Beatifikationen und Kanonisationen, die Einseitigkeit der Auswahl, den praktizierten Lobbyismus, die mangelnde Transparenz und die immensen Kosten hin. Mit der Antwort des Papstes Johannes Paul II. auf die inflationären Heilig- und Seligsprechungen «Der Heilige Geist selbst sei an der großen Zahl von Glaubensvorbildern schuld» (36), weicht der Autor der Frage aus, ob und

wieweit die Heiligen und Seligen unsere Fürsprecher und Mittler bei Gott sind.

Bei den Untersuchungsmodalitäten zur Seligsprechung von Kaiser Karl hat Roth einen extensiven biographischen Aufriss vorangestellt, neben der Sixtus-Affäre werden selbst die deutschen Kriegsgeneräle Ludendorff und Hindenburg zur Sprache gebracht. Im spirituellen Lebensbild des Kaisers (99ff.) wird die Gottesliebe, die Eucharistie- und Marienfrömmigkeit sowie die Nächstenliebe des Hauses Habsburg gewürdigt. Karls Lebensmaxime, die er kurz vor seinem Sterben offen aussprach, wird zitiert: «Mein ganzes Streben geht dahin, so klar wie möglich in allem den Willen Gottes zu erkennen und zu erfüllen, und zwar so vollkommen wie nur möglich.»

Beim Seligsprechungsprozess selber versuchte man, so gewissenhaft wie möglich die Prozessordnung einschließlich Wundernachweis zu realisieren. Über die offizielle Seligsprechung am 3. Oktober 2004 zitiert Autor Roth einen Zeitungsartikel: «Johannes Paul II. hat am Sonntag den letzten österreichischen Kaiser, Karl I., selig gesprochen. Knapp 20.000 Gläubige verfolgten bei sommerlichen Temperaturen die Zeremonie am Petersplatz, an der mehrere Tausend Pilger aus Österreich teilnahmen. Zur Seligsprechung waren Delegationen aus allen Kronländern der Donaumonarchie und aus Madeira gekommen, wo Karl 1922 im Exil starb.»

Historisch nüchtern resümiert der Autor seine empfehlenswerte, vorzügliche Studie: «So kann abschließend aus den Betrachtungen der Schluß gezogen werden, dass Karl, trotz seiner monarchischen Stellung versuchte, ein heiligmäßiges Leben zu führen...» Letztlich ist er aber dennoch zu einem echten «(persönlichen) Heiligen im politischen Amt» geworden.

Auf Beckmesserei will der Rezensent nicht ganz verzichten, auf S. 26 müßte es in der Zwischenüberschrift wohl «Wunder» statt «Wunde» heißen.

Graz

Maximilian Liebmann

«...ins Museum der Altertümer». *Staatstheorie und Staatskritik bei Friedrich Engels*, hg. **Samuel Salzborn**, Baden-Baden, Nomos, 2012 (= Staatsverständnisse, Bd. 47), 198 S.

«Friedrich Engels ist wieder aktuell. Angesichts der globalen Wirtschafts- und Finanzkrisen der letzten Jahre werden die Analysen von Karl Marx und Friedrich Engels wieder öffentlich diskutiert, erleben eines ihrer vielen Revivals in der Geschichte. Es scheint fast so, als würde jede Generation Marx und Engels wieder neu für sich entdecken und ihre Interpretationen mit Blick auf die jeweils gegenwärtigen Transformationen der bürgerlichen Gesellschaft und der kapitalistischen Ökonomie neu reflektieren. Der Band macht sich stark für eine Lesart von Engels, die dessen theoretisch-konzeptionelles Eigengewicht würdigt und es zwar im Marxschen Kontext liest, aber betont, dass gerade mit Blick auf das Thema Staatstheorie und Staatskritik die «marxistische» Theorie eigentlich eine «engelsche» ist.» Soweit der Klappentext mit seiner scheinbar so eingängigen «Würdigung» von Friedrich Engels (1820–1895). Die hier «theoretisch-konzeptionelles Eigengewicht» genannt wird. Jede «Würdigung» dieses «Eigengewichts» setzt aber unumstößlich etwas voraus: Wissen, was das ist.

Der Band enthält neun Beiträge: Fünf im ersten Teil *Staatsanalyse und Staatskritik*. Vier im zweiten *Kontexte und Kontextualisierungen*. Beiträger sind mehr oder weniger bekannte, geschichtlich orientierte Sozial- und Politikwissenschaftler.

Der Text zur «Rolle der Gewalt» des HUB-Promipolitologen Herfried Münkler erschien bereits 2002. Die anderen acht Aufsätze sind Originalbeiträge. Buch- und Reihenherausgeber Samuel Salzborn und Rüdiger Voigt schreiben über den «materialistischen Anspruch» in der Engels'schen «Staatstheorie» und über Engels als theoretischen «Kritiker des preußi-

schen Militärsweases» (soziologisch als «Kulturkomplex» beschrieben von Emilio Willems, *Der preußisch-deutsche Militarismus. Ein Kulturkomplex im Wandel*, Einleitung René König, Köln, Wissenschaft & Politik, 1984, 208 S.). Um «die Spannung zwischen Gleichheit und Autorität bei Engels» geht es Frauke Höntzsch. Ausgreifend und gediegen recherchiert stellt Renate Merkel-Melis die «Staatstheorie im Spätwerk von Friedrich Engels» dar.

Diese spezialistischen Sichten werden auch in den vier Restbeiträgen zur Engels'schen Staatskritik und -theorie nicht aufgehoben: Im zweiten Teil schreiben die hessischen Politologen und emeritierten Professoren Georg Fülberth und Eike Hennig. Sie veranschaulichen beredt, dass schlechter Akademismus nicht dadurch besser und schon gar nicht gut wird, wenn er von links kommt. Den Band beschließen die Rezeptionsskizzen von Ingo Elbe zur Staatstheorie im 20. Jahrhundert und von Hans-Christian Petersen zum vorrevolutionären «russischen Marxismus».

Es ist weder Zufall noch bloßer *error*. Sondern systemischer *bias* und Folge dieses (wie sowas früher 68er-Kritiker nannten) fachidiotischen Herangehens an die in seiner Zeit revolutionäre Wissenschaftlerpersönlichkeit Engels, dass der real-existiert habende Engels weder als *homme des lettres* noch als *bonvivant* (vide Friedrich Engels, Von Paris nach Bern [1848]; in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3 [= MEW 3], Berlin, Dietz, 1959, 463–480, besonders III. Burgund: 475–480) zur Kenntnis genommen wird: *nun gut*. Dass Engels als exzellenter Publizist, Pamphletist und Polemiker (oft auf wissenschaftlicher Grundlage, vide Friedrich Engels, In Sachen Brentano contra Marx wegen angeblicher Zitatsfälschung. Geschichtserzählung und Dokumente [1891]; in: MEW 22, Berlin 1963, 93–185) ausgeblendet wird: *weniger gut*. Aber dass Engels nicht einmal aspekthaft als «German Socialist philosopher» (*Encyclopædia Britannica*) «gewürdigt» wird – das ist schlechter als schlecht. Da-

mit ist jedes tiefere Verständnis des und jeder angemessene Zugang zum intellektuellen Friedrich Engels als empirischer Sozialforscher, Ideologiekritiker und Dialektiker (auch der Natur) auf der philosophischen Spur dessen, «was die Welt im Innersten zusammenhält» (Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Der Tragödie erster Teil* [1808], 382/383), verstellt: Staat, Gewalt und Militär waren sicherlich wichtige Felder der Interessen und Intellektualität von Engels. Aber Engels Intellektualität und Interessen sind viel, viel mehr als Militär, Gewalt und Staat.

Um hier nur anstatt weiterer einige Arbeiten und Studien von Engels zu nennen: Ausgeblendet wurden das mit Ludwig Feuerbach verbundene «Erbe» der klassischen deutschen Philosophie (1886/88). Unbeachtet blieb ein besonderer, mit Handarbeit verbundener, Aspekt der «Menschwerdung des Affen» (1876). Draußen vor blieben auch die erst posthum (1925) unter dem Titel *Dialektik der Natur* veröffentlichten Textfragmente. Und exkludiert wurde schließlich auch der *Anti-Dühring* (1877). Dies sind wichtige Engeltex-te, die heuer weniger bekannt und schon gar nicht anerkannt sind – im Gegensatz etwa zum «frühen» Engels, dessen kulturwissenschaftliche Grundlagenstudie zur empirischen *Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen* 1845 in Buchform veröffentlicht wurde.

Insofern bleibt mir unverständlich, was im heutigen wissenschaftlichen Ganzdeutschland abgeht: *namhafte* Sozial- und Politikwissenschaftler veröffentlichen ein Buch über Friedrich Engels, ohne sich auf die seit 2009 vorliegende «große» Engelsbiographie von Tristram Hunt rückzubeziehen (vide Tristram Hunt, *The Frock-Coated Communist: The Revolutionary Life of Friedrich Engels* [Der Kommunist im Gehrock. Das revolutionäre Leben von Friedrich Engels], London, Allen Lane, 2009, 442 p.; die US-Ausgabe erschien unter dem Haupttitel: *Marx's General*, New

York, Metropolitan Books, 2009, xii/430 p.; dt. Ausgabe udT. *Friedrich Engels. Der Mann, der den Marxismus erfand*. Aus dem Englischen von Klaus-D. Schmidt, Berlin, Propyläen/Ullstein Buchverlage, 2012, gebunden, 576 p. [sowie unpaginiertem Bildteil, schwarz-weiß, 16 p.]; vgl. Richard Albrecht, Schau nach bei Engels ... Tristram Hunts Friedrich-Engels-Biographie, in: *Aufklärung und Kritik*, 19 [2012], 4, 262–267), genauer: Allein Merkel-Melis, freie Mitarbeiterin der MEGA-Arbeitsstelle an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, zitiert eine Einzelheit aus der Originalausgabe im hier rezensierten Buch über Engel).

Nur folgerichtig, dass herauskam, was Friedrich Engels sarkastisch «eklektische Bettelsuppe» nannte.

Bad Münstereifel

Richard Albrecht

Franziska Metzger, *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert*, Bern, Haupt, 2011 (= UTB 3555), 313 S.

Im vorliegenden Studienbuch wird die Geschichte von Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert aus einer kulturgeschichtlich-konstruktivistischen Perspektive beleuchtet. Dadurch soll der «Gegensatz von Wahrheit vs. Unwahrheit, Realität vs. Fiktionalität mittels einer Blickverschiebung auf die kommunikative Konstruktion von Geschichte» überwunden werden (63). Die durch zahlreiche einschlägige Publikationen zum Thema als profunde Kennerin der Materie ausgewiesene Autorin Franziska Metzger hat hierzu neben Anregungen von Lehrpersonen, Historikerinnen und Historikern, Literatur- und Sozialwissenschaftlern insbesondere auch kritische Fragen und Diskussionen von Studierenden in ihren Historiographiekursen an der Universität Freiburg/Schweiz aufgenommen und weiterverarbeitet.

In einer knappen Einleitung stellt Metzger die Ziele und den Aufbau des Studienbuchs vor. In Anbetracht dessen, dass auch Historiographiegeschichte immer in theoretisch-geschichtsphilosophischen und soziokulturellen Diskursen ihrer eigenen Zeit verortet ist, werden zwei miteinander verknüpfte Aspekte durchleuchtet. Einerseits werden «Kategorien und Modelle für die Analyse und Interpretation vergangener Geschichtsschreibung» diskutiert (9). Andererseits erfolgt eine Analyse von Geschichtsdenken und Geschichtsschreibung seit dem 19. Jahrhundert bis in die jüngste Vergangenheit.

Entsprechend hat Metzger das Studienbuch in zwei Teile gegliedert. Im ersten Teil bespricht sie detailliert verschiedene Modelle der neueren Historiographiegeschichtsschreibung und damit verbunden aktuelle Debatten zum Verhältnis von «Geschichte und Gedächtnis» sowie «Geschichte und Literatur». Im Anschluss daran stellt sie ein komplexes Analyseraster vor, das sich auf diskurs-, semantik- und kommunikationstheoretische Grundlagen stützt.

Darauf aufbauend wendet sich Metzger im zweiten Teil der Analyse der Geschichtsschreibung und des Geschichtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert zu. Anhand vielgestaltiger konkreter Quellenbezüge, die dem besseren Verständnis von Interpretationen und Einordnungen dienen, werden sechs Themenfelder in den Blickpunkt genommen: «selbstreflexive Grundlagen um 1800», «Institutionalisierung», «Nation und Geschichte», «Unsicherheiten um 1900», «zwischen Volk und Gesellschaft», «kulturgeschichtliche Wende; Transnationalisierung» (11). Dabei erweist sich z. B. in der Schweiz und in Deutschland Religion bzw. Konfession bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts als wichtigster Faktor bezüglich der Konstruktion «differierender, in Konkurrenz zueinander stehender historischer Narrative der Nation» sowie «konkurrierender Erinnerungsgemeinschaften» (159–160).

Die Analyse konzentriert sich zwar hauptsächlich auf den deutschsprachigen Raum, es werden aber immer wieder auch transnationale Aspekte aufgezeigt. Hinsichtlich zeitlicher Perspektive verfolgt die Analyse zwei Zugänge. Einerseits sollen mittels Langzeitperspektiven Kontinuitäten und sich langsam entwickelnde Transformationen in den Blick genommen werden. Andererseits soll durch Tiefenschnitte der Fokus auf Sattelzeiten als Zeiten beschleunigten und krisenhaften gesellschaftlichen und kulturellen Wandels gerichtet werden.

Das Studienbuch ist klar strukturiert und mit vielen Illustrationen und Tabellen versehen. Marginalien auf jeder Seite sowie ein Glossar, ein Sach- und ein Personenregister am Ende des Buches erleichtern das Verständnis und die Orientierung. Als sehr hilfreich erweisen sich ebenfalls die Literaturlisten zu den Einzelthemen am Ende jeden Kapitels. Hier finden sich jeweils auch weiterführende Fragen, die dem Leser Gelegenheit bieten, das Gelesene zu reflektieren und die ausserdem zu weiteren Diskussionen sowie eigenen Forschungsarbeiten anregen sollen. Trotz dieser vielfältigen Hilfestellungen und der stringenten, detailreichen Darstellung verlangt das Buch angesichts der anspruchsvollen, hochkomplexen Materie volle Konzentration beim Lesen und stellt nicht nur für Studierende eine Herausforderung dar. Dessen ungeachtet hat Metzger eine fundierte Einführung in die Geschichte der Historiographie und des historischen Denkens des 19. und 20. Jahrhunderts geschaffen, die das Interesse an der weiteren Auseinandersetzung mit der Thematik fördert.

Zürich

Edith Maienfisch

Jan Rehmann, *Max Weber: Modernisierung als passive Revolution. Kontextstudien zu Politik, Philosophie und Religion im Übergang zum Fordismus*, Hamburg, Argument, 1998; 2013, 273 S.

Die erste Auflage dieses Buchs erschien 1998. Ein prominenter Kritiker hielt es für wichtig, weil es zeigt, wie «die Leistungen» des bis heute international bekanntesten deutschen Soziologen (1864–1920) «zu beerben» sind (W.F. Haug). Die nun vorliegende zweite Auflage ist durch ein neues Vorwort erweitert (7–20). Der argumentative Kern der Weber-Kritik von Jan Rehmann blieb auch in seiner Kritik der Leitthese zur protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus unverändert (vgl. kritisch zur Weber-These Heinz Steinert, *Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Frankfurt a. M. 2010, 332 S.; Christian Fleck, Editorial; in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 3/2012: Themenheft Max Webers Protestantismus-These. Kritik und Antikritik).

Sieht man ab vom sozialpsychologischen Nebenstrang, dessen zeitgeschichtlich-psychoanalytische Dimension zu Beginn des «kurzen» 20. Jahrhunderts Rehmann auch anspricht, geht es um Webers Leitkonzept von «Modernisierung» des erst vor dem «ersten großen Schlachtfest des Todes» (Thomas Mann) (recht spät) industrialisierten und nach dessen Ende (zu spät) demokratisierten Deutschland: «passive Revolution» von oben. In vier Teilen: I. Modellamerikanismus, II. Fordistisches Modernisierungsprojekt, III. Wissenschaftslehre und IV. protestantisch-kapitalistischer Geist, zusammen 29 Kapitel nebst Anhang (Anmerkungen, Abkürzungen, Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister) schildert Rehmann ausführlich Webers doppelte «Subjektkonstitution» und ihr Grunddilemma: scharfsinniger Beobachter «einer historisch konstituierten» und zugleich «ideologischer

Konstrukteur einer erst zu konstituierenden bürgerlichen Subjektivität» in Gestalt von «in die Zukunft gerichteter [...] politischer Erziehung.» (8–9)

Rehmann wertet Webers Bedeutung so: «Weber tritt als politisch-ethischer Reformator auf, der den Kapitalismus in Deutschland nach einem puritanisch-amerikanistischen Muster modernisieren will [...] Sichtbar wird ein hegemoniales Projekt, das die ethischen Anforderungen der anstehenden fordistischen Modernisierung von Wirtschaft, Staat und Zivilgesellschaft mit einer Umwälzung verknüpft, die [...] den Massencharakter einer Volksbewegung angenommen hat.» (294)

Bereits der Soziologe Sven Papcke wies auf Widersprüchliches und Irrationales beim homo politicus Weber hin (Sven G. Papcke, *Gesellschaftsdiagnosen. Klassische Texte der deutschen Soziologie im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M., Campus, 1991, 208 S.): klugen Hinweisen zur politischen Moderne entsprechen dumme Politprüche zur «plebiszitären Führerdemokratie» (besonders in der Ludendorff-Unterredung 1919; vgl. Richard Albrecht, Max Weber erklärt Demokratie (1919): www.ein-buch-lesen.de/2013/04/max-weber-erklart-demokratie-1919-eine.html – dort auch der Wortlaut mit Quelle/n). Diesen Widerspruch beschreibt auch Rehmann: Ihm gilt Webers über die sogenannte «Arbeiteraristokratie» als Schlüsselschicht und ihre meist sozialintegrative Orientierung mögliches «soziales Projekt einer Einbindung der Arbeiterklasse über ihre <voluntaristischen> Organisationen immer noch [als] etwas grundlegend anderes als die faschistische Vernichtung der organisierten Arbeiterbewegung als ganzer. Allerdings sind auch hier die Gegensätze nicht ein für allemal festgelegt, denn beim Scheitern einer solchen Einbindung, wie es sich einem Großteil des Bürgertums am Ende der Weimarer Republik darstellte, konnten sich die Positionen durchaus zu faschistischen Lösungen des Integrationsproblems verschieben.» (140)

Wie es Rehmann hier gelingt, eine Seite der Ambivalenz Weber'scher Politvorstellungen anschaulich herauszuarbeiten – so fehlt diese konkrete Arbeit gelegentlich im Fachsoziologischen; etwa bei Webers verkürzender Setzung des «Streben nach Einkommen» als «unvermeidlich letzte Triebfeder allen wirtschaftlichen Handelns». Das zeigt Webers eindimensionales Denken. Ähnlich ist auch Webers zweckrationale «Engführung» in den soziologischen Grundbegriffen und besonders in seiner Herrschaftssoziologie instrumentale Verkürzung: Der deutsch-skandinavische Soziologe Theodor Geiger (1891–1952) wies am Beispiel des Begriffs «Fluktuation» nach, dass bei jeder Begriffsbildung Sichtweisen und Perspektiven einschlägig sind und in der sozialwissenschaftlichen «Anstrengung des Begriffs» kritisch bewusst gemacht werden können und müssen. Und auch Webers dickes Lob der Bürokratie (kritisch Herbert Reinke, *Bürokratie im politischen System Deutschlands. Studien zur partiellen Ausdifferenzierung der Verwaltung aus dem <ganzen Haus>*, Phil. Diss. Univ. zu Köln 1979, Darmstadt, copy shop, 1981, 219 S.) im Allgemeinen und aller Staatsbürokratie «speziell monokratischer Verwaltung durch geschulte Einzelbeamte» als optimales Instrument zur Versachlichung der Welt erweist sich bei genauem Hinschauen als Mythos (vgl. Richard Albrecht, Lebendige Menschen als tote Registraturnummern. Eine Bürokratie-Kritik im Anschluß an Franz Kafka; in: *Die Brücke*, 84 [1995], 79–83).

Was nun das wissenschaftlich Besondere von Weber und was konkret zu «be-erben» ist, muss ich als «Sozialwissenschaftsjournalist» (Lars Clausen) nicht wissen. Angesichts der realempirischen Entwicklung von Soziologie und Sozialwissenschaft plädiere ich für einen besonderen Geist als «sociological imagination» (C. Wright Mills) und/als «new frontiers spirit» unter Einvernahme der im 1904 erstveröffentlichten 66-Seiten-Aufsatz zur

«Objektivität» sozialwissenschaftlicher Erkenntnis vertretenen Einsicht in die Legitimität des Gedankenexperiments als kulturwissenschaftliche Methode ...

Bad Münstereifel Richard Albrecht

Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs, hg. **Beat Dietschy/Doris Zeilinger/Rainer Zimmermann**, Berlin, de Gruyter, 2012, XXV, 744 S.

Im Bloch-Wörterbuch (folgend BW) schreibt, was in der deutschsprachigen Blochszene von linksakademisch bis zu linksorthodox Rang und Namen hat über Ernst Bloch (1885–1977), den deutschen «Philosophen der Oktoberrevolution» (Oskar Negt): einträchtig beieinander Beiträge von Martin Blumentritt, Wolfgang Fritz Haug, Hans Heinz Holz†, Gerd Koch, Peter Thompson, Francesca Vidal, Doris Zeilinger, Peter Zudeick.

Der Ende 2012 erschienene Band ist mit seinen etwa 770 Seiten voluminös und mit seinen 1.227 Gramm gewichtig. Er enthält insgesamt 46 teils ausgreifende, alphabetisch sortierte Texte von 22 Autor(inn)en unter anderem zu den (Schlüssel-) Wörtern Ästhetik, Dialektik, Ethik, Heimat, Latenz, Marxismus, Natur, Natursubjekt, Spekulativer Materialismus, Subjekt – Objekt, Ungleichzeitigkeit – Gleichzeitigkeit – Übergleichzeitigkeit (von Mitherausgeber Beat Dietschy verfasst und mit 44 Seiten der längste BW-Text), Utopie. Dieses Dutzend wird ergänzt durch 34 weitere Texte, von denen die Beiträge zu Front und Grund (jeweils drei Druckseiten), Logos-Logikon, Spuren und Zeit (jeweils um fünf Druckseiten) die kürzesten sind.

Das BW soll als «Zielgruppe», so die drei Editoren im Vorwort, «PhilosophInnen und FachwissenschaftlerInnen nicht nur geisteswissenschaftlicher Disziplinen, sondern auch interessierte NaturwissenschaftlerInnen» ansprechen. Anspruch des BW ist es, «die konstitutiven Grundbe-

griffe der bloch'schen Philosophie aus gegenwärtiger Perspektive in Sicht zu nehmen und sie einer systematischen Explikation zuzuführen.» Damit ist, auch sprachlich im schlechtesten Akademismus ausgedrückt, der BW-Rahmen abgesteckt. Es geht um systematische Kanonisierung des bildhaften «wilden» Denkens und Denkers Bloch als fresh-blood-Zufuhr zum auch nicht erst seit vorgestern erschöpften spätbürgerlichen Wissenschaftsbetrieb.

Bei allem wichtigen im BW auf gespeichertem Wissen und dem anzuerkennenden Engagement verschiedener Beiträger fehlen doch oft weiterführende Bezüge und Beziehungen, etwa zum historischen Expressionismus und zur Dada-Bewegung, deren Sprache Blochs *Geist der Utopie* (1918) ausdrückt. Systematisch gesehen verweist Blochs *Geist der Utopie*-Buch auch auf im BW fehlende Beiträge zu Expressionismus, Propaganda, Sprache und Rhetorik; wobei weiter auf politikhistorisch und ideologiepolitisch interessierende Bloch-Texte von Mitte der 1920er bis Mitte der 1940er Jahre verwiesen werden könnte, anstatt weiterer etwa *Hitlers Gewalt* (1924), *Spuren* (1930), *Erbschaft dieser Zeit* (1935), *Sokrates und die Propaganda* (1936), *Kritik der Propaganda* (1937), *Originalgeschichte des Dritten Reiches* (1937), *Expressionismus* (1938), *Zerstörte Sprache – Zerstörte Kultur* (1939) und schließlich *Freiheit und Ordnung. Abriss der Sozial-Utopien* (1947).

Im Personenindex findet sich viel Selbstdarstellung (akademisch Autoreferentielles genannt): Von den eingangs gelisteten Autoren verweisen drei (Holz, Zeilinger, Zudeick) zusammen sechzehn Mal auf sich. Die Namen *plebejischer Intellektueller* wie Gerhard Zwerenz und Richard Albrecht hingegen finden sich ebenso wenig wie ein Hinweis auf Blochs philosophischen Fachgenossen im US-amerikanischen Exil, Gotthard Günter ... *personae non gratae*?

Der Philosoph und Begründer einer multiplen Logik, Gotthard Günther (1900–

1984), erinnerte noch Mitte der 1970er Jahre Blochs *Geist der Utopie* aus seinen Studienjahren und Bloch als jemanden, dem «die exakte Logik» nichts bedeutete. Günther lernte Bloch im US-amerikanischen Exil «ganz im Abseits in Cambridge (Mass.)» näher kennen, schätzte und bewunderte Bloch wegen dessen Charakterstärke. Diese hätte auch verhindert, dass Bloch je in einer US-«amerikanischen akademischen Institution heimisch» wurde (Selbstdarstellung im Spiegel Amerikas; in: Philosophie in Selbstdarstellungen II, Hamburg 1975, 1–77).

Was mich betrifft: ich bin's als unabhängiger und staatsferner «Sozialwissenschaftsjournalist» (Lars Clausen) seit der Veröffentlichung von *Exil-Forschung. Studien zur deutschsprachigen Emigration nach 1933* (1988) nicht nur im Bereich der Bloch-Forschung gewohnt, seit Jahrzehnten in gewissen Feldern und von bestimmten Leuten nachhaltig beschwiegen zu werden: Das gilt für das auf *Möglichkeitssinn* (Robert Musil) gerichtete Denken geschulte subjektwissenschaftliche Forschungskonzept *The Utopian Paradigm* (1991) wie für mit «Exil als Lebensform» zusammenhängende Studien («Zerstörte Sprache – Zerstörte Kultur»: Ernst Blochs Exil-Vortrag vor siebzig Jahren: Geschichtliches und Aktuelles; in: *Bloch-Jahrbuch*, 13 [2009], 223–240) und für die Kurzdokumentation zur «Entschädigung» bzw. «Wiedergutmachung» erfahrenen faschistischen und Nazi-Unrechts durch (altbundesdeutsche) Behörden (Die Entschädigungsakte Bloch: Kurzmemorial zum 35. Todestag; in: *soziologie heute*, 5 [2012], 24, 34–35). Und was die im BW fehlenden Beiträge über Sprache, Rhetorik, Propaganda und Expressionismus betrifft, so wurde bei mir nicht mal angefragt, ob deren Erarbeitung möglich wäre.

Diese wissenschaftsfremde BW-Praxis wird noch überboten durch die wie's scheint *strategische Ignoranz* des inzwischen hochbetagten, freilich immer noch publizistisch regen Berufsauteurs Gerhard

Zwerenz, der seit seiner Zeit als Student bei Bloch in Leipzig (Aristotelische und Brechtsche Dramatik [1956]; wieder in ders., *Politische Schriften*, Frankfurt a. M. 1975, 10–87) über Bloch veröffentlicht/e. Und der in den letzten Jahren auch in seiner inzwischen abgeschlossen zweiteiligen sächsischen Autobiographie im Leipziger *poetenladen* an Bloch als Marxisten, der den «alten Menschheitstraum» von Freien und Gleichen «philosophisch subtilisiert zu einer allgemeinen Theorie der Gesellschaft, einer visionären Utopie» (René König) so engagiert wie kundig erinnerte. Auch Zwerenz' Bloch-Veröffentlichungen sind im «Literaturverzeichnis» nicht aufgeführt. Dass Zwerenz' Arbeiten über Bloch wie das (gemeinsam mit Ingrid Zwerenz) publizierte Buch und deren politikgeschichtliche Bloch-Thesen (*Sklavensprache und Revolte. Der Bloch-Kreis und seine Feinde in Ost und West*, Hamburg/Berlin 2004; 12 Bloch-Thesen in: Ossietzky 13/2003: www.sopos.org/aufsaeetze/3f6b695b432f9/1.phtml) so nachhaltig ignoriert werden konnten und, wie im BW, empirisch erweislich auch wurden – das hatte ich bisher nicht für möglich gehalten. Die publizistische BW-Praxis hat mich eines Schlechteren belehrt.

Ein weiteres Defizit dieses BW liegt zwischen den Einträgen *Realisierung des Realisierenden* und *Revolution* – ein Eintrag *Religion* fehlt. Wohl gibt es einen «mittleren» zum *Atheismus* Blochs, dessen atheistischer Bibellektüre und ihrer Rezeption und Kritik von Heiko Hartmann, nicht aber zu Blochs Religionsphilosophie selbst; was sowohl angesichts des *Prinzip Hoffnung* (1959; dritter Band) als auch von *Atheismus im Christentum* (1964) mit der paradoxen Parallelisierung von Atheist und gutem Christ verwundern mag.

Auch das trägt zur kritischen Bewertung des de Gruyter'schen BW bei. Es ist als sollte nun, nach dem Hannah Arendt-Handbuch (2011), im deutschsprachigen Raum auch der *Subjektmarxismus* Blochs in besonderer Weise so zugerichtet werden,

dass nach der im BW erfolgten breiten *Kanonisierung* nächst auch seine *Musealisierung* folgen kann – ein «unerhörter Vorgang» (Bertolt Brecht), der Ernst Bloch auf unterwertigen *Staatskneteblochismus* herunterbringt.

Bad Münstereifel

Richard Albrecht

Ilse Häfner-Mode. Bilder im Lebens- und Liebesreigen. Jüdisches Museum in Rendsburg 24. Februar bis 26. Mai 2013, hg. **Christian Walda**, Schleswig, Stiftung Schleswig-Holsteinische Landesmuseen Schloss Gottorf, 2013, 197 S.

Dieser Ausstellungskatalog wiegt mehr als tausend Gramm. Ist so gewichtig wie gut gestaltet. Kann damit auch nicht als Maxi-Büchersendung für 1.65 € in Deutschland postversandt werden.

Der Katalog ist der Begleitband zur Ilse Häfner-Mode Ausstellung im Jüdischen Museum Rendsburg (Schleswig-Holstein, meerumschlungen). Das Haus wurde nach viermonatiger Umbauzeit und Komplettschließung mit dieser Ausstellung Ende Februar 2013 wiedereröffnet. Präsentiert wurden bis Mai 2013 mehr als hundert Werke der Künstlerin, darunter mehr als dreißig, zumeist privater, Leihgaben.

Zur Eröffnung erinnerte Museumsleiter Christian Walda daran, dass sein Haus seit Bestehen des Museums den Auftrag wahrnimmt, Werke von Künstler(inne)n zu zeigen, die in der faschistischen Nazizeit 1933/45 als Juden verfolgt wurden und deren Werke (zu) oft «vergessen» wurden. Dagegen arbeitet das Jüdische Museum zur Rehabilitierung im Sinne kunstgeschichtlicher Erinnerung.

Diesem Anliegen dient auch die aktuelle Wechsausstellung mit Werken von Ilse Häfner-Mode: Ilse Mode (1902–1973) gehörte zu einer, auch gelegentlich «verschollen» genannten, Generation von Künstlern des 20. Jahrhunderts, die in unruhigen Verhältnissen lebten und nachhal-

tige Erschütterungen erfuhren durch zwei Weltkriege, zahlreiche gesellschaftliche Umbrüche; die aber auch kulturell geprägt wurden durch die künstlerische Aufbruchsstimmung der «goldenen Zwanziger» in der Weimarer Republik (René König, *Zur Soziologie der Zwanziger Jahre oder Epilog zu zwei Revolutionen, die niemals stattgefunden haben, und was draus für unsere Gegenwart resultiert* [1961]; wieder in ders., *Soziologie in Deutschland. Begründer / Verächter / Verfechter*, München, Hanser, 1987, 230–257 [und] 466–468; Peter Gay, *Weimar Culture. The outsider as insider*, London, Secker & Warburg, 1968, xv/205 p.; dt.spr. Ausgabe unter diesem Titel: *Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit, 1918–1933*. Aus dem Amerikanischen Helmut Lindemann. Einleitung Karl Dietrich Bracher, Frankfurt a. M., S. Fischer, 1970, 256 S.).

Ilse wuchs in Berlin auf, studierte dort an der Hochschule für Bildende Künste in Charlottenburg. 1927/32 erste Ausstellungen. 1928 Heirat des Malers Herbert Häfner (zu H. Häfner [1904–1954]: <http://vergangenes.kreativpotential.com/Biografie.html>). Ab 1933 keine Ausstellungen mehr. Vielmehr Verfolgung durch die Nazi, die auch ihren «jüdisch versippten» Mann 1937 aus der «Reichskammer für Bildende Künste» ausschlossen und ihn bedrängen, sich scheiden zu lassen. Häfner gibt dem nicht nach, wird 1940 zur Wehrmacht eingezogen und dort bald wegen «Wehrunwürdigkeit» entlassen. Ilse Häfner-Mode wird 1938 ihr neunjähriger Sohn Thomas weggenommen. Herbert und Ilse trennen sich, bleiben aber verheiratet. Thomas kommt zu Ilses jüngerem Bruder Heinz Mode, dem späteren Professor für Orientalische Archäologie in Halle (1948–1978), der Thomas ins damals britische Ceylon in Sicherheit bringt (zu Heinz Mode: www.perlentaucher.de/autor/heinz-mode.html).

Während des Zweiten Weltkriegs leben Ilse und Herbert getrennt voneinander in Bösingsfeld/Lippe und in Leopoldshöhe

(Ostwestfalen) jeweils unauffällig bei Verwandten. Im September 1944 wird Ilse von der Gestapo festgenommen und ins KZ-Außen- und Arbeitslager Elben bei Kassel «verbracht». Im Gegensatz zu vielen anderen kann Ilse überleben. Nach Kriegsende wird die Häfner-Ehe im September 1946 «in gegenseitigem Einvernehmen» geschieden. 1948 kommt Thomas zur Mutter zurück und beginnt im Winter 1949/50 an der Staatlichen Kunstakademie Düsseldorf zu studieren.

Ab 1950 geht es für Ilse Häfner-Mode künstlerisch wieder aufwärts. Es gibt wieder Ausstellungen in der Schweiz und im Westfälischen Landesmuseum, zuletzt vor allem in Düsseldorf. Dort lebt die Künstlerin, wie ihr Sohn Thomas, seit 1955. Sie arbeitet dort auch als Porträtmalerin für Prominente. Als «ihre» Themen werden «vorzugsweise Menschen in Gruppen und Bewegung, der Karneval, Feste und erotische Aquarelle» genannt. Mitte März 1973 stirbt Ilse Häfner-Mode siebzigjährig.

Dies alles und noch viel mehr dokumentiert der Ausstellungskatalog auf den ersten hundertzwanzig Seiten durch knapp siebzig Bilder der Malerin aus gut vierzig Jahren ihrer künstlerischen Arbeit. Diese wird im Zusammenhang von Leben und Werk erinnert von Alexander Pechstein («Ilse Häfner-Mode – Die Freundin meiner Mutter») und kenntnisreich ausgeführt in einem großen Essay von Ditmar Schmetz («Ilse Häfner-Mode – Bilder im Lebens- und Liebesreigen») sowie in einer gehaltvollen Marginalie von Christian Walda («Ilse Häfner-Mode – Ein Künstlerkarriere mit Hindernissen»).

Die Ilse Häfner-Mode gewidmete Hauptausstellung wird durch eine zweite – und wenn man so will – Begleitausstellung von Werken Thomas Häfners (1920–1985) ergänzt. Thomas kam mit Hilfe seines damals forschungsreisenden Onkels Heinz Mode (1913–1992) auf der Flucht vor den Nazis als Neunjähriger 1938 nach Ceylon. Und überlebte dort. Es waren dies lange Jahre der Trennung des auf- und heran-

wachsenden Jungen von der Mutter und Verlust von Heimat zugleich. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland studierte er an der Düsseldorfer Kunstakademie und gehörte zur 1956 gegründeten Düsseldorfer Künstlergruppe der Jungen Realisten, die die abstrakte Gegenstandslosigkeit des damals dominierenden Nachkriegs-mainstream angriff. Thomas Häfner entwickelte in den 1950er und 1960er Jahren des vergangenen Jahrhunderts als Maler selbständige Stilelemente und eine farbige Bildersprache, die auch surrealistische Elemente der Zwischenkriegsperiode einvernahm. Mit «seinen» Themen um Weiblichkeit und Sexualität, Zeit- und Religionskritik, Phantastik und Tod gilt Häfner bis heute als radikaler phantastischer Realist, der in enger Beziehung zur Maler-Mutter stand und doch formal wie inhaltlich wie ihr ästhetischer Widerpart erscheint.

Dem Maler Thomas Häfner, noch lebenden Zeitgenossen der damaligen Düsseldorfer Kunstszenen als trinkfest-streitbarer «Tommie» erinnerlich, ist der zweite Teil des Katalogs gewidmet: Wenn ich mich nicht verzählt habe enthält der Band Abbildungen von dreiunddreißig (zum Teil zu stark verkleinerten) Bildern und von neunzehn Objekten sowie zwei Zeichnungen. Ditmar Schmetz, dem Häfners «Bilder und Skulpturen» als «ein Juwel in der Kunst des 20. Jahrhunderts» gelten, gibt eine materialreiche Einführung in Leben und Werk des Künstlers, der über den «kleinen Kreis der Kenner» (Bertolt Brecht) eher unbekannt sein dürfte und auch im Kunstmarkt des gegenwärtigen Ganzdeutschland im untersten Preissegment nistet – im Gegensatz zur anglophonen Welt, in der der Künstler seit Jahren als «phantastischer Realist» netzöffentlich ausgelobt wird und im bekanntesten Netzlexikon inzwischen einen *artists-stub*-Eintrag erhielt.

Anlaßentsprechend geht Schmetz' gut bebildeter Essay aus von Äußerungen des «anerkannten Malers» Thomas Häfner über seine Mutter, die posthume Ausstellung in Lippstadt (1983) und in Düsseldorf

(1995) erfuhr. (Diese Kataloge lagen mir nicht vor.) Geschildert wird dann Häfners eigene künstlerische Entwicklung, unter anderem als Schüler seines Vaters und später als Meisterschüler von Otto Pankok (1893–1966), in Form einer *tour d'horizon* durch Häfners Werk: «Thomas Häfner, *«The painter of dreams»*, malt seine Bilder aus der Tiefe des Unbewussten wie im Traum. Ohne Vorentwurf fügt er assoziativ die Szenen schöpferisch aneinander und führt sie – auch in ihren Gegensätzlichkeiten – zur Synthesen [...] Die mythologische Welt [...] faszinierte ihn ebenso wie die Erkenntnisse der Psychoanalyse des 20. Jahrhunderts [...] Thomas Häfner greift gerne auf ikonographische Modelle aus der Geschichte der bildenden Kunst in seinen Bildern zurück [...] Insbesondere im Spätmittelalter häuften sich in der Kunst Darstellungen zu diesem Thema. Die berühmtesten Bearbeitungen sind das Triptychon von Hieronymus Bosch und der Isenheimer Altar von Matthias Grünewald um 1500 [...] In einem ersten Bild aus dem Jahre 1956 malte Häfner hauptsächlich die Versuchungen durch Lebensfreuden, die der Satan dem asketisch lebenden Antonius vorspiegelt. Es sind z. B. sexuelle Freuden und Reichtum, dörfliche Feste, Familienglück. In überwiegend surrealistischer Darstellung sind in diesem Bild die sexuellen Freuden Mittelpunkt. Die gemalten Schmetterlinge stehen in der Mythologie für Psyche und Amor.»

Auf dieser Folie deutet Schmetz auch die (größer reproduzierten) Ölbilder *Zeitreise einer alten Dame* (1975) und das (leider zu klein reproduzierte) Spätbild *Clown, Frau und Tod* (1981) als Bestandteile eines «einzigartigen Werks». Exkursion zum «zeichnerischen und druckgraphischen Werk» Häfners folgen Erinnerungen an das 1975 in der Altstadt, Kapuzinergasse 20, von Mouche und Thomas Häfner eröffnete «Schmuck- und Kleinantiquitätengeschäft» *Sphinx*, das «finanziellen Gewinn brachte: Häfner malte nur noch einige wenige Bilder. Er fand in der

Herstellung von Schmuck ein weiteres künstlerisches Betätigungsfeld. Seine in Silber gegossenen Schmuckstücke sind von hoher künstlerischer Qualität.» Schmetz' Essay, dem achtundzwanzig größere Farb-repros angehängt sind, endet mit dieser Generaleinschätzung des Künstlers Thomas Häfner, der am 30. Januar 1985 in seinem Düsseldorfer Atelier suizidal endete: «Thomas Häfner ist mit seinen Bildern und Skulpturen ein Juwel in der Kunst des 20. Jahrhunderts. Seine Kunst in ihrer gestalterischen Kraft und in ihrer existenziellen Aussage bleibt aktuell und bedeutsam für das Leben der Menschen auch in der gegenwärtigen und in der zukünftigen Zeit.»

Soweit wichtige Hinweise des Kunstkenners. Dem soll hier nicht widersprochen werden. Als Kunstfreund erkenne ich auch in den Abbildungen zum Werk Thomas Häfners Stetigkeit und Entwicklung zugleich. Diese widersprüchliche Einheit verdeutlichen beispielsweise das frühe Aquarell des jungen Kunststudenten *Elefant im Zauberwald* und das reife Ölbild des Künstlers *Menschen in der Stadt*. Beide Bilder lassen sich, wie die genannten Ölbilder *Zeitreise einer alten Dame* (1975) und *Clown, Frau und Tod* (1981) auch als farbige Anspielungen, Verwirr- und Versteckspiele mit so eigenem wie selbstbewussten Duktus lesen. Und nicht selten versteckt sich ein keck einmontierter Maler(kopf) ganz klein irgendwo inmitten farbenfroh gemalter phantastischer Märchenwelten mit ihren Fabelwesen ...

Bad Münstereifel

Richard Albrecht

Philippe J. Roy, *Bibliographie du concile Vatican II*, préface de J.-Dominique Durand (= Pontificio comitato di scienze storiche. Atti e documenti 34), Libreria editrice vaticana, Rome, 2012, 467 S.

Les anniversaires ont du bon. A l'occasion du 50^e anniversaire de l'ouverture du con-

cile Vatican II, Philippe J. Roy et la librairie vaticane offrent, qui plus est en français!, un instrument de travail appelé à faire date et promis à une réédition plus complète encore d'ici 2015... Feuilletter ce genre d'ouvrages invite à l'humilité tant la masse documentaire d'ores et déjà rassemblée est gigantesque (plus de 4'100 références), et tant les remarques qui peuvent y être apportées paraîtront mesquines. Philippe J. Roy est un habitué des oeuvres monumentales: il a soutenu une thèse sur le *Coetus* devant les universités de Lyon et de Laval à Québec en 2011 (elle est située au n°770 de la présente bibliographie) forte de 2'331 pages précise Jean-Dominique Durand dans la préface.

La bibliographie est organisée en six catégories: 1. Les instruments de travail (bibliographies, historiographie, inventaires); 2. les sources imprimées ayant trait au déroulement du concile (actes officiels, souvenirs, journaux intimes); 3. l'histoire du concile, avec une présentation chronologique et géographique, par grandes régions du monde; 4. les travaux sur les différents acteurs de l'événement (commissions, communautés religieuses, papes, pères conciliaires, *periti*...); 5. les études sur les documents conciliaires, qui constituent la grosse partie de l'ouvrage; 6. les travaux sur la réception du concile. Comme l'écrit l'auteur lui-même, la bibliographie recense surtout les travaux en italien, en français, en anglais, en allemand et en néerlandais – les études en langue espagnole ou portugaise étant moins nombreuses. On notera non sans un certain chauvinisme la présence des travaux de nombreux Fribourgeois: Klöckener, Bédouelle, Delgado... ou de périodiques édités à Fribourg: *SZRKG*, *Nova et Vetera*...

Quelques remarques seulement. La section 3.1 consacrée à la préparation lointaine du concile peut poser problème, puisqu'il faudrait presque y inclure les travaux consacrés au concile inachevé de Vatican I. La section 6.4 est intitulée «traditionalisme» alors qu'elle concerne aussi des mouvements divers, de l'attachement aux

anciennes formes de la liturgie jusqu'au sédévacantisme. Est-il nécessaire d'attribuer deux références différentes à un ouvrage et à sa traduction (il manque celle de l'article d'Ephrem Carr, n°2457)?

Comme l'auteur le reconnaît lui-même, la notion de «réception du concile» amène une foule d'interrogations. Pour la question que nous connaissons le moins mal, celle qui concerne la constitution *Sacro-sanctum Concilium* (à partir du n°2386), la difficulté est d'inscrire les décisions conciliaires dans une temporalité plus large qui les dépasse, en amont et surtout en aval. L'abandon quasi-systématique du latin, la célébration «face au peuple», le réaménagement des églises, etc. peuvent-ils être considérés comme des conséquences du concile quand bien même il n'a rien prescrit de tel? La liturgie, comme la théologie, l'exégèse... n'obéissent-elles pas à des dynamiques propres dans lesquelles le concile a constitué un aboutissement, un révélateur, un accélérateur, un facteur parmi d'autres? L'importance donnée à l'événement-concile comme point de référence d'un avant et d'un après ne nécessite-t-elle pas une approche plus diachronique?

Nous avons noté quelques oublis: Nicola Bux, *La réforme de Benoît XVI. La liturgie entre innovation et tradition*, Perpignan, éditions Tempora, 2009 et surtout Nicola Giampietro, *The development of the liturgical reform as seen by cardinal Ferdinando Antonelli from 1948 to 1970*, Fort Collins, Roman Catholic Books, 2009 (édition originale en 1998). Manquent aussi, les écrits liturgiques de dom Nocent, les ouvrages polémiques mais bien documentés de Jean Madiran ou les articles de Florian Michel, et les différentes mises au point données dans le livre dirigé par François Bousquet (dir.), *Les Grandes Révolutions de la théologie moderne*, Paris, Bayard, 2003. Enfin l'index compte quelques lacunes dans les noms de personnes (Gamber par exemple cité dans le n°2401). Il semble aussi que nous n'ayons pas trouvé

trace des *Gesammelte Schriften* du cardinal Ratzinger publiés depuis 2008.

Que ces observations minimales soient reçues pour ce qu'elles sont: un encouragement vibrant et chaleureux pour que la prochaine édition de cette bibliographie soit plus encore digne d'admiration.

Besançon

Vincent Petit

Mariusz Biliniewicz, *The Liturgical Vision of Pope Benedict XVI. A Theological Inquiry*, Bern, Peter Lang, 341 S.

Ce travail universitaire, présenté à l'origine au Milltown Institute of Theology and Philosophy de Dublin, en a conservé certaines pesanteurs et nombre de répétitions – mais la répétition n'est-elle pas un procédé pédagogique efficace? Ainsi était-il nécessaire de distinguer à la fois les écrits du cardinal Ratzinger et ceux du pape Benoît XVI? Il y a là, comme le dit l'auteur lui-même, une continuité forte, alors que la rupture serait plutôt à placer dans une période antérieure. Car le futur souverain pontife, qui a été *peritus* lors du concile, est très vite un critique acerbe de l'application qui a été tirée de la constitution *Sacro-sanctum Concilium*. Il ne réfute pas les intuitions du mouvement liturgique, ni les décisions du concile (117–127) mais pointe la façon dont la constitution conciliaire a été mise en œuvre au début des années 70 (79): abandon quasi-total du latin, orientation systématique *versus populum* en raison de la réduction de l'eucharistie à un repas (87–90), avec pour arrière-plan une crise de l'exégèse biblique contemporaine (84–87). Pour Joseph Ratzinger, les réformes, nécessaires, ont amené une division du monde catholique et une «fragmentation» de la liturgie (67), parce qu'elles se sont faites en vertu d'une «herméneutique de la rupture» (81, 119). La participation active promue par le concile a été réduite à un activisme effréné (98–100, 183–186) en lieu et place d'une participa-

tion plus intérieure (57), l'adaptation de la liturgie a été comprise comme un encouragement à la subjectivité, à la créativité et à l'arbitraire de ceux qui sont censés la servir (134), la prière a subi un processus de nationalisation, de naturalisme, et en fin de compte de désacralisation.

Joseph Ratzinger lui-même n'est pas un liturge, comme on le lui a parfois reproché, c'est d'abord un théologien pour qui la liturgie est avant tout *opus dei*, un don de Dieu (21) qui n'est fait pas fabriqué (27) – ce qui induit, même s'il s'appuie sur Louis Bouyer et Klaus Gamber (245), un certain refus de la diachronie. Au contraire, sa lecture de l'histoire de l'Eglise, comme celle de l'Ancien et du Nouveau Testament, s'opère en vertu d'une «unité ininterrompue» (19). En conséquence, il n'entend pas promouvoir une nouvelle réforme liturgique ni même introduire de nouveaux changements. Son objectif est plutôt d'encourager une «éducation liturgique» (132, 191) – c'était une des lignes de force du mouvement liturgique – ce qu'il fait en célébrant dans les formes qu'il estime indispensables (194, 288). La photographie de couverture, où le souverain pontife officie en chasuble, devant l'autel, face à un crucifix, illustre l'esprit de la liturgie, pour reprendre le titre du livre qu'il a publié en 2000, qu'il entend promouvoir. Le livre de Mariusz Biliniewicz, même s'il consacre un chapitre (215–277) aux objections et critiques qui ont été faites au cardinal, s'inscrit dans ce qu'on appelle le nouveau mouvement liturgique – il a été relu par Alcuin Reid *osb* (vii). Ce mouvement, dont on peut dire qu'il est né en France – pays où la réception des réformes liturgiques a été la plus contrastée – mais qui est aujourd'hui particulièrement vivace dans l'*english-speaking people*, défend une conception de la liturgie comme fruit d'un «développement organique» (40–43, 129–130). Ces liturgistes militent pour une «réforme de la réforme» (107–112) puisque celle qui a été menée par le pape Paul VI est au contraire trop artificielle, trop systématique et trop intellec-

tuelle. Cette réforme consisterait à réintroduire certains éléments de l'*ordo missae* et des rubriques de 1962, dont le *motu proprio* de 2007 libéralise l'usage: célébration *versus orientem* – liée à la dimension cosmique de la liturgie (30), réintroduction partielle du latin dans le propre de la messe (*Gloria, Credo, Pater Noster, Agnus Dei*), révision des traductions, mais aussi promotion d'exercices de dévotion (147, 179)...

Au terme de cette lecture, alors que le pontificat de Benoît XVI est aujourd'hui clos, on ne peut qu'être frappé par la hardiesse des solutions prônées par le précédent souverain pontife. Celui qu'on accusait d'être un pape pessimiste répond que s'il manque des prêtres pour célébrer la liturgie, c'est qu'elle a été galvaudée compromettant du même coup la fonction du ministère: au lieu d'adapter la liturgie à ce manque – il

faudrait s'interroger sur les conséquences pastorales d'une célébration d'obsèques faite par des laïcs –, sa restauration est la première condition d'une revalorisation de la figure sacerdotale. Il soutient sans faiblir le pluralisme liturgique au sein de l'Eglise latine – avec *Summorum Pontificum* en 2007, mais aussi *Anglicanorum coetibus* en 2009 – qui n'est pas sans poser de problèmes, canoniques et pratiques, et la reprise du missel de 1962 que la publication de celui de 1969 avait, ipso facto, aboli. On ne peut que saluer la vigueur de la dénonciation du cléricalisme de certains animateurs, alors que la liturgie est avant tout une fête, une libération (36–37) et «un avant-goût» de la liturgie céleste comme le dit la constitution *Sacrosanctum concilium*.

Besançon

Vincent Petit

*Zur Religions- und Kirchengeschichte der Schweiz:
Orte und Körper, Religion und Politik, Transformationen*

Im Anfang war das Wort. Die Bibel im Kloster St. Gallen. Katalog zur Jahresausstellung in der Stiftsbibliothek St. Gallen (2. 12. 2012 bis 10. 11. 2013), St. Gallen, Verlag am Klosterhof, 2012, ill., 120 S.

Es ist immer wieder lehrreich, weltgeschichtlich bedeutsame Ereignisse in ihrem Widerhall an einem ganz kleinen Ort konkret zu verfolgen. Die Geschichte der Bibel durch alle Jahrhunderte findet sich wie in einer Nusschale im Kloster St. Gallen. Ihr ist eine Ausstellung in der Stiftsbibliothek gewidmet, von einem Rahmenprogramm begleitet mit Vorträgen, Führungen, Theater, Bibelgarten, Veloweg. Dank einem Katalog bleibt sie zeitübergreifend präsent.

Wenn auch nicht in Leinen, aber doch in feste Klappbroschur gebunden und fadengeheftet, auf solidem Papier gedruckt und prächtig farbig illustriert, erweist sich der Katalog als würdiger Vertreter einer Jahrhunderte alten Kultur, die im Stiftsbezirk St. Gallen seit dem 7. Jahrhundert fortlebt und in Stadt, Kanton, Diözese und die ganze Bevölkerung ausstrahlt.

In dieser Ausstellung ist die einheimische Kulturtradition thematisch mit einer viel weiter ausgreifenden kombiniert: mit der Bibel, wie sie in all diesen Jahrhunderten im Kloster gesammelt, abgeschrieben, gelesen, studiert, gebetet und weiter verbreitet wurde. Eine ganze Kulturgeschichte ist ablesbar an wenigen Objekten in der Ausstellung und ihrer genauen, wissenschaftlich unterlegten und flüssig lesbaren Beschreibung im Katalog mit gegenüberliegendem Bild, sodass man auch nach dem Besuch der Ausstellung oder sogar bei Verzicht darauf ausreichend mit wertvollen Erkenntnissen ausgestattet bleibt. Zwar gilt durchaus, was ein museal bewandelter Historiker, der früh verstorbene François de Capitani, von den Ausstel-

lungsobjekten gesagt hat: «Sie waren dabei» – sie sind also richtige Dokumente, Zeitzeugen, und ein Katalog kann sie nicht ersetzen, aber in den Abbildungen fortsetzen.

Gleich auf der Rückseite des Titelblatts sind die vier Autoren und Autorinnen genannt, die im Inhaltsverzeichnis und im Text nur mit ihren Initialen aufscheinen: nebst dem Stiftsbibliothekar Ernst Tresp sind dies Karl Schmuki, Franziska Schnoor und Maximiliane Berger. Worauf sie sich in ihren eingängigen Darstellungen abstützen, wird im Anhang verdeutlicht: Die Literaturhinweise, zuerst das Kloster und das Thema (die Bibel) ganz allgemein betreffend, sodann einzeln zu den acht Vitrinen im schönen Barocksaal und den weiteren vier Vitrinen im Lapidarium (im Untergeschoss); und genau sind die ausgestellten Handschriften, Holztafeldruck, Inkunabeln und Drucke katalogisiert.

Die Ausstellungen in der Stiftsbibliothek haben den Vorteil, dass sie sich auf wenig Raum beschränken und darum auf ganz Wesentliches konzentrieren müssen. Einigermassen chronologisch wird man über die wichtigsten Etappen dieser Geschichte geleitet. Einleitend wird erzählt, wie das Wort nach St. Gallen kommt, St. Gallen als wichtiger Hort der Bibelüberlieferung wird so deutlich. Die Bibel wird aber nicht nur gehütet, man setzt sich schon im Frühmittelalter mit dem Bibeltext auseinander. Aus praktischen Gründen gab es eine Auswahl der meistgelesenen Bibeltexte: im Stundengebet und anderen Gottesdiensten standen die Psalmen, die Evangelien und die Paulusbriefe im Vordergrund. Dem vollständigen Bibeltext verhielt sich die Kirche lange skeptisch bis ablehnend gegenüber, erst die Reformation hat hier Abhilfe geschaffen. Und mit der Renaissance kamen auch die andern alten Sprachen ausser dem Latein zu Ehren,

Griechisch, Hebräisch wurden studiert, nach dem besten Text gesucht, das Wort verinnerlicht. Dazu dienten auch die Übersetzungen in die Volkssprache. Der «Althochdeutsche Tatian» (Bibelharmonie) aus dem zweiten Viertel des 9. Jahrhunderts, abgefasst in einem altostfränkischen Schreibdialekt, wurde im 19. Jahrhundert zur Grundlage der althochdeutschen Grammatik. Notker der Deutsche hat den Psalter ins Althochdeutsche übersetzt – es ist der umfangreichste althochdeutsche Text, der erhalten geblieben ist. Aber es hat sich auch ein Evangelienbuch für arabische Christen mit 41 schönen Miniaturen aus dem 18. Jahrhundert nach St. Gallen verirrt.

Die Bibel wurde nicht nur abgeschrieben, übersetzt und gelesen, sondern auch bearbeitet; so entstanden Kommentare, Auslegungen, Perikopenbücher, Armenbibeln mit dem Akzent auf dem Bild. Die Erzählungen hatten ganz bewusst die Absicht, den Leser zur Nachfolge Christi einzuladen. Schliesslich wurde sogar das «St. Galler Spiel von der Kindheit Jesu» vielleicht von einem gebildeten Mönch komponiert, ein höfisch-ritterliches Theaterstück aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Von seinem Verfasser heisst es im Katalog: «Psychologisch geschickt, souverän und mit grosser Sprachkraft ging er mit seinem Stoff um und schuf so ein unschätzbares Werk» (72).

Mit der Erfindung des Buchdrucks kam die Bibel auch unters Volk; schon vor Luther gab es 18 deutsche Bibeldrucke und mehrere nach den gottesdienstlichen Vorgaben gestaltete Bibelauswahlen. Die sprachschöpferische und auf den Urtext zurückgehende Übersetzung Luthers, aber auch die Zwinglis, werden mit Recht hervorgehoben. Ein kleinformatiges Zürcher Neues Testament befand sich im Besitz des St. Galler Klosterbruders Petrus Egger (1760–1835).

Auch der berühmte St. Galler Klosterplan, der ein Ideal und nicht eine Realität abbildet, wird in die Ausstellung einbe-

zogen; es werden darauf die «Orte der Bibel» eruiert: Bibliothek, Schreibstube, die Stiftskirche selbst, wo die Bibel im Gottesdienst «gefeiert» wurde, der Psallierchor, wohl auch im Schlafsaal und im Speisesaal und selbstverständlich in der Schule.

Aufschlussreich sind auch die illustrierten Bibeldrucke bis zu jenen Ausgaben, die weniger theologisch als kulturgeschichtlich aufschlussreich sind, und nicht zu vergessen die Polyglotten, wo bei dem hier vorliegenden Exemplar auf zwei gegenüberliegenden Seiten der ganze Bibeltext in 12 Sprachen verzeichnet ist, buchstaben genau und ästhetisch beeindruckend. Ein Drucker in Nürnberg verschuldete sich dabei, sodass er die Stadt 1604 verlassen musste; sein Plan, die Bibel in 12 weiteren Sprachen zu drucken, blieb so auf der Strecke.

Ganz ausgefallen ist ein Neues Testament in syrischer Sprache, der Erstdruck in syrischer Sprache überhaupt, 1555 in Wien entstanden. Ein St. Galler Mönch hat es genau studiert und mit Randbemerkungen in schwarzer, roter und grüner Tinte versehen. Mehr zufällig und nicht aus Studiengründen kam ein Neues Testament in malaiischer Sprache aus dem 17. Jahrhundert hierher, sowie eine Bibel in der Sprache der Cree-Indianer in Kanada. Am Ende des 19. Jahrhunderts konnten die meisten Indianer dieses Stammes diese von einem methodistischen Missionar entwickelte Schrift lesen, sodass sie zu den Völkern mit einer der höchsten Alphabetisierungsrate der Welt wurden: «die Rate lag auf jeden Fall höher als bei den europäischstämmigen Kanadiern» (108).

So ganz beiläufig erfährt man Dinge, die der Kenner vielleicht schon lange weiss:

Die grosse Hartmut-Bibel aus dem 9. Jahrhundert mit 2'600 Seiten in 6 Bänden verbrauchte das Fell von 650 Schafen; die etwas ältere Alkuin-Bibel, mit 19,5 kg Gewicht, enthielt die ganze Bibel in einem Band. Diese wurde dann mehrfach abgeschrieben, v.a. im Kloster St. Martin in Tours, dem Alkuin als Abt vorstand. Pro

Band mit rund 840 Seiten kamen etwa 210 Schafe – ganze Schafherden fielen also der Bibelabschrift zum Opfer. Man versteht nun auch, warum Pergament so kostbar war und oft zweimal benutzt wurde, indem man die erste Handschrift auskratzte und neu darüber schrieb. Und darum ging man auch ganz sorgsam um mit den Handschriften und später dann mit den gedruckten Büchern, die ja auch auf umständliche Weise zustande kamen: Mit Handsatz aus den beweglichen Lettern, mit eingefügten Holzschnitten und später Kupferstichen, vom Lieferanten oder häufig erst vom Käufer koloriert.

Eine solche Bibelausstellung mit dem darauf beruhenden Katalog lehrt nicht nur viel über die Bibel, sondern auch über das Wissen, seine Weitergabe und Verbreitung. Dass mehr und mehr Handschriften, auch aus der Stiftsbibliothek, nun auch per Mausclick zugänglich werden, ist ein Gewinn für die Wissenschaft – doch das ersetzt den ehrfurchtsvollen Umgang mit den Originalen und die Erinnerung an ihre Schöpfer nicht. Der Katalog setzt die bewährte Tradition von wissenschaftlicher Sorgfalt und ästhetischem Geschmack fort, die der Stiftsbibliothek eigen ist.

Freiburg/Schweiz

Iso Baumer

Alfred Ehrensperger, *Der Gottesdienst in Stadt und Landschaft Basel im 16. und 17. Jahrhundert*, Zürich, TVZ, 2010 (= Geschichte des Gottesdienstes in den evangelisch-reformierten Kirchen der Deutschschweiz, Bd. 1), 256 S.; *Der Gottesdienst in Stadt und Landschaft Bern im 16. und 17. Jahrhundert*, Zürich, TVZ, 2011 (= Geschichte des Gottesdienstes in den evangelisch-reformierten Kirchen der Deutschschweiz, Bd. 2), 356 S.; *Der Gottesdienst in der Stadt St. Gallen, im Kloster und in den fürstbischöflichen Gebieten vor, während und nach der Reformation*, Zürich, TVZ, 2012 (= Geschichte des Gottesdienstes in den evangelisch-reformierten Kirchen der Deutschschweiz, Bd. 3), 502 S.

Vorliegende drei Bände zur «Geschichte des Gottesdienstes in den evangelisch-reformierten Kirchen der Deutschschweiz» sind die erste Frucht des höchst ambitionierten, auf sieben bis acht Bände angelegten Projekts zur Erschliessung der Geschichte des Gottesdienstes in den deutschsprachigen, eidgenössischen Orten vom 13. Jahrhundert bis ca. 1700; die Herausgabe erfolgt durch das Institut für Schweizerische Reformationgeschichte an der Universität Zürich. Dass der Gottesdienstkultur bei Untersuchungen zu den protestantisch-reformatorischen Bewegungen bislang meist wenig Beachtung geschenkt wurde, obwohl gerade die gottesdienstlichen Feiern vorrangige Orte zur Einführung reformatorischer Massnahmen waren, darauf wird im Geleitwort von Prof. Peter Opitz (Institut für Reformationgeschichte der Universität Zürich) verwiesen und zugleich die mit diesem Projekt verbundene Intention unterstrichen (Bd. 1, 11). Vf. untersucht in grosser Ausführlichkeit, sorgsam und gründlich unter Berücksichtigung der umfangreichen und in ihrer Fülle kaum wiederzugebenden Sekundärliteratur die Reformationsbewegungen und die damit verbundenen Vorgänge aus der Perspektive des gottesdienstlichen Lebens unterschiedlicher Orte und Gebiete

der Eidgenossenschaft anhand von Quellenmaterial unterschiedlichster Art und Urheberschaft, um möglichst umfassend die zeitgeschichtlichen Umstände einzufangen und die «für jeden eidgenössischen Ort recht eigenständige Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte» (Bd. 2, 13) aufzuzeigen. Vf. weist darauf hin, dass die eigenständige Reformationgeschichte eidgenössischer Orte «im deutschsprachigen Raum in der Forschung bisher zu wenig beachtet wurde und oft zu unverzeihlich pauschalen und teils verzerrten Urteilen geführt hat» (Bd. 3, 13). Zum Erweis der These setzt die Untersuchung, entgegen der Betitelung (16./17. Jahrhundert!) bereits im 13. Jahrhundert an und führt bis um 1700 weiter. Die offenkundig im Laufe der Arbeit gewachsene Erkenntnis, dass die Reformation und ihre Auswirkung in der Eidgenossenschaft (die Bezeichnung «Schweiz» wäre hier auf die betrachtete Zeit bezogen unzutreffend, was beim Untertitel der Reihe – Geschichte des Gottesdienstes in den evangelisch-reformierten Kirchen der Deutschschweiz – etwas irritiert!) ein sich über längere Zeit ankündigender und nachwirkender Prozess und keine reine Durchgangsbewegung war, ist Grund dafür, dass die Vor- und Nachgeschichte einbezogen wurden und die Auswahl des Quellenmaterials über konfessionelle Grenzen hinaus reicht. Vf., der mit der Arbeit «Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung: 1770–1815 (Zürich, TVZ 1971)» promoviert wurde, mehrfach und intensiv liturgiehistorisch gearbeitet hat und selbst ehemals als reformierter Pfarrer in der Deutschschweiz tätig war, betont, dass es zwischen reformatorischer Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte in der Eidgenossenschaft und in Deutschland vielerlei Unterschiede gibt, zudem die vorreformatorischen Gottesdienstentwicklungen innerhalb und ausserhalb der Klöster stärker zu berücksichtigen ist. Gerade darin ist ein Plus des breiten Untersuchungszeitraums zu sehen, dass nämlich die spätmittel-

telalterliche Kloster- und damit einhergehende Gottesdienstkultur von den Quellen her zur Sprache kommen und Reformations- und Gegenreformationsbewegungen in der Eidgenossenschaft klarer von ihren Ursprüngen und aus den Kontexten heraus erfasst werden können. In vorliegenden Bänden werden Basel Stadt und Landschaft (Bd. 1), Bern Stadt und Landschaft (Bd. 2) und St. Gallen Kloster und fürst-äbtsche Gebiete (Bd. 3) behandelt. In Bd. 3 wird bereits Bd. 4 angekündigt, der die Gottesdienstkultur im Appenzellerland, Sarganserland/Werdenberg und Gaster vor, während und nach der Reformation behandeln wird und mit dessen Erscheinen 2013, spätestens 2014 zu rechnen ist.

Als Quellen dienen «Alte Drucke, offizielle und private Liturgiebücher, Agenden [...], Zeitchroniken» (Bd. 2, 15), «Synodalberichte, Prädikatenordnungen, Einzelschriften mit liturgischen Themen, Kontroversliteratur, Einzelabschnitte aus grösseren Werken, Akten- und Urkundensammlungen und obrigkeitliche Mandate zu Gottesdienstfragen [...] Literatur aus spätmittelalterlichen liturgischen Traditionen (besonders der Klöster) [...] Dokumente zur Rezeption der Gottesdienstreformen und -praxis während und nach der Reformation bis ca. 1700» (Bd. 1, 13) unter Konsultation zahlreicher Archive und Bibliotheken; dies alles mit Blick darauf, die «effektive Liturgiepraxis und vor allem die Fragen der Rezeption des Gottesdienstes durch das Kirchenvolk in Erscheinung treten» (Bd. 2, 16) zu lassen. Aufgrund seines im Laufe der Jahre gewachsenen Kenntnis-schatzes rund um die Liturgie- und Reformationgeschichte vermag Vf., Jahrgang 1933, das gesichtete umfangreiche Material adäquat einzuordnen und im Laufe der Arbeiten aufgetretene Forschungsdesiderate aufzuzeigen. So geht er in Bd. 2 hinsichtlich Bern – auf andere Orte bezogen mag dies nicht unähnlich sein – auf die im Zuge des Quellenstudiums beschränkte Aussagekraft hinsichtlich weiterhin bestehender Fragen ein, die durch zu

vertiefende Forschung zu erhellen wären: «Wie sind obrigkeitliche Mandate zu Gottesdienstfragen aufgenommen und durchgesetzt worden? Wo und warum ergaben sich Widerstände an einzelnen Orten, an anderen wieder nicht? Was ist durch das Reformationsmandat von 1528 tatsächlich aufgehoben oder verändert worden? [...] Warum war die Abschaffung der Messe sehr verschieden gehandhabt worden? [...]» (Bd. 2, 16). Ausdrücklich verweist Vf. auf die notwendige Begrenzung der Untersuchung aus Gründen der Übersichtlichkeit und der Bewältigung des Quellenmaterials, so dass «die nicht deutschsprachigen Gebiete, in denen ebenfalls Reformationsbewegungen mit den dazugehörigen Gottesdiensterneuerungen stattfanden (Wallis, Freiburg i.Üe., Waadt, Genf, Graubünden)» (Bd. 1, 13) ausdrücklich nicht behandelt werden. Ob trotz dieser Ansage mit einem achten Band zum Glarnerland und den kurzen reformatorischen Phasen im Wallis, Luzern, Zug, Freiburg und Solothurn gerechnet werden darf, hängt nicht zuletzt mit dem weiteren Vorankommen der Bände 5–7 ab. Vom Vf. selbst sind bislang in Aussicht gestellt Bd. 5 zum Gottesdienst in Zürich Stadt und Landschaft vom 12. Jahrhundert bis 1531 (bis zum Tod Zwinglis), Bd. 6 zum Gottesdienst in Zürich Stadt und Landschaft von 1532 bis über 1700 wie auch Bd. 7 zum Gottesdienst in Schaffhausen Stadt und Landschaft und im Thurgau. Die Komplexität der Materie, Unterschiede im Materialumfang und die jeweiligen regionalen Eigenheiten werden bereits bei der Aufteilung der Bände deutlich. Gerade daran wird ersichtlich, dass die Geschichte der Reformation sich nicht in ein einheitliches Schema fassen lässt. Dass die Behandlung von Graubünden aufgrund der historischen Komplikationen der politischen Verhältnisse, der besonderen Herausforderung der Mehrsprachigkeit und der Fülle der Quellen aussen vor bleibt, ist vollauf verständlich. Als Ziel seiner Arbeit nennt Vf. neben dem historischen Interesse

den Gegenwartsbezug, so dass seine Arbeiten mit «dazu beitragen, heutige Probleme rund um die Gottesdienstsszenarien von der historischen Entwicklung her klarer und kompetenter erkennen und sachgemäss lösen zu können» (Bd. 2, 13). So wird u.a. als wichtige lebensbezogene Frage im Kontext der Reformationsbewegung, die auch Relevanz für den heutigen ökumenischen Annäherungsprozess besitzt, von Vf. – hier auf Bern bezogen – benannt: «Was bedeutet es für den Glauben des damals so genannten «gemeinen Mannes», dass an die Stelle der Messe der Predigtgottesdienst und nicht ein regelmässig gefeiertes, «reformiertes» Abendmahl trat?» (Bd. 2, 16). Gelungen beleuchtet Vf., immer wieder unter Einbezug der Quellen, den (kirchen-)geschichtlichen Kontext und die politischen und sozialen Rahmenbedingungen, die verstehen helfen, wie es an einigen Orten stärker, an anderen Orten weniger stark oder gar nicht zu Reformen im kirchlichen Leben kommen konnte (in dieser Systematik eindrücklich v.a. in Bd. 1, 15–108; Bd. 3, 15–25.141–167). So kommt auch die vorreformatorische Frömmigkeitspraxis zur Sprache, die zwar aus der Zeit heraus zu verstehen, aber dennoch ernüchternd ist, gerade, wenn es um quellenbasierte Fragen liturgischer Teilnahme geht (z.B. im Toggenburg: «Der Besuch der sonntäglichen Messe war für die meisten Gläubigen seit Generationen eine Selbstverständlichkeit. Da man das verbale Geschehen wegen des Lateins der Priester ohnehin nicht verstand, war man umso mehr interessiert am Reichtum an Zeremonien. [...] Üblich war die einmal jährliche Kommunion an Ostern. Wer öfters kommunizieren wollte, wurde von den Dorfbewohnern bald einmal der Ketzerei verdächtigt. [...] Das Verhalten der Kirchgänger/-innen war gemäss vielen Zeugnissen äusserst undiszipliniert. Man scherzte und schwatzte, während der Priester am Altar sein unverständliches, aber geheimnisvolles Amt ausübte. Viele kamen zu spät und verpassten den ohnehin

uninteressanten, meist kurzen Wortgottesdienst (Vormesse) der Eucharistie [...]. Nicht selten wurden auch Hunde in die Kirche mitgenommen. Wichtig war einfach, dass die Zeremonien stimmten; auch für die Priester war die Beachtung der Rubriken (vorgeschriebene Gebärden) wichtiger als das Lesen der ohnehin immer gleichen Messtexte.»; Bd. 3, 30). So erhellend der Blick auf die vorreformatorische Gottesdienstpraxis anhand der möglichst authentischen Rekonstruktion durch Quellenstudium sein mag, ist es wichtig, dass Vf. auch auf Begriffe und Konzepte, die für das christliche Leben und die kirchliche Organisationskultur besonders seit dem Mittelalter von Bedeutung waren, eingeht und sie aus der jeweiligen Zeit heraus mit Rückgriff auf historische Quellen erläutert, so etwa «Fegefeuer (Purgatorium)» und «Ablass» (Bd. 3, 51–56), «Bittgänge und Wallfahrten» (Bd. 2, 106–107); oder «Klerus und Pfründen» (Bd. 3, 33–35). Besonders hervorzuheben sind in den einzelnen Bänden zudem: In Bd. 1 wird die Auseinandersetzung mit den Wiedertäufern recht ausführlich behandelt (86–99). In Bd. 2 darf als gelungen hervorgehoben werden, dass eine Skizzierung der «Wegbereiter der Reformation» (109–123) und ein Einblick in den «Pietismus» gewährt wird (247–255), der stärker im 18./19. Jahrhundert Relevanz erhält und daher in vorliegenden Studien nicht mehr behandelt wird. In Bd. 3 kommt eine bisher unveröffentlichte Neuentdeckung zum Vorschein: Waren bisher aus St. Gallen Land und Stadt aus dem 16. Jahrhundert keine Kirchenordnungen und Agenden mehr vorhanden und lediglich eine Kirchenordnung von 1659 und 1685 bekannt, kann Vf. auf 326–258 den Inhalt einer bislang der Öffentlichkeit nicht bekannten Taschen-Kirchenordnung aus dem Jahr 1663 wiedergeben. Vf. versteht es auch hier, Frömmigkeitsgeschichte lebendig werden zu lassen, da der Blick in Gebetssprache zugleich Einblick in die Vorstellungswelten des christlichen Glaubens und in die gelebte

und vermutlich so praktizierte Frömmigkeit liefert. In allen vorliegenden Bänden werden auch Sachverhalte zum Sakramentsverständnis und zum Predigtverständnis der Reformatoren thematisiert, was gerade mit Blick auf immer noch anstehende theologische Klärungen im interkonfessionellen Gespräch der Gegenwart von Interesse ist (so etwa in Bd. 1, 190–196, 201–221, 226–228; Bd. 2, 305–308, 313–320; Bd. 3, 359–366). Der Absicht, sich an breites Publikum zu richten und «nicht nur an Fachleute beider Konfessionen aus den Gebieten der Geschichts- und Liturgiewissenschaft, sondern auch an Studierende, an Theologinnen und Theologen, an Kirchenbehörden und Kirchgemeinden und die für den Gottesdienst Verantwortlichen sowie an eine an den Wurzeln evangelisch-reformierter Liturgietradition interessierte Leserschaft» (Bd. 1, 14) ist ambitiös und mag angesichts oftmals üblicher Darbietungen wissenschaftlicher Erkenntnisse vermessen klingen, kann hier aufgrund der Präsentation der Thematik, der gelungenen Quellendarstellung und wegen des Verzichts auf lateinische Zitate und auf ausufernde Sekundärliteratur wie auch durch die Leserfreundlichkeit in Sprache und Struktur wirklich gelingen. Der Zugriff auf interessierende Themen ist dank der wohl geordneten und verständlichen Inhaltsverzeichnisse und der Namensregister in allen drei Bänden gut möglich, wobei ab Bd. 2 für das Inhaltsverzeichnis eine der Lektüre zugänglichere Formatierung gewählt wurde. Mit vorliegenden und zu erwartenden Publikationen des Projekts wird in der Tat ein wichtiger Beitrag geleistet, auf Grundlage der Quellen Reformationsgeschichte konfessionsübergreifend und aus liturgiehistorischer Sicht darzustellen, die «lex orandi» in gewisser Weise mit der «lex credendi» unter Achtung des sozio-kulturellen Kontexts und der gesellschaftlichen Entwicklungen als Gesamt zu betrachten und sachgemäss zu bewerten. Der Gefahr der Einseitigkeit entgeht Vf. durch ausgewogene Quellenaus-

wahl. Implizit lautet eine These, dass die Reformation als «relatives», also in einem bestimmten Kontext und in einer bestimmten Zeit sich ereignendes Phänomen gewesen ist, das nicht notwendigerweise zur Aufspaltung in kirchentrennende Konfessionen hätte führen müssen. So kündigt Vf. in Bd. 2 an: «Es wird sich zeigen, dass die «liturgische Reformation» nicht einen eindeutigen Schnitt in der Gottesdienstgeschichte bildete, sondern, mehr als bisher angenommen, auch eine gewisse Kontinuität vorhanden ist.» (Bd. 2, 13). So behandelt Vf. in Bd. 3 Teil 3 «exemplarisch wichtige und nachhaltige *Verhärtungen* im Prozess der Glaubensspaltung und Konfessionsbildung bis ca. 1700» (Bd. 3, 11). Als nachhaltigste Auswirkung der Reformationbewegungen scheint hierbei bedeutsam, die Abschaffung der katholischen Messfeier hervorzuheben. Einigen Thesen und Fragen wäre aufgrund der Komplexität der Materie sicher noch weiter und differenzierter nachzugehen. Bereits erwähnte Forschungsdesiderate des Vf. und die von ihm selbst aufgezeigten lokalen Unterschiede weisen in diese Richtung. Die Publikationen bilden ein Mammutwerk eines Liturgiehistorikers in fortgeschrittenem Alter; für die Wissenschaft ist es ein Gewinn, dass die Reformationsgeschichte sich so eingehend mit der Gottesdienstkultur befasst und auf die Expertise des Vf. bauen darf; die Weitsicht des Vf. über die Konfessionsbildung hinaus tritt deutlich hervor; die Fertigstellung des Projekts ist sehr wünschenswert; ausstehende und aufgezeigte Forschungsdesiderate mögen weitere interessierte Wissenschaftler ansprechen und die Forschung voranbringen. Das Werk ist in der Tat in die Hände all derer zu empfehlen, die sich mit der eidgenössischen Reformationsgeschichte befassen wie auch für die heutige Gottesdienstkultur und den ökumenischen Dialog Verantwortung tragen und bereit sind, auf Grundlage der Geschichte kritische Anstöße für heutige Gottesdienstgestaltung zu erhalten.

Bei aller Wissenschaftlichkeit sind diese Bücher spannend zu lesen.

Rom/Fribourg

Thomas Fries

Urs Amacher, *Barocke Körperwelten. Wie Ritter Heinrich Damian Leonz Zurlauben die Katakombenheilige Christina von Rom nach Zug brachte*, Olten, Eigenverlag, 2011, 60 S.

Die vorliegende Publikation ist aus einem Vortrag an einem von Konrad Basler organisierten kulturhistorischen Kolloquium in Zürich hervorgegangen, sie ist aber in erster Linie das Produkt einer jahrelangen Mitarbeit des Verfassers an der Zurlaubiana-Edition. Es ist nicht verwunderlich, dass Historiker, die im Rahmen solcher Editionsprojekte eigentliche Grundlagenforschung leisten und sich – sozusagen nebenbei – eine intime Kenntnis umfangreicher Quellenbestände erwerben, den Wunsch verspüren, nicht nur zu erschliessen und aufzubereiten, sondern auch Bezüge herzustellen, Erkenntnisse auszubreiten und aus dem amorphen Material eine Geschichte herauszuarbeiten. Herausgekommen ist in Urs Amachers Fall vor allem ein Sittenbild aus der katholischen Eidgenossenschaft des frühen 18. Jahrhunderts, als eine nach prachtvoller Inszenierung und sinnlich erfahrbarer Verkörperung des Heiligen dürstende barocke Frömmigkeit nach neuen Objekten der Verehrung verlangte. Im Sittenbild verwoben ist ein Lebensbild: das der glanzvoll gestarteten und dann doch geknickten Karriere des Heinrich Damian Leonz Zurlauben. Dieser Spross einer einflussreichen Zuger Magistratenfamilie wurde nach juristischen Studien in Paris und Parma mit 27 Jahren in das einflussreiche Schlüsselamt des Stadtschreibers seines Heimatorts gewählt. Eine politische Intrige innerhalb der eigenen Familie brachte ihn schon fünf Jahre später zu Fall. Mit Schimpf und Schande aus seinem Amt verjagt, wandte er sich den Kriegs-

diensten im Solde fremder Fürsten zu, reiste Anfang Dezember 1725 als eidgenössischer Hauptmann nach Italien, wo er hoffte, noch rechtzeitig zum feierlichen Abschluss des Heiligen Jahres Rom zu erreichen und dort als Gardefähnrich in die päpstliche Schweizergarde aufgenommen zu werden. Beide Wünsche zerschlugen sich, nicht aber die Hoffnung, bei der Kurie in Rom für die St.-Oswald-Kirche seiner Heimatstadt eine jener begehrten römischen Katakombenheiligen zu erwerben. Katakombenheilige, das waren zumeist Ganzkörperreliquien, die mit kunstvollen Textilien eingekleidet, mit Edelmetallen kunstvoll ausgestaffiert und in gläsernen Sarkophagen den Gläubigen als eindrucksvolle menschliche Körper präsentiert werden konnten – eine damals in hohem Ansehen stehende Eigenschaft, die nach Jahrhunderten andauernder Reliquienteilung den meisten altehrwürdigen Heiligen und Kirchenpatronen des früheren Mittelalters abging. Wie Zurlauben über den römischen Instanzenweg bis zu einer Privataudienz bei Papst Benedikt XIII. schliesslich in den Besitz einer Katakombenheiligen namens Christina gelangen konnte, welche Schwierigkeiten es zu überwinden gab, bis die neue Heilige und Märtyrerin schliesslich über die Alpen gebracht und in einer feierlichen Translation am 31. August 1727 in der Zuger Kirche St. Oswald deponiert werden konnte und was zur Förderung ihres Kults unternommen wurde, erhellen unzählige Dokumente aus der Sammlung der Zurlaubiana, aus vatikanischen Archiven und Zuger Pfarrarchiven. Die ausdrucksstärkste Quelle ist dabei eine farbige und detailreiche Beschreibung der Prozession am Tag der Translation, die bislang unerkannt geblieben ist. Amacher führt kundig in die kirchenrechtlichen, mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Aspekte des barocken Reliquienkultes ein und streift zuletzt auch das Nachleben der Zuger Altarheiligen Christina nach der Translation. All dies wird sorgfältig dokumentiert und in teilweise mehrfarbigen

Abbildungen illustriert. Dem Überbringer des kostbaren Leibes trug schliesslich die erfolgreiche Wallfahrt nach Rom, die zugleich eine «Geschäftsreise» eigener Art war, eine standesgemässe Eheverbindung ein sowie die Rehabilitierung seiner weltlichen Würde. Dass sich der Name Christina im Unterschied zu anderen bald Mode gewordenen Katakombenheiligen-Namen und trotz entsprechender Bemühungen der Zurlauben-Familie in Zug nicht auf Dauer als Taufname etablieren konnte, mag – die Vermutung sei dem Rezensenten erlaubt – daher rühren, dass zu dieser Zeit der Name Christian und sein weibliches Pendant schon zu stark protestantisch besetzt waren.

Frauenfeld

Hannes Steiner

Thomas Maissen, *Geschichte der Schweiz*, Baden, Hier+Jetzt, 2010, 3., mit Registern versehene Auflage 2011, 352 p.

En 2010 paraissait l'ouvrage de Thomas Maissen *Geschichte der Schweiz*. Son succès fut tel qu'à peine une année plus tard, on pouvait en trouver une troisième édition corrigée et augmentée. Ces simples faits sont dignes d'être relevés car ils sont symptomatiques d'un trend historiographique notable. Peu de temps avant la sortie de ce ouvrage, on avait vu ressurgir avec force un genre presque oublié, soit le livre d'histoire suisse. La vague précédente datait alors d'une trentaine d'années, puisque la monographie d'Ulrich Im Hof, *Die Geschichte der Schweiz*, remontait à 1974 et l'ouvrage collectif de référence que constitue encore la *Nouvelle histoire de la Suisse et des Suisses*, à 1983. Facteurs générationnels, évolutions historiennes, globalisation, construction européenne et montée en force de l'Union démocratique du Centre: les raisons de ce regain d'intérêt pour un objet longtemps considéré comme désuet sont nombreuses. Partant pour l'essentiel de la Suisse romande, elles ont en-

gendré un renouveau historiographique d'ampleur nationale, qui se distingue non seulement par la prise en compte des recherches antérieures les plus récentes mais aussi par une présentation souvent originale du sujet traité.

A cet égard, le travail de Thomas Maissen peut à première vue sembler d'une facture plutôt classique: il suit une ligne chronologique claire et la plupart des découpages adoptés correspondent aux césures habituelles. En outre, dès l'introduction, l'auteur postule l'idée d'une certaine continuité helvétique et le primat du politique. Toutefois, ces différents constats témoignent moins du caractère potentiellement traditionnel de ce livre que du développement spiral de l'historiographie qui, au bout de quelques décennies, revisite, peaufine et renouvelle les points de vue dessinés par ses prédécesseurs. C'est d'ailleurs ce qu'indique la problématique générale de l'ouvrage qui interroge les conflits, les efforts, les négociations et les apprentissages à la base de cette «permanence helvétique» dont l'existence relève dès lors essentiellement de la construction. En partant de cette question de fond, Thomas Maissen parvient à atteindre deux objectifs apparemment contradictoires, mariant en un seul volume une synthèse couvrant près de sept siècles et un ouvrage de spécialiste bourré de connaissances et d'idées.

Réalisé par un historien à la palette exceptionnellement large, puisque Thomas Maissen est à la fois un moderniste confirmé et un expert du premier XIXe siècle comme de la Seconde Guerre mondiale, ce survol du passé helvétique est magistral. En quelques trois-cents pages, l'auteur relate une histoire allant du XIIIe siècle à 2010. Grâce à une écriture alerte et un sens aigu des transitions, il se joue des difficultés que présente la narration d'une contrée dénuée de continuités dynastiques et dont la vie institutionnelle se répartit entre les cantons. Si sa description de certaines évolutions sociales ou culturelles peut parfois paraître rapide, il n'oublie jamais de con-

vier l'économie dans son explication des développements politiques. De même, il veille à dégager l'histoire suisse de tout exceptionnalisme en montrant l'insertion du pays dans un réseau d'influences extérieures et en comparant certains mécanismes du passé helvétique avec différents exemples étrangers. Il en découle un récit logique, plaisant à lire, simple sans être simpliste.

Ce résultat présuppose des procédés narratifs qui, à leur tour, dérivent de choix méthodologiques porteurs de véritables trouvailles. En premier lieu, un tel résumé implique une sélection minutieuse des éléments évoqués ou soulignés. Ceci est particulièrement évident dans la première partie de l'ouvrage, qui prend ainsi position sur ce qu'on considère comme «la fondation» du Corps helvétique. Sans doute l'auteur rappelle-t-il l'aspect mythologique des événements qui, depuis le moyen-âge, ont formé le socle d'une prise de conscience identitaire. Mais surtout, il insiste sur le rôle crucial des villes auxquelles il attribue, bien plus qu'aux fameux «cantons primitifs», une influence déterminante sur la constitution d'un réseau d'alliances couvrant une grande partie du territoire suisse actuel.

Par ailleurs, l'agrément du texte tient à l'enchaînement des éléments qui le composent, et partant, à la force explicative du récit. En d'autres termes, il provient des réflexions faites par Thomas Maissen pour décortiquer les (hiérarchies de) liens susceptibles de rattacher des faits entre eux. La chose se vérifie tout au long de l'ouvrage, même pour les époques les plus récentes et bénéficiant par conséquent d'un recul historique moins grand. Dans ce cadre, l'auteur ne se contente pas d'énoncer des relations de cause à effet ou de diviser des périodes en fonction de lignes forces, comme l'ont fait tant d'historiens avant lui, mais il repère aussi certains facteurs fondamentaux d'où émergent des corrélations troublantes. A la fin de son chapitre sur les guerres mondiales, il mentionne ainsi le sentiment que cultiveront les Suisses

d'avoir été héroïques sans avoir eu à se battre. Loin d'être anecdotique, cette sensation imprègne les décennies suivantes dont elle constitue une clé de lecture éminemment précieuse.

L'originalité de cette pensée n'est toujours simple à dégager. Car si l'auteur entre parfois ouvertement en dialogue avec ses collègues, il reste le plus souvent discret; de telle sorte que son apport personnel n'apparaît qu'aux connaisseurs des événements relatés qui, en principe, n'ont pas vraiment besoin d'un ouvrage de synthèse. Pour ces derniers, on se surprend parfois à regretter l'absence de notes, imparfaitement compensée par la bibliographie donnée en fin de volume. Quelques informations en bas de page, indiquant des discussions ou des variations historiographiques, donneraient au livre une scientificité supplémentaire, sans dénaturer irrémédiablement son objectif et son caractère assumé de survol historique. Peut-être sera-ce une possibilité envisagée en cas de nouvelle réédition. Une telle entreprise permettrait en outre de gommer de rares inexactitudes restantes (p. 232, 242, 264 etc). Mais dans l'immédiat, le plus souhaitable serait sans doute une traduction française. Puisque, aux alentours de 2010, c'est de Romandie qu'est parti cet engouement pour les monographies d'histoire suisse, on peut penser que les lecteurs y seraient certainement ravis de découvrir l'ouvrage de Thomas Maissen dans leur langue.

Genève

Irène Herrmann

Sara Janner, *Zwischen Machtanspruch und Autoritätsverlust. Zur Funktion von Religion und Kirchlichkeit in Politik und Selbstverständnis des konservativen alten Bürgertums im Basel des 19. Jahrhunderts*, Basel, Schwabe Verlag, 2012 (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Bd. 184), 595 S.

Die komplexe Verflechtung von Religion und Politik sowie die spezifische Konzeption von Kirchlichkeit im ständischen Selbstverständnis des konservativen und insbesondere religiös-konservativen alten Bürgertums in Basel stehen im Zentrum der in der Reihe «Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft» im Schwabe Verlag erschienenen Dissertation von Sara Janner. In ihrer sozialgeschichtlich geprägten Studie rückt die Autorin gesellschaftliche Strukturen und Akteure der konservativen Netzwerke ins Zentrum. Den Untersuchungszeitraum legt sie in ihrem Buch auf die Zeitspanne von 1798 bis 1889 fest, wobei schwerpunktmässig die Zeit des konservativen «Ratsherrenregimentes» von 1831 bis 1875 untersucht wird. Für ihre Dissertation hat die Historikerin sehr umfangreiche Quellenbestände in diversen Basler Archiven analysiert. Sie verfolgt denn auch einen quellenzentrierten Ansatz, wohingegen theoretische Überlegungen in den Hintergrund treten. Ihre lokalgeschichtliche Studie, die sich mit den Kommunikations- und Beziehungsnetzen einzelner religiös-konservativer Exponenten und Vereine auseinandersetzt und Sozialprofile der Akteursgruppen erarbeitet, bedeutet nicht nur für die Basler Geschichtsforschung einen grossen Gewinn. Vielmehr liefert sie auch einen bedeutenden Beitrag für das bessere Verständnis des Zusammenwirkens von Religion und Politik sowie der Funktion von Religion in der Gesellschaft und deren Transformationen zwischen Ancien Régime, der nationalen Einigung der Schweiz und der Jahrhundertwende um 1900.

An eine kompakt gehaltene Einleitung schliessen sich vier Haupt- und ein kürzeres Schlusskapitel an. Den Einstieg in die Hauptkapitel macht Sara Janner in Kapitel eins mit einem kritischen Blick auf die historiographische Tradition in der Bedeutungszuschreibung gegenüber den religiös-konservativen Kreisen in Basel, die sich im Konzept des «frommen Basel» niedergeschlagen hat. Mit einer kritischen Analyse der Archivierungstechniken und der Geschichtsschreibung zeigt sie schlüssig auf, wie eine Kette von Vereinnahmungen von Personen und Vereinigungen sowie die Projektion von Selbstdarstellungen in die Vergangenheit zu langlebigen historiographischen Verzerrungen führten. So weist die Autorin etwa nach, dass die Rolle des Pietismus – insbesondere der Herrnhuter Brüdersozietät – sowie der Bedeutung der Pfarrer als zentrale Akteure bislang deutlich unterschätzt wurde. Die kritische Reflexion, ja partielle Dekonstruktion des von Paul Burckhardt 1942 geprägten Geschichtsbildes des «frommen Basels» stellt eine der Stärken der Dissertation Sara Janners dar.

Der Entwicklung der Stadtbürgerschaft und besonders des alten Bürgertums widmet sich das zweite Kapitel und liefert damit den für das Verständnis des ganzen Buches wichtigen kontextuellen Rahmen. Im Zentrum der Ausführungen stehen hier die mehrschichtigen Abschliessungsprozesse der alten Stadtbürgerschaft. So grenzte sich die konservative Elite nach der Helvetik, der Kantonsteilung und der Schaffung des Schweizerischen Bundesstaates in mehreren Schritten nach aussen gegen die Landbürger und nach innen sozial gegen den gewerblichen Mittelstand ab. Dies führte zu einem Rückzug dieser konservativen Kreise auf die kommunale Ebene und auf sich selbst. Eine kurze Thematisierung des radikalen Freisinns und der entstehenden Sozialdemokratie als politische Gegner des Konservatismus hätte das kontextuelle Bild abgerundet. Das ständische und auf die Stadt Basel bezo-

gene Selbstverständnis des konservativen alten Bürgertums äusserte sich nicht zuletzt auch auf religiöser Ebene in den zahlreichen inner- und ausserkirchlichen religiösen Vereinen und hier insbesondere im Kirchenverständnis, welches die Autorin mit dem Begriff «Kirchlichkeit» fasst. Die Erkenntnisse Sara Janners zum Kirchenbild des konservativen und religiös-konservativen Stadtbürgertums stellen einen weiteren bedeutenden Mehrwert ihrer Forschungsarbeit dar. Die «Kirchlichkeit», die in der Dissertation mehrfach thematisiert wird, zeichnete sich durch eine starke Identifikation der Ortskirche mit der Ortsgemeinde aus. Die Identifikation war sogar so stark, dass selbst pietistische Gruppen in der Staatskirche verblieben, selbst nach 1874, als der Bekenntniszwang in der reformierten Kirche des Kantons beseitigt war.

Neben dem speziellen Kirchenverständnis widmen sich die Kapitel drei und vier den religiösen Vereinen, deren Vielfalt ein wichtiges Charakteristikum der religiös-konservativen Lebenswelt des alten Bürgertums Basels darstellte. Die Vereinsgründungen, die sich in mehrere von Erweckungsbewegungen geprägte Phasen einteilen lassen, sowie das Engagement von Mitgliedern des alten Bürgertums in diesen Vereinigungen besaßen auch eine politische Dimension. Gerade in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewann diese für die Machterhaltung des konservativen alten Bürgertums an Bedeutung. Aufgrund der guten Quellenlage werden in der Dissertation zum einen die Herrnhuter Brüdersozietät und – in einem eigenen Kapitel – der ebenfalls pietistisch geprägte und 1830 gegründete judenmissionarische «Verein der Freunde Israels» eingehender analysiert. Innerhalb des Protestantismus eine Minderheitstheologie vertretend, welche «den Juden» eine fortexistierende zentrale Bedeutung in der christlichen Heilsgeschichte zuschrieb, widerspiegelte auch dieses sogenannte «Reichgotteswerk» die Verflechtung zwischen Religion, Kirch-

lichkeit und Politik. Vorrangig beschreibt Sara Janner die Trägerschicht, wichtige Exponenten und die Netzwerke des Judenmissionsvereins und erarbeitet zudem ein Soziogramm der vom Verein betreuten «Proselyten». In diesem Zusammenhang sei auch auf das umfangreiche Zahlenmaterial und die Auflistungen im Anhang verwiesen. Die sehr detaillierte Charakterisierung der Strukturen der Vereinigung und die vorgenommene Periodisierung bleiben aufgrund des lokalgeschichtlichen Ansatzes fast ausschliesslich auf Basel fokussiert. Folglich konstatiert die Autorin ab den 1850er und vor allem ab den 1870er Jahren einen Niedergang des Vereins, während sie dessen Wachstum ausserhalb von Basel kaum thematisiert. Die Fokussierung auf Strukturen und Kommunikationsnetzwerke vernachlässigt zudem die Analyse der vom Verein propagierten Inhalte. So werden die geschichtstheologischen Grundüberzeugungen und das von heilsgeschichtlichen Projektionen und oft judenfeindlichen Überzeugungen geprägte «Judenbild» der «Freunde Israels» nur kurz erläutert, und auch der dem judenmissionarischen Verein inhärente Aspekt der «inneren Mission» wird nicht breiter beleuchtet.

Insgesamt wäre eine deutlichere theoretische Einbettung der Dissertation wünschenswert gewesen. Vor allem die Einordnung der Resultate in die internationale Konservatismusforschung hätte einen zusätzlichen Gewinn bedeutet. So hätte es sich beispielsweise angeboten, auf Forschungen zum konservativen schweizerischen Katholizismus Bezug zu nehmen, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit der Milieubildung ebenfalls einen Abschlusssprozess durchmachte. Doch die hier genannten Kritikpunkte sollen das Verdienst der sehr differenziert argumentierenden und aufwändig recherchierten Forschungsarbeit, die zudem sehr gut geschrieben und sauber redigiert ist, keineswegs schmälern. Die konzise Darstellung der Funktion von Religion und Kirchlich-

keit in der Politik und im Selbstverständnis des konservativen alten Basler Bürgertums wird in der Historiographie Basels deutliche Spuren hinterlassen und stimulierend auf die Konservatismusforschung in der Schweiz wirken.

St.Gallen

Thomas Metzger

Adrian Vatter (Hg.), *Vom Schächt- zum Minarettverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie*, Zürich, Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2011, 317 S.

Der Sammelband Vatters, Direktor des Instituts für Politikwissenschaft der Universität Bern, ist im Rahmen des Forschungsprojektes «Religiöse Minderheiten und direkte Demokratie» als Teil des Nationalen Forschungsprogramms NFP 58 «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft» entstanden. Er vereinigt in sich dreizehn Aufsätze, die teilweise von Einzelautoren, teilweise in Ko-Autorenschaft geschrieben wurden. Neben Adrian Vatter zeichnen Deniz Danaci, Christian Bolliger, Anna Christmann, Thomas Milic, Hans Hirter und Oliver Krömmer für einzelne Beiträge, wobei die meisten als Autoren mehrfach in Erscheinung treten. Das NFP 58 widmete sich der Rolle von Religion und Religionsgemeinschaften in den modernen Gesellschaften. Beleuchtet wurden Aspekte der religiösen Vielfalt, die spezifische Lage der Muslime, Religion in öffentlichen Institutionen, der Themenbereich Jugendliche, Schulen und Religion, Formen religiösen Lebens sowie der Zusammenhang von Religion, Medien und Politik, in welchem auch das Projekt unter der Leitung von Vatter zu verorten ist.

Vor dem Hintergrund der zunehmenden Stigmatisierung einzelner Religionsgemeinschaften, akzentuiert noch durch die Volksabstimmung vom 29. November 2009 zum Bauverbot von Minaretten, drängte sich eine vertiefte Beschäftigung mit dem Verhältnis von Politik und Religion auf. Vat-

ters Teilprojekt konzentriert sich auf die Rolle der direkten Demokratie in diesem Kontext, zugespitzt auf die zu untersuchende Frage, ob direkte Demokratie zu einer Tyrannei der Mehrheit beziehungsweise zur Unterdrückung religiöser Minderheiten führt. Diese Fragestellung ist nicht nur aus schweizerischer Perspektive hochaktuell. Forderungen nach einem Ausbau von direktdemokratischen Mitbestimmungsrechten nehmen ausserhalb der Schweiz zu. Da die Schweiz das Vorzeigeland direkter Demokratie ist, wird die Rolle von Volksabstimmungen in der Schweiz mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt. Der uralte Vorbehalt, dass Volksentscheide zur Irrationalität tendieren sowie potentiell Grund- und Menschenrechte verletzen, hat durch die Minarettverbotsinitiative, die mit 57,5 Prozent an der Urne und der Mehrheit der Stände angenommen wurde, Auftrieb erhalten.

Es ist daher als grosses Verdienst der Forschungsgruppe anzusehen, sich diesem Thema zu widmen. Der Vorzug des Forschungsprojektes besteht unter anderem darin, dass in der Forschungsstrategie vier verschiedene Zugänge definiert wurden, um die Determinanten für den Ausgang von Volksabstimmungen zu religiösen Minderheiten zu eruieren. Dazu wurden einerseits verschiedene Volksabstimmungen zu religiösen Minderheiten einem internen Quer- und Längsschnittvergleich unterzogen, es wurden Volksabstimmungen zu religiösen Minderheiten und anderen Minderheiten verglichen, ebenso Volksabstimmungen und parlamentarische Entscheide zu religiösen Minderheiten sowie schliesslich ein externer Querschnittsvergleich mit Deutschland hinsichtlich Minarett- und Moscheekonflikten angestellt.

Basierend auf den Befunden vergangener Abstimmungsforschung formulierte das Forschungsteam eine Leithypothese: «Die direkte Demokratie stellt nicht per se ein Instrument für die Mehrheit zur Tyrannei gegenüber einer religiösen Minderheit oder umgekehrt ein effektives Mittel zum

Schutz von religiösen Minderheiten dar. Vielmehr hängt ihre Wirkung stark von den Konfliktkonstellationen der Akteure im politischen Entscheidungsprozess, den Haupt- und Nebeninhalten der Abstimmungsvorlage, den spezifischen Merkmalen und Anliegen der betroffenen Minderheit und dem jeweiligen sozio-ökonomischen und institutionellen Kontext ab» (24).

Die Abstimmungsgeschichte der Schweiz bietet eine Fülle an Urnengängen mit Bezug zu religiösen Minderheiten, sowohl auf kantonaler wie auch auf Bundesebene. Sie beginnt mit einer kantonalen Abstimmung über ein Verbot der Niederlassungs- und Gewerbefreiheit für Schweizer jüdischen Glaubens im Kanton Basel-Landschaft 1851. Im Sammelband reicht die Reihe bis zur Volksinitiative «Gegen den Bau von Minaretten» 2009. Insgesamt werden für den gesamten Zeitraum sieben Volksabstimmungen auf Bundesebene und 21 auf Kantonsebene registriert. Grenzfälle wie etwa die Abstimmung über das Antirassismugesetz von 1994, welches nicht explizit religiöse Minderheiten thematisiert, sowie Abstimmungen auf kommunaler Ebene – etwa zum Planungs- und Baurecht mit Wirkung auf Friedhöfe und religiöse Bauten oder die Ausgestaltung des Schulunterrichts – wurden ausgeklammert.

Im 19. Jahrhundert stand bei den meisten Abstimmungen mit Bezug zu religiösen Minderheiten der jüdische Glaube im Zentrum. Es ging dabei um Niederlassungs- und Gewerbefreiheit, Glaubens- und Kultusfreiheit bis hin zur Volksinitiative «für ein Verbot des Schächtens ohne vorherige Betäubung», die 1893 mit 60,1 Prozent angenommen wurde. Erst seit den 1960er Jahren sind weitere Abstimmungen zu religiösen Minderheiten zu beobachten. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle handelt es sich dabei um kantonale Abstimmungen über die Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Dabei ging es zunächst je nach Kanton um die Anerken-

nung der römisch-katholischen oder der evangelisch-reformierten Kirchgemeinden, in weiteren Fällen oder auch gleichzeitig um die Anerkennung weiterer religiöser Gemeinschaften. Hinzu kamen Bundesabstimmungen über eine Lockerung des Schächtverbots (1973), die Aufhebung des Jesuiten- und des Klosterartikels in der Bundesverfassung (1973), die Aufhebung der Genehmigungspflicht für die Errichtung von Bistümern (2001) und schliesslich die Minarettverbotsinitiative (2009).

Danaci weist in seinem Beitrag darauf hin, dass seit den 1960er Jahren Vorlagen zur Gleichstellung der christlichen und jüdischen Gemeinschaften angenommen, den Islam betreffende hingegen abgelehnt wurden. Eine Schlüsselrolle spielt dabei nach dessen Analyse die Unterstützung einer Vorlage durch die politischen Parteien. Christmann zeigt auf, dass Parlamentsentscheidungen tendenziell minderheitenfreundlicher ausfallen als direktdemokratische Entscheidungen. Die direkte Demokratie wirkt jedoch als Drohung («Damoklesschwert») auch auf den parlamentarischen Prozess ein. In einem Vergleich mit Deutschland stellt sie auch fest, dass Volksrechte eingesetzt werden, um Moscheen und Minarette zu verhindern, in keinem Fall aber dazu genutzt wurden, die Rechte von religiösen Minderheiten auszubauen. In diesen grundrechtsrelevanten Fragen ist ein Links-Rechts-Konflikt ebenso wie ein Elite-Basis-Konflikt festzustellen. Rechte Parteien nutzen solche Konflikte nicht selten auch zur eigenen Profilierung aus.

Die Bilanz von Vatter fällt in der Synthese wie folgt aus: «Die Volksentscheide zu religiösen Minderheiten der letzten 160 Jahre sind kurz zusammengefasst eine Kaskade von Verzögerungs-, Ablehnungs- und Verschärfungsbeschlüssen» (284). Dabei steht gegenwärtig der Islam im Brennpunkt, wobei in der Meinungsbildung Fragen der Religion, der gesellschaftlichen Integration und Eindrücke internationaler Ereignisse munter vermischt werden. Tra-

ditionalisten und Modernisierer treffen in Fragen der religiösen Toleranz hart aufeinander. Zu beachten sind einige zentrale Konklusionen von Vatter, die sich aus diesem kritischen Befund ergeben. So könnte mittels eines geeigneten Vorprüfverfahrens die Konformität von Volksinitiativen mit Grund- und Menschenrechten sowie dem Völkerrecht gewährleistet werden. Ebenso bedeutsam ist der Hinweis, dass sich ablehnende Volksentscheide insbesondere auf gesellschaftliche Outgroups beziehen. Dies kann als Auftrag verstanden werden, die gesellschaftliche Integration stärker zu fördern.

Der Sammelband ist eine reiche Fundgrube an Beiträgen zu gesellschaftlichen und politischen Konfliktpunkten betreffend religiöse Minderheiten und die Rolle der direkten Demokratie in diesem Kontext. Die unterschiedlichen methodischen Zugänge, die breite empirische Datengrundlage, die Länge der Beobachtungsperiode und eine gelungene Synthese aller Teilberichte sind für den Leser eine Bereicherung. Sie helfen substantiell, eine Forschungslücke zu schliessen.

Bendern

Wilfried Marxer

Francis Python, *Empreintes. Entre politique et religion. Choix d'articles*, Fribourg 2012 (= Archives de la société d'histoire du canton de Fribourg, nouvelle série, 12) 461 S.

A l'occasion de son départ à la retraite, le professeur ordinaire Francis Python, qui occupait la chaire d'histoire contemporaine à l'université de Fribourg depuis 1992, publie un choix d'articles, dont certains sont inédits, avec des documents relatifs à cet événement: la *laudatio* de ses collègues du département d'histoire contemporaine, la leçon d'adieu qu'il a prononcée le 9 mai 2012, et une bibliographie de ses travaux et la liste des mémoires de licence (master depuis l'adhésion des universités helvétiques).

ques au processus de Bologne) et des thèses qu'il a dirigés soit 288 mémoires et 15 thèses autrement dit 61'489 pages. En lieu et place d'un volume déprimant de *mélanges*, la Société d'Histoire du canton de Fribourg, l'éditeur du présent recueil dont il faut souligner immédiatement la qualité de la présentation matérielle, a retenu dix-huit articles qui s'organisent autour des thèmes de prédilection du prof. Python: le Sonderbund (sa thèse publiée en 1987 portait sur l'épiscopat de Mgr Marilley entre 1846 et 1856), la «république chrétienne» – nom que l'on donne au régime politique d'inspiration catholique-sociale en place dans le canton fin du XIX-début XX^e siècle, le catholicisme et la question sociale, la revue *Esprit*... Deux études tranchent par leur originalité: l'analyse de la richesse économique que fait le clergé au XIX^e siècle (71–82) – lecture pré-wébérienne significative d'une sensibilité antilibérale longtemps prégnante dans le monde catholique, et dans un registre plus amer, la requête hallucinante comme disent les jeunes d'un extrémiste romand (305–328) qui réclame à Pie XII en 1949! la publication d'une encyclique ... condamnant les Juifs. Loin d'un localisme exclusif et stérile, ces articles s'inscrivent davantage dans un subtil jeu d'échelles dans lequel s'inscrit le catholicisme fribourgeois. L'angle d'étude privilégie des figures individuelles: le P. Girard, le chanoine Schorderet, Mgr Besson, le colonel Perrier... et s'attache à développer une approche locale ou plutôt du *genius loci*, car ici, dans ce canton rural, conservateur et catholique qui s'est doté d'une université en 1889, tout ce qui est local a une résonance nationale et internationale. Féconde est la tension dans cette confédération helvétique, au cœur de l'Europe, dont Jean-Marie Mayeur a écrit qu'elle «constituait un remarquable observatoire pour une réflexion comparative» (Préface à Jean-François Roth, *Le catholicisme politique jurassien entre libéralisme et ultramontanisme [1873–1896]*, éditions universitaires de Fribourg, série historique,

vol. 13, 1992, 1), mais plus encore le canton de Fribourg dont on sait qu'il est officiellement bilingue, en équilibre sur la frontière linguistique, mais très majoritairement catholique – F. Python souligne que les catholiques romands sont doublement minoritaires, au sein de leur communauté linguistique et au sein de leur communauté religieuse. On notera aussi le côté *french friendly* de cette historiographie, plus encore que celle de ses prédécesseurs Castella et Ruffieux: Francis Python a suivi une partie de sa formation à Paris auprès de Bernard Plongeron et d'Emile Poulat, et ses recherches amènent d'utiles précisions sur l'action internationale d'un Montalembert, ou d'un Maritain, mais celle des grands noms du catholicisme fribourgeois, comme Mermillod et Journet. Fribourg est en quelque sorte un avant-poste des confins de la catholicité où les exilés français trouvent refuge en 1791, en 1827–30, lors de l'expulsion des congrégations en 1880 et en 1901–1904, où fermente *Rerum Novarum*, où rayonnent le Sillon, le personnalisme de Mounier... Au-delà de l'objet, ce recueil témoigne aussi de la personnalité de Francis Python qui, derrière un physique imposant – le quotidien fribourgeois, *La Liberté*, du 6 mai 2012, le compare à Winkelried, cet autre héros helvétique... –, une voix grave et un visage qui inspirent le respect, comme on peut en juger sur la couverture, livre une écriture remarquable par sa sobriété et une analyse tout en modestie. La leçon d'adieu, dans laquelle l'historien qui s'en va s'efface derrière d'autres, Marrou surtout, est à ce titre révélatrice de cette délicatesse et de cette exigence. Le présentenseur, qu'on lui pardonne cet excursus qui vaut hommage, peut lui aussi en témoigner.

Besançon

Vincent Petit

Alain Clavien (éd.), *Helvetia et le goupillon. Religion et politique en Suisse romande, XIXe-XXe siècle*. Actes du colloque tenu à Lausanne le 20 nov. 2010, Lausanne, SHSR, Université de Fribourg, 2012, 135 p.

Helvetia et le goupillon. Sous ce titre étonnant, le volume publié par la Société d'histoire de la Suisse romande est riche en informations et en questionnements. Cet ouvrage sur les liens entre religion et politique en Suisse romande à l'époque contemporaine – les contributions vont des tous débuts du XIX^e siècle aux années 1970 – fait suite à un colloque organisé en 2010. Sans liens apparents entre eux, les textes se répondent pourtant pour dresser un tableau incomplet mais passionnant de la question.

Une palette de nouvelles recherches y sont présentées par des jeunes chercheurs qui permettent de repenser en profondeur le rôle et la place politique du religieux à cette période. Bernard Reymond et Francis Python amènent en outre deux textes plus synthétiques, le premier sur les prémices d'une pensée laïque protestante, avec Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher et Alexandre Vinet, le second sur le catholicisme politique en Suisse romande au XX^e siècle. L'un et l'autre font vœu de complexité, montrant à quel point les champs religieux et politique restent inextricablement liés par-delà la séparation des pouvoirs. La conclusion de Bernard Reymond est particulièrement parlante lorsqu'il avance le fait que ni Schleiermacher, ni Vinet n'ont pensé la déchristianisation de la société et la privatisation du religieux, tout partisan d'une séparation entre Eglises et Etat qu'ils étaient. Chrétienté et laïcité peuvent donc cohabiter dans l'esprit protestant. Francis Python suit quant à lui les aléas des rapports entre autorités d'Eglise et engagement politique catholique. Il montre que l'engagement catholique se fait dans la diversité mais aussi qu'il ne cesse de se confronter, jusqu'à aujourd'hui, avec la question du libéralisme philosophique et

de la liberté individuelle sur les questions de mœurs, de religion et de politique.

La recherche de Vincent Callet-Molin sur les catholiques à Neuchâtel et leur (non-)accès à la bourgeoisie au début du XIX^e siècle fait écho en quelque sorte aux conclusions de Bernard Reymond. Les élites et hommes politiques neuchâtelois prennent en effet à cœur la sauvegarde d'une identité fortement attachée à la confession en repoussant autant que faire se peut une éventuelle influence politique des catholiques. On reste curieux de savoir comment ces protestants et leurs descendants ont négociés la fin du confessionnalisme cantonal entre 1848 et 1874. De manière générale, on regrette que les politiques fédérales en matière religieuse n'aient malheureusement pas pu être abordées dans ce volume.

L'approche par cas particuliers offre en contrepartie l'avantage de faire résonner entre elles des réalités forts diverses. Avec Valérie Lathion et sa contribution sur la conquête du repos dominical en Suisse entre 1861 et 1916, on voit que la haute bourgeoisie genevoise se reconvertisse dans la constitution d'un dense réseau associatif après avoir perdu le pouvoir à la Révolution radicale. L'auteure montre comment ces protestants de tendance évangélique adoptent une stratégie laïque pour faire valoir leur vue sur le respect du dimanche, s'alliant à l'occasion avec le mouvement ouvrier.

Stéphanie Roulin, avec un texte sur l'engagement chrétien contre l'athéisme communiste dans les années 1930, montre elle aussi que des alliances, ici entre chrétiens de différentes confessions, peuvent se faire au nom d'une lutte contre un ennemi commun. Elle met le doigt sur un aspect essentiel de la militance chrétienne au XX^e siècle: la conjugaison entre enjeu nationaux et internationaux. On a peur à la fois de l'URSS, de son communisme déclaré anti-chrétien, et du mouvement socialiste suisse. Tant la contribution de Valérie Lathion que celle de Stéphanie Roulin décrivent

une militance politique chrétienne plutôt bien acceptée socialement et institutionnellement, quoique raillée par ses adversaires.

Consuelo Frauenfelder, comme Sylvie Guillaume, montrent en revanche que certains chrétiens ont pu se trouver en porte-à-faux, au nom de leurs convictions, non seulement envers l'Etat mais aussi envers leurs propres institutions. Consuelo Frauenfelder esquisse la crise profonde traversée par l'Eglise catholique romaine autour de Vatican II et de mai 68, qu'elle étudie en vue d'une thèse de doctorat. Elle montre en particulier l'activité d'un groupe appelé Chrétien du mouvement, où collaborent prêtres et laïcs convaincus par la dimension politique révolutionnaire de leur engagement chrétien. Il s'agit pour eux notamment de lutter contre «l'Eglise-Institution» jugée trop proche des grandes puissances, du système capitaliste et ne répondant pas aux questions pertinentes de la société. Dans ce cadre, des dizaines de prêtres suisses finissent par quitter l'état clérical et l'institution vit une crise des vocations. Certains militants s'engagent dans des mouvements d'extrême gauche tout en revendiquant leur christianisme.

Tel est aussi le contexte de l'Affaire des 32, décrite par Sylvie Guillaume. Les deux champs de recherches pourraient gagner à être mieux articulés pour de travaux ultérieurs. En février 1972, 32 pasteurs et curés signent une missive de «refus collectif de la défense nationale». Ils remettent en cause le fonctionnement de l'armée et son utilité, demandent l'introduction d'un service civil pour les objecteurs de conscience et affirment refuser pour eux-mêmes toute participation à la défense nationale (taxe, cours, tirs, etc.). Ce dernier aspect peut être assimilé à un acte de désobéissance civile. Cette lettre, envoyée au Département militaire fédéral ainsi qu'à la presse et aux Eglises, est globalement mal reçue. La forme de cette action est dénoncée par toutes les institutions comme «insubordination», «dissidence» ou «germes d'anarchie», préjudiciable à l'ensemble de la nation. Les

autorités d'Eglises réaffirment alors publiquement leur attachement à l'armée suisse, même si elles se disent aussi partisans du service civil.

Les conclusions de recherche de Sylvie Guillaume, quant à la réception de cette lettre, peuvent nourrir une analyse plus vaste de la place du christianisme et de ses représentants dans la société des années 70, moment d'accélération de la sécularisation. En effet, le statut du prêtre ou du pasteur reste suffisamment important symboliquement pour que leur prise de position crée une «affaire» politique et qu'on exige d'eux une certaine retenue. Il est symptomatique aussi que les Eglises, dans cette situation, jugent nécessaire de refaire allégeance à l'ordre établi. Il n'y a pas ici de dissociation fondamentale entre corps social et corps ecclésial. Ce constat entre en dissonance avec l'idée que les Eglises et les chrétiens seraient relégués aux confins des démocraties occidentales durant le XXe siècle. Mais *Helvetia et le goupillon* montre aussi qu'à partir des années 1960 un nouveau seuil est franchi dans les rapports entre société et religion: les Eglises ont totalement perdu le monopole du christianisme, en particulier dans ses expressions politisées. Tant à gauche qu'à droite, des groupes se revendiquent d'une identité ou d'une culture chrétienne (telle l'UDC aujourd'hui, comme le relève Francis Python) mais sans être partie prenante de l'institution ecclésiale.

On attend dès lors avec impatience les futures analyses historiennes, par exemple sur la question des étrangers et du droit d'asile, pour mieux comprendre ce rôle de lobbying de certains chrétiens et des Eglises – pas toujours d'accords entre eux. Mais cet ouvrage montre d'ores et déjà, comme le dit Alain Clavien dans son introduction, que la religion ne réapparaît pas aujourd'hui comme par magie dans le domaine politique, elle ne l'a tout simplement jamais quitté.

Genève

Sarah Scholl

Martin Eberli, *Gefährliche Filme – gefährliche Zensur? Die Filmzensur im Kanton Luzern im Vergleich mit den Filmkontrollen der Kantone Zürich und Waadt* Basel, Schwabe AG Verlag, 2012 (= Luzerner Historische Veröffentlichungen, Bd. 44), 344 S.

Im Jahre 1895 führten die Gebrüder Louis und Auguste Lumière in Paris erstmals ihren «Cinématographique» öffentlich gegen Entgelt vor. Der Film verbreitete sich vor dem Ersten Weltkrieg sehr rasch. In Luzern gab es damals bereits sechs Kinobetriebe, vor allem in der Nähe der grossen Hotels. Schon früh setzten sich Pädagogen und Sozialreformer mit dem neuen Medium auseinander, dem sie eine enorme Wirkungsmacht zuschrieben. Aus diesen Kreisen entstanden im protestantischen Raume Sittlichkeitsvereine, die sich gegen die schlechte Lektüre profilierten. Auf katholischer Seite war Abbe Josef Alexis Joyce in Basel ab 1902 ein Pionier der Filmvorführung.

Anfänglich platzierten die öffentlichen Diskussionen den Film weitgehend in den Schmutz- und Schundbereich. Deswegen traten Vereine wie die Schweizerische Gemeinnützige Gesellschaft und der Schweizerische Katholische Volksverein an, um ihre Wertvorstellungen durchzusetzen. Sie forderten bald eine staatliche Filmzensur. Kantonsregierungen und Parlamente erfüllten ihren Wunsch. Der evangelische Pfarrer Albert Wild prägte die ersten negativen Urteile gegen den aufkommenden Film wie etwa «Der Film verdirbt die Jugend» oder «Der Film leitet zu Verbrechen an».

Anfänglich waren vor allem bürgerlich-reformierte Kreise gegen Schundfilme tätig. Gegen Ende der Zwanzigerjahre schlossen sich katholische Kreise diesem Kampfe an, so etwa Alphons Hättenschwiller, der Generalsekretär des Schweizerischen Katholischen Volksvereins in Luzern. Sowohl die Stadt wie der Kanton Luzern verhielten sich als Bewilligungs- und Kon-

trollinstanzen dem neuen Medium gegenüber misstrauisch. Sie zwangen Kinounternehmen mit feuerpolizeilichen Vorschriften sogar zu Betriebsschliessungen. Die Zensur war ein wichtiges Mittel, um das Kino und seine Programme zu überwachen. Man unterscheidet Präventiv- oder Vorzensur und Repressions- oder Nachzensur. In den Kantonen Waadt und Luzern wurden beide Formen praktiziert. Hollywood spielte auf dem weltweiten Filmmarkt eine wichtige Rolle. Hier gab es strenge Vorschriften. Die kantonale Zensurkommission handelte unter Ausschluss der Öffentlichkeit. Es sind eigentlich nur wenige Akten über ihre Tätigkeit erhalten. Hintergründe der Kinoverbote sind nur im Falle von Rekursen breiter dokumentiert.

Die katholische Kirche veröffentlichte mehrere Stellungnahmen zum Film. Papst Pius XI. lobte 1936 in der Enzyklika «Vigilante cura» die erfolgreiche Initiative katholischer Amerikaner zugunsten einer «moralischen» Hebung des Films und dankte dem amerikanischen Episkopat für seinen «Kreuzzug» im Kampf gegen «unmoralische» Filme. Sein Nachfolger Pius XII. schloss mit seinem Rundschreiben «Mirando prorsus» 1957 an die Enzyklika von 1936 an. Er empfahl die Nutzung der neuen Medien unter Beachtung des «christlichen Glaubens und des natürlichen Sittengesetzes».

Der bedeutendste Zensor im Kanton Luzern war Dr. jur. Hans Korner. Er promovierte 1937 an der Universität Freiburg i. Ue. mit der Dissertation «Das Recht der freien Meinungsäusserung im Verhältnis zu den Forderungen der öffentlichen Ordnung, Sicherheit und Sittlichkeit, mit besonderer Berücksichtigung der Praxis des schweizerischen Bundesgerichts». Er wurde dadurch zu einem juristischen Experten auf dem Gebiet der Meinungsäusserungsfreiheit. Als Filmzensor amtierte er von 1954–1971. Wichtigstes Organ der katholischen Filmberatung wurde der *Filmbe-rater* unter der Redaktion von P. Charles Reinert SJ.

Die Luzerner Filmzensur arbeitete mit jenen der Kantone Zürich, Waadt und Wallis zusammen. Zensuriert wurden Filme weitaus am meisten wegen sexueller Normüberschreitungen. Häufig urteilten die kantonalen Zensoren einheitlich, gelegentlich war ein Kanton grosszügiger als der andere.

Überdurchschnittlich viele skandinavische Filme blieben im Raster der Zensur hängen. Daneben geriet der Kriminalfilm als «Verbrecherschule» immer wieder ins Visier der Zensur. Gelegentlich wurden Filme als Verletzung religiösen Empfindens betrachtet und deswegen zensuriert. Zensurierungen aus politischen Gründen erfolgten vor dem Zweiten Weltkrieg. Filme aus dem Ostblock wurden nach 1945 kaum importiert und folglich nicht angezeigt.

Insgesamt werden im vorliegenden Buch elf Fallbeispiele von zensurierten Filmen näher erläutert, z. B. *Frauennot und Frauenglück* (1929), wo die Darstellung einer Geburt auf Protest stieß. Die Dreigroschenoper (1931) fiel in Luzern der Zensur zum Opfer. Der italienische Film «*Osessione*» (1943) wurde in der Waadt verboten, während er in Luzern kurz laufen konnte. Der Einbruchsfilm «*Du rifi fi chez les hommes*» (1951) wurde verboten, weil das Räuberduo Ernst Deubelbeiss und Kurt Schürmann mit einem brutalen Raubmord schweizweit für Entsetzen gesorgt hatte. Neben Luzern verweigerte auch der Kanton Zürich die Vorführung, während die Waadt diese Filme passieren liess. Der Film «*Divorzio all'italiana*» (1941) war eine polemische Satire auf die fehlende Scheidungsmöglichkeit im italienischen Zivilrecht. Ein sizilianischer Adliger trachtet, seine Gattin loszuwerden, um seine Cousine Angela zu heiraten. Den einzigen Weg sieht er darin, seine Ehefrau mit einem Liebhaber zu verkuppeln, als betrogener Ehemann dann beide zu töten, zur Strafe drei Jahre ins Gefängnis zu gehen, um schliesslich seine verehrte Angela heiraten zu können. Mit diesem lächerlich

geringen Strafmass sanktionierte die italienische Justiz den Ehrenmord bis zur Einführung der zivilen Ehescheidung. Zürich und die Waadt liessen den italienischen Streifen laufen, während Luzern ihn verbot.

In den Sechzigerjahren wurde es immer schwieriger, die Filmzensur aufrechtzuerhalten. Nachdem das Zürcher Stimmvolk am 7. Februar 1971 das neue Filmgesetz mit starker Mehrheit angenommen hatte, zogen die Luzerner am 28. November des gleichen Jahres nach und schafften die Filmzensur ab. Gründe für die Aufhebung der Filmzensur gab es verschiedene: Im Zeitalter der Mobilität war es nicht ohne weiteres einzusehen, weshalb ein Film in Luzern verboten, in Zürich aber als unbedenklich zugelassen wurde. Dazu war das immer stärker aufkommende Fernsehen nationaler und ausländischer Herkunft nicht mehr mit einer kantonalen Zensur in Schranken zu halten.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Guy Bedouelle/Mariano Delgado (s.l.d.), *La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses / Die Rezeption des II. Vaticanums durch Schweizer Theologen*, Fribourg, Academic Press/Editions Saint-Paul (Studia Friburgensia), 2011, 238 p.

Quel est le rôle des théologiens suisses, du cardinal genevois Charles Journet au théologien réformé Karl Barth, pendant le concile de Vatican II? Et qu'en est-il de la réception de l'*aggiornamento* en terre helvétique? L'historiographie conciliaire se trouve désormais enrichie par le livre bilingue, en français et en allemand, sur *La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses / Die Rezeption des II. Vaticanums durch Schweizer Theologen*, sous la direction du père Guy Bedouelle et du professeur Mariano Delgado. A cinquante ans de Vatican II, le livre publie les contributions précieuses du symposium

qui – en novembre 2006 à Fribourg – a réfléchi à cette problématique au croisement entre histoire et théologie, en répondant de façon exhaustive à ces interrogations passionnantes. Grâce à deux ordres de sources – c'est-à-dire les sources connues et publiées mais bien aussi les sources inédites, comme les notes, manuscrits et correspondances – ce volume reconstruit les rapports entre Rome et la Suisse dans les années 1962–65.

Le théologien suisse le plus en vue de l'époque est le Genevois Charles Journet – crée cardinal en février 1965 – dont les relations avec le concile sont explorées par l'article de Philippe Chenaux. L'apport du théologien romand, ami de Jacques Maritain, ne se limite pas à son intervention en faveur de la liberté religieuse comme un «développement» évangélique de la doctrine, mais passe surtout par la tribune intellectuelle dont il dispose à travers la revue *Nova et Vetera*: «La préoccupation fondamentale de Journet dans l'après-concile, qui traverse toutes ces interventions, me semble être celle de prévenir la mise en œuvre d'une forme d'aggiornamento qui altérerait la «substance» du message catholique» (21).

Les relations avec le concile d'un autre théologien suisse de grand renom, le Lucernois Hans-Urs von Balthasar – créé lui-aussi cardinal, en 1988, mais qui meurt quelques jours avant d'en recevoir les insignes – apparaissent plus nuancées et «peuvent se comprendre comme un drame en trois actes et un épilogue» (111), comme l'observe l'évêque auxiliaire émérite de Coire, Peter Henrici. De la propagation de sa «nouvelle théologie» et de l'œcuménisme, Hans-Urs von Balthasar produit par la suite des écrits polémiques, mais à l'époque post-conciliaire – à travers la revue *Communio* – «il reconduisit ses efforts d'antan de transmettre une conception clairement christocentrique de l'Eglise et du monde» (111).

La genèse de *Mysterium Salutis*, document conçu à la fin des années cinquante

par les théologiens suisses Johannes Feiner et Magnus Löhrner comme une «dogmatique de l'histoire du salut» (178), est retracée par Mariano Delgado. Son analyse comparative avec l'ouvrage de Karl Rahner *Aufriss einer Dogmatik* invite le lecteur à se plonger dans les documents fondamentaux de l'époque conciliaire. Comme aussi les contributions sur les renouvellements introduits en Suisse dans les champs de l'exégèse (par Max Küchler) et de l'éthique théologique (par Walter Lesch), sans oublier les évolutions post-conciliaires dans l'Eglise et la société helvétique (par Rolf Weibel), entre innovations et controverses.

Le théologien le plus innovant et en même temps controversé est sans doute le Lucernois Hans Küng, dont l'engagement pour Vatican II est explorée par l'article de Leo Karrer. D'autres portraits de théologiens et hommes d'Eglises qui réfléchissent à la réception du concile en terre helvétique concernent le dominicain Henri de Riedmatten, représentant du Saint-Siège dans la vie diplomatique (par Paul Grossrieder); Jacques Loew, qui fonde à Fribourg l'expérience de l'«Ecole de la foi» (par Claude Ducarroz); et le canoniste tessinois Eugenio Corecco – futur évêque de Lugano entre 1986 et 1995 – qui concrétise ses idées «en plaçant la Faculté de Théologie de Lugano, qu'il a créée, sous le signe de l'amitié et du dialogue comme condition d'accès à une connaissance véritable qui associe organiquement savoir théologique et formation spirituelle, enseignement académique et expérience intérieure, vérité de foi et vie ecclésiale» (91). L'amitié et le dialogue sont, suite à l'expérience conciliaire, au cœur des progrès de l'œcuménisme suisse. Les profils des pionniers du mouvement œcuménique en Suisse, du savant vieux-catholique Kurt Stalder au théologien protestant Klauspeter Blaser, sont illustrés par Guido Vergauwen. L'école dite «de Neuchâtel», représentée par Jean-Jacques von Allmen et Jean-Louis Leuba, prépare et accompagne plus

loin les relations œcuméniques au temps de Vatican II, comme en témoigne l'article de Gottfried Hammann, tandis que Thomas K. Kuhn se penche sur les rapports conciliaires du théologien protestant Oscar Cullmann.

Le grand théologien réformé Karl Barth manifeste lui-aussi une attention lucide aux travaux de Vatican II. Son ombre plane sur les discussions romaines, comme l'observe Gilles Routhier dans son essai. En s'émerveillant devant le souffle du concile, Barth s'interroge sur certaines attitudes des autres Eglises chrétiennes: «Pour une fois, c'est nous, les chrétiens *non romains*, qui sommes *interrogés* de manière spéciale. De grâce: on ne nous demande pas si nous pourrions, devrions ou voudrions devenir catholiques; la question porte sur ce qui devrait être susceptible de bouger – ou non – en ce qui *nous concerne*, dans l'espace de notre Eglise, de façon correspondante» (43). Et encore: «Si Rome nous surpassait, et nous effaçait simplement un jour, en ce qui concerne le renouveau de l'Eglise par la Parole et l'esprit de l'Evangile? Si nous devions voir que les derniers seront les premiers et les premiers seront les derniers? On pourrait imaginer que nous ayons à apprendre de l'Eglise romaine – non pas de ses doctrines particulières, ni de ses formes cultuelles et autres institutions, mais de l'esprit nouveau qui vivifie et anime ses ossements»(43).

Tous ces profils, témoignages, documents nous ouvrent une fenêtre inédite sur les rapports de la Suisse, et de ses théologiens, avec Vatican II. Le livre dirigé par Guy Bedouelle et Mariano Delgado, qui ouvre des nouvelles pistes de recherche, nous témoigne que plusieurs théologiens suisses prennent une part décisive dans l'*aggiornamento*, tout en étant en même temps les protagonistes d'importantes discussions et confrontations théologiques.

Fribourg

Lorenzo Planzi

Urs Altermatt, *Das historische Dilemma der CVP. Zwischen katholischem Milieu und bürgerlicher Mittepartei*, hier+jetzt, Baden 2012, 263 S.

Politikgeschichte ist wieder in Mode gekommen. Darauf verweist Urs Altermatt in seinem neusten Buch zur Parteiengeschichte der Christlichdemokratischen Volkspartei der Schweiz (CVP), ein Untersuchungsbereich, dem der emeritierte Freiburger Professor während langen Jahren seines Schaffens mit transdisziplinären Ansätzen nachgegangen ist. Damit ist Kontinuität angesagt. Das hier vorliegende Buch nimmt die Stränge dieses breiten Schaffens auf, wobei Urs Altermatt in einer neuen Synthese der Frage nach den Perspektiven der Mittepartei(en) nachgeht. Pointiert sind die eingebrachten Erkenntnisse: Urs Altermatt folgert, dass bei näherem Betrachten nur eine Fusion zwischen CVP und BDP (Bürgerlich-Demokratischer Partei) Zukunftsaussichten habe (222). Ferner schreite die Säkularisierung und Entkonfessionalisierung weiter voran, wobei sich die christliche Identität der CVP zunehmend historisiere (214). Sollte die Parteiliten nicht den Mut zu diesem «radikalen Schritt» aufbringen, dann drohe die CVP zu einer Regionalpartei wie die CSU in Bayern «abzusinken» (S. 222). Das Dilemma der Partei liegt auch, wie dies in ihrer Programmatik immer wieder aufscheint darin, dass auf Grund fehlender ideologischer Grundlagen in vielen Sachfragen, die Meinungen in der Partei häufig auseinander gehen. Ausmachen lässt sich auch eine Art «Theoriedefizit». Darin bestehe, so Urs Altermatt, das Dilemma der CVP. Besonders anschaulich lasse sich dies an der konkreten Umsetzung des identitätsstiftenden «C» aufzeigen, wo die Meinungen innerhalb der Partei häufig auseinander gehen und mit der Säkularisierung dieses zu einer Leerformel zu werden drohe (69).

Solche Folgerungen, so zeigt es der Historiker, lassen sich aus dem geschicht-

lichen Werdegang herleiten. Die historische Perspektive ermöglicht es, Kontinuitäten aber auch Brüche in der Parteiengeschichte zu erfassen und zu deuten. Erst durch sie eröffnet sich der Blick in die Gegenwart und damit lassen sich mögliche Strategien der Partei diskutieren. Das Buch ist in fünf Hauptbereiche unterteilt. In einem ersten wird ein Überblick zur Entwicklung «von der katholischen Milieu- zur christlichdemokratischen Mittepartei» geboten. Diskutiert werden darin Teilaspekte, welche auch gut einzeln gelesen werden können. Ein zweiter Themenstrang beleuchtet die Zeit zwischen 1850 und 1970 unter «Kulturkampf, Bürgerblock und Konkordanz». Hierbei werden neben thematischen und strukturellen Bezügen auch biografische Aspekte eingeflochten. Der dritte Teil widmet sich der Thematik «zwischen Säkularisierung, konservativer Wende und religiöser Vielfalt» für die Zeit ab 1970. Im Anschluss folgen eine Radiografie der CVP-Bundesräte als viertes Kapitel sowie unter dem fünften Teil «Alleingang oder Fusion» eine Analyse der Gegenwart mit der Frage nach der Zukunft der Partei.

Aus dem detailreichen Werk lassen sich verschiedene Themenstränge zur Geschichte der CVP entnehmen. So erfahren wir mehr über das Ende der «hundertjährigen Alleinherrschaft» in den konservativen Stammlanden, bedingt durch die kulturelle Integration der Katholiken in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und dann durch den Einbruch der SVP (Schweizerische Volkspartei) in die Stammlande, indem es dieser neu auftretenden und nationalkonservativ geprägten Partei gelang, gewachsene Abwehrhaltungen gegen jegliche Zentralisierung in einen Protest gegen das Europa Brüssels umzufunktionieren (51).

Eine Zäsur in der Geschichte der CVP und des schweizerischen Bundesstaats bedeutete die Abwahl der CVP-Bundesrätin 2003, was einem Tabubruch gleichkam. Auf die Forderung nach einem zweiten

Bundesratssitz der auf Grund ihrer Wählerstimmen kräftig gewachsenen SVP ging eine Mehrheit der Bundesversammlung ein; geopfert wurde auf Grund des Anciennitätsprinzips der Sitz der CVP-Bundesrätin Ruth Metzler. Wie zu erfahren ist, begann die Dekonstruktion der Zauberformel jedoch nicht erst mit dem Aufstieg der SVP in den 1990er Jahren, sondern sie ist auf ein «Schwächeln» der Regierungsparteien seit 1971 zurückzuführen. Die CVP büsste jedoch damit ihre machtpolitisch wirksame Scharnierfunktion im Bundesrat ein, welche sie von 1919 im Hintergrund und sei 1959 deutlich feststellbar, eingenommen hatte. Ihre Mediationsfunktion war damit geschwächt (77).

Wie die Ausführungen zur Geschichte der Partei zeigen, war diese jedoch aktiv darum besorgt, die programmatischen Weichenstellungen einzuleiten, was sich an den Parteireformen von 1970/71 zeigt, die gemäss Urs Altermatt einem «Meilenstein» gleichkamen. Die Partei reagierte hier früh auf den gesellschaftlichen und religiösen Wandel. In der Parteileitung vollzog sich ein Generationenwechsel. Und damit positionierte sich die schweizerische CVP ähnlich wie die anderen christlichdemokratischen Parteien Europas als Mittepartei. Dabei machte die Partei nach Urs Altermatt den Schritt von einer Weltanschauungs- zu einer Wertepartei. Die Partei verabschiedete sich hier vom politischen Katholizismus und es mache den Anschein gemäss Autor, dass sich diese zu Beginn des 21. Jahrhunderts in einem voranschreitenden Prozess von einer «christlichen Weltanschauungspartei» in Richtung einer christlich inspirierten «Wertepartei» bewege (158).

Die CVP sah sich seit ihrer Gründung als «Volkspartei» und hob ihre soziale Heterogenität hervor. Sie deckte wie ihre Schwesternparteien in Belgien, den Niederlanden oder Österreich ein breites soziales Spektrum ab. Auch hier werden Brüche seit 1970 bemerkbar: Während sich die Christlichsozialen in den 1970er

Jahren zunehmend von der Gesamtpartei entfremdeten, führte die Gründung der «Arbeitsgemeinschaft Wirtschaft und Gesellschaft» in den 1980er Jahren eine Rechtswende der Partei herbei (165).

Vergessen gegangen ist auch, was im Buch anschaulich zum Ausdruck kommt, die Brückenfunktion der Schweizer Christlichdemokraten nach 1945 in Bezug auf die europäische Integration. Allerdings spielte die Schweizer Partei nur in den frühen Anfängen der europäischen Versöhnung eine aktive Rolle, als nach dem Zweiten Weltkrieg eine christlichdemokratische Internationale gegründet wurde, die den Integrationsprozess massgeblich vorantrieb. Bereits in den 1950er Jahren zeigten die Schweizer Christlichdemokraten wenig Interesse an der Aussen- und Europapolitik und sie überliessen dieses Politikfeld dem Freisinn (170). Erst die Wende 1989 weckte die Partei aus ihrer aussenpolitischen Apathie; 1994 wurde die CVP assoziiertes Mitglied der Europäischen Volkspartei.

In einem eigenen Kapitel beleuchtet Urs Altermatt die «Bundesratswahlen als Seismographen des politischen Klimas». So erfährt man, dass das Profil der CVP-Bundesräte Ähnlichkeiten mit jenem der Sozialdemokraten aufweist. Politiker aus den katholischen Stammländern hatten es jahrzehntelang leichter, in den Bundesrat zu gelangen. Die Mehrzahl der CVP-Bundesräte gehörte zur Gruppe der «ausgleichenden Zentristen» und die «Lateiner» stellten rund ein Drittel der CVP-Bundesräte (201/202).

Der historische Zugang zur Parteienforschung erhellt die Bedeutungen der Parteien als Organisationen für ein demokratisches System, was im zeitlichen Ablauf besonders sichtbar gemacht werden kann. Nationale Vergleiche, die in diesem Buch eine wichtige Rolle spielen, ermöglichen eine komparatistische Sicht. Während die politische Polarisierung in den meisten europäischen Ländern in den vergangenen Jahren die Mitte aufrieb, so blieb diese in

der Schweiz namentlich mit FDP (Freisinnige Demokratische Partei) und CVP im Sinne eines Sonderfalls ähnlich wie in Belgien, Luxemburg und Österreich lange erhalten (213). Den Einbruch der Mitte förderte in der Schweiz erst die Dynamik der europäischen Integration, welche einen starken Antieuropäismus in breiten Volksschichten aufkommen liess und nationale Identitätspolitik zum Mittelpunkt politischer Debatten machte.

Das Buch deckt Eigenheiten des schweizerischen politischen Systems auf und ermöglicht einen fundierten Einblick in die Geschichte der CVP. Die Geschichte dieser Partei zählt Dank Urs Altermatts Schaffen zu den am besten aufgearbeiteten der Schweiz. Das Buch geht aber auch über eine enge Parteiengeschichte hinaus und öffnet den Blick aus historischer Perspektive für den Wandel, dem die Schweizer Parteienlandschaft generell unterworfen ist.

Horw

Markus Furrer

Maurice René Beaupère, *Nous avons cheminé ensemble. Un itinéraire œcuménique*, Lyon, Editions Olivétan, 2012, 192 p.

On sort de la lecture de ce livre par la Porte Saint-Exupéry. Etonnant, dans un ouvrage dont les neuf dixièmes sont consacrés à «un itinéraire œcuménique». Ceux qui connaissent le père Beaupère savent la dévotion qu'il porte à son compatriote lyonnais. Ne négligez pas cet ultime chapitre. On y lit quelques-unes des plus belles pages consacrées à l'écrivain-aviateur. On y discerne ce que Saint-Exupéry a apporté au religieux dominicain pour lui éviter de «(s)'enfermer dans une spiritualité trop désincarnée qui rend l'Évangile si peu aimable» (172). La leçon de Saint-Exupéry, selon Beaupère? «Nous sommes des nœuds de relations, il faut donc parvenir à créer des liens entre les hommes, des liens concrets et pas seulement spirituels ou

mystiques.» (172) Plus encore que Saint-Ex, René Beupère a vécu au cœur de relations multiples, les provoquant, les entretenant avec une sainte joie. Le roman de Saint-Exupéry *Terre des hommes*, notre terre – «Je suis profondément attaché à mon travail sur la terre des hommes.» (186) – se termine par cette phrase digne du livre de la Genèse: «Seul l'Esprit, s'il souffle sur la glaise, peut créer l'homme.» Evoquant le Royaume au-delà de la terre des hommes, le père Beupère l'image en un merveilleux jardin où «Dieu, notre Père, nous invitera tous ensemble à la promenade avec lui, à la brise du soir» (187).

Tous ensemble! Cette obsession parcourt ce livre d'entretiens avec Béatrice Soltner. La journaliste pose des questions pertinentes, avec finesse et délicatesse, relance l'entretien, saisit de nouvelles pistes, provoque la mémoire du p. Beupère, parfois au-delà de ce qu'il avait prévu, mais n'occupe jamais le terrain. Ces entretiens mis en forme donnent le ton, l'humour pétillant, mais aussi la gravité du dominicain.

Quatre-vingt sept ans, dont soixante-dix dédiés au travail pour l'unité des chrétiens, avec une constance, une opiniâtreté, une espérance qui ébahissent. Les quatre premiers chapitres conduisent de l'enfance d'un «vrai Lyonnais» aux gestations qui allaient donner naissance aux principales réalisations du p. Beupère: le Centre Saint-Irénée, les voyages œcuméniques, le mouvement des foyers mixtes, le trimestriel *Chrétiens en marche*, la Formation œcuménique interconfessionnelle, les Dimanches œcuméniques...

Sur sa route, dès l'école catholique lyonnaise des Chartreux où il prépare son bac, des rencontres l'aident à choisir la trajectoire de sa vie, non pas un plan de carrière, mais un chemin à inventer pour suivre une étoile. Son professeur de physique et de chimie, l'abbé Paul Couturier, qui anime déjà la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens, sans être ni son maître spirituel ni son guide, joue un rôle déterminant en lui apprenant «l'attention à l'autre. Le fait

de comprendre que si l'autre ne pense pas, ne vit pas, ou ne voit pas les choses exactement comme moi, ce n'est pas une raison pour me détourner de lui, bien au contraire.» (73) A la faculté des lettres, il a pour professeurs le catholique André Mandouze et le protestant Albert Greiner. Pendant sa formation chez les dominicains, il fait une première visite à Taizé et rencontre frère Roger Schutz. Tout nourrit sa vocation œcuménique. En 1952, à l'instigation de Paul Couturier, il entre au Groupe des Dombes dont il sera membre (très actif) pendant plus d'un demi-siècle! La même année, à Jérusalem pour se former à l'Ecole biblique, il visite le Proche-Orient, arpente la Palestine, terre du Christ, et rencontre ses chrétiens. Chez les moniales russes du Mont des Oliviers, il découvre l'orthodoxie et s'éprend de sa liturgie. Il fait la connaissance du père Lev Gillet. Plus tard, par le père André Scrima, il est introduit auprès du patriarche Athénagoras Ier qu'il visitera plusieurs fois et avec qui il mangera et s'entretiendra dans une totale simplicité.

A son retour à Lyon, sa vocation œcuménique prend forme. Avec son confrère François Biot, il crée le Centre Saint-Irénée. Le patronage de saint Irénée, deuxième évêque de Lyon, passeur théologique entre l'Orient et l'Occident, s'impose avec une belle évidence. Autour d'une importante bibliothèque œcuménique, le centre et sa chapelle voient converger des passionnés du dialogue œcuménique. Dès 1961, c'est le port d'attache des voyages œcuméniques CLEO initiés avec le pasteur Paul Eberhard. En 1964 paraît le premier numéro du trimestriel *Chrétiens en marche*. Le Centre est la base du mouvement des Foyers mixtes: lieu de rencontre, de célébration, de catéchèse, d'aide et de conseil pour les familles interconfessionnelles de la région, il rayonne au-delà des frontières françaises, grâce aussi à la revue *Foyers mixtes*.

René Beupère raconte tout cela avec maintes anecdotes, des récits parfois ro-

cambolesques d'événements qui, au final, forment de nouvelles étapes de son itinéraire œcuménique. Il y voit l'humour de Dieu, ou sa tendresse pour les humains, ou la créativité de l'Esprit «qui fait toutes choses nouvelles». Ce qui pour d'autres est hasard prend ici valeur de signe. Je l'imagine au 2, place Gailleton, pendant les entretiens avec Béatrice Soltner, dans son bureau encombré de livres, revues et dossiers, fouillant dans sa mémoire, cherchant dans ses archives une lettre mémorable, un texte à l'appui ou dans la bibliothèque le numéro d'une revue oubliée, toujours soucieux de la citation juste, de la référence exacte, du petit détail qui confirme la fidélité de sa mémoire.

Le chapitre 5 raconte l'épopée des foyers mixtes dès l'époque héroïque où des couples interconfessionnels, victimes des règles qu'on leur impose, espèrent la reconnaissance de deux Eglises, sans être obligés de renoncer à l'une ou à l'autre: où des prêtres et pasteurs, fatigués d'être prisonniers de la rigidité canonique, trouvent des solutions pastorales et liturgiques. L'esprit de Vatican II aidant, des pratiques nouvelles naissent, dans la fidélité à l'Eglise, mais une fidélité créatrice: célébration conjointe du mariage, catéchèse œcuménique, célébration œcuménique du baptême... Mais, comme le précise le religieux, «cet accueil pastoral plus humain, plus simple – qui s'apparente à l'«économie» pratiquée par nos frères orthodoxes face à l'«acribie», la rigueur précise de la loi strictement appliquée – n'est justifiable que s'il s'appuie sur de bonnes connaissances historiques et théologiques» (111). L'originalité des foyers mixtes est dérangeante pour les Eglises. Aujourd'hui encore, «ces couples souhaitent être dans l'Eglise de l'un et de l'autre conjoint, en communion les uns avec les autres. [...] Ces chrétiens ont comme une double appartenance ou plutôt une double participation [...] On ne peut pas le nier. Il est urgent que les Eglises en prennent vraiment conscience au lieu de fermer les yeux par cha-

rité afin d'éviter de se mettre en colère.» (115–116)

Le chapitre 6 est consacré aux voyages œcuméniques qui ont pris une place très grande dans la vie de René Beaupère, «tour-operator œcuménique». La liste de ces voyages est impressionnante, en Europe, Asie, Amérique du Sud, avec une préférence pour le Proche-Orient et la Russie, un pays où, dès 1967, il s'est rendu plus de cinquante fois. Au début, grâce aux «hirondelles», le métropolite Nikodim de Leningrad et le père Vitaly Borovoy. «Une hirondelle ne fait pas le printemps, mais elle l'annonce!» (126) Les nombreuses anecdotes qui parsèment le récit évoquent des rencontres inopinées, tracent des portraits surprenants de ces chrétiens orthodoxes encore privés de toute communication avec l'extérieur. «Mon cheminement a été parsemé de providentielles rencontres.» (133)

Le chapitre 7 s'interroge sur l'avenir de l'œcuménisme. «Ce fut ma «passion», dans les deux sens du mot!» (145) Loin des débats entre spécialistes de haut rang, des théologiens surdoués, des rencontres entre dignitaires, «je reste dans le brouillard et finis par me désintéresser de ces relations plus ou moins mondaines qui n'ont aucun rapport avec ma vie humaine et chrétienne» (146). Par nécessité pastorale, par goût aussi, René Beaupère préfère l'œcuménisme de proximité, tout en mesurant le danger de ronronner dans des «rapports de bon voisinage», «une coexistence pacifique, un «vivre ensemble» accommodant» (148). Ces deux voies doivent converger en une troisième, dynamique. «L'œcuménisme, en fait, cela n'existe pas. Il y a un «mouvement œcuménique» qui nous aide à rendre œcuménique notre vie tout entière. C'est-à-dire à «convertir» à l'Evangile mieux compris et mieux vécu tous les aspects et tous les chapitres de notre existence. [...] En tissant des liens spirituels et concrets, nous retrouverons, tous ensemble et les uns grâce aux autres, un sens de l'Eglise qui dépasse les barrières de notre

jardin, les limites de notre paroisse, les frontières de notre pays et même celles de nos confessions chrétiennes.» (149) Le père Beaupère évoque bien sûr les ratées des institutions, les blocages des dialogues, les confusions avec le dialogue interreligieux, les replis identitaires, l'amnésie des jeunes générations de ministres...

Quand la journaliste lui demande de tracer ce que pourrait être cette troisième voie du mouvement œcuménique, on ne s'étonnera pas que celui qui fut pendant un demi-siècle membre du Groupe des Dombes évoque la «conversion», un mot, un appel, une exigence qui sous-tend tout le travail du Groupe parce que seule la conversion peut mener à la réconciliation. «Il faut d'abord commencer par balayer devant sa porte. Reconnaissons les défaillances de chacune de nos Eglises, et Dieu sait si elles sont nombreuses! Avec la conviction que, si je ne suis pas sans cesse en état de conversion, je ne suis pas un vrai chrétien, et si mon Eglise n'est pas sans cesse en état de conversion à Jésus-Christ et à sa Bonne Nouvelle, elle n'est pas vraiment chrétienne. La conversion ne s'oppose pas à la fidélité à mon héritage chrétien, elle le traduit et l'exprime en actes.» (162)

Ce message reste actuel. Le mérite premier de ce livre est de nous le rappeler. Ce que confirme l'«encadrement» œcuménique des entretiens: une préface du patriarche Bartholomée Ier et une postface du pasteur Jacques Maury.

Courtaman

Noël Ruffieux

Konrad J. Kuhn, *Entwicklungspolitische Solidarität. Die Dritte-Welt-Bewegung in der Schweiz zwischen Kritik und Politik (1975–1992)*, Zürich, Chronos Verlag, 2011, 461 S.

Konrad J. Kuhn beleuchtet in seiner Studie, die er als Dissertation an der Universität Zürich vorlegte, die Entwicklung der «Dritte-Welt-Bewegung» im Zeitraum von

1975–1992. Mitte der 1970er Jahre formierte sich auch in der Schweiz ein starker Strang im Kontext der damals entstehenden «Neuen sozialen Bewegungen», welcher sich als «entwicklungspolitische Solidaritätsbewegung» verstand. Dabei konnte sich die Bewegung auf die schweizerische außenpolitische Tradition der Solidarität in der Nachkriegszeit abstützen, welche die Maxime der Neutralität ergänzte und nach außen zu legitimieren hatte. Anders als die im politischen Mainstream verankerten Entwicklungsorganisationen, kritisierte die Bewegung jedoch die Indienstnahme der Entwicklungspolitik als außenpolitische Zweckorientierung und wirtschaftliche Nutzenorientierung. Solidarität erhielt bei ihr eine moralisch-normative Konnotation. Sie begriff Auslandshilfe nicht mehr länger als zentrales Element der «humanitären Tradition» und lehnte die damit aus ihrer Sicht verknüpften wirtschaftlichen und politischen Eigeninteressen von Staat und Wirtschaft ab. Entwicklungspolitik wurde so ab den späten 1960er Jahren zu einem heftig umstrittenen Diskursfeld. Die Bewegung lässt sich als äußerst heterogener Kreis verstehen, der sich aus entwicklungspolitischen Aktionsgruppen, Lobbyorganisationen, studentischen Gruppen der politischen Linken, Hilfswerken, länderbezogenen Solidaritätskomitees, Dritt-Welt-Läden sowie weiteren Gruppen, die sich um Themen wie Bewusstseinsbildung, Rassismus, Hunger, multilaterale Entwicklungsorganisationen oder auch Handelsfragen formte. Indem nach 1989 die Gegenüberstellung von Erster und Zweiter Welt überflüssig wurde, geriet auch das Dritte-Welt-Konzept in die Krise. Zeitlicher Schlusspunkt für die Untersuchung ist die UNO-Konferenz über Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro 1992. Für Kuhn stellt dies eine Zäsur dar, fächerte sich doch mit dem Ansatz der «nachhaltigen Entwicklung» die Entwicklungspolitik derart weit auf, dass sie für entwicklungspolitische Basisgruppen, wie sie typisch für die Dritte-

Welt-Bewegung waren, kaum mehr fassbar und politisierbar war. Hinzu kam, dass sich mit dem weltpolitischen Umbruch 1989/91 ein Großteil der Entwicklungsanstrengungen auf Osteuropa verlagert hatte.

Konrad J. Kuhn untersucht Entwicklung und Verlauf der Solidaritätsbewegungen in den langen 1980er Jahren (Damir Skenderovic und Gianni D'Amato) entlang wichtiger ausgewählter Diskurse, Aktionen und Volksabstimmungen, so das schweizerische Symposium der Solidarität 1981, die Aktion «Entwicklungshilfe als Überlebensfrage 1983–1984, die «Bankeninitiative» 1978–1984, weiter die Diskurse um alternative Lebensstile rund um die Hungerthematik, die Debatte um Entschuldung sowie die Beitrittsfrage (Volksreferendum) zu IWF und Weltbank. Die Studie steht mit diesem Ansatz in der Tradition einer «Kulturgeschichte des Politischen», wie es der Autor formuliert. Er untersucht einzelne Diskursereignisse des entwicklungspolitischen Diskurses und verbindet kulturgeschichtliche Einstellungen mit einer sozialgeschichtlichen Kontextualisierung. So wird nicht von «Politik», sondern vom «Politischen» gesprochen und das Interesse richtet sich auf die symbolische Vermittlung von Politik.

Entwicklungsverlauf und gesellschaftlicher Rückhalt der Bewegung lassen sich entlang der untersuchten Diskursereignisse gut veranschaulichen. Die primär links stehende Bewegung formierte sich in den 1970er Jahren als Gegenkraft und war von dependenztheoretischen und antiimperialistischen Denkschulen geprägt. Ihr standen die schweizerische Wirtschaft und die großen bürgerlichen Parteien gegenüber, welche nach wie vor von einer Harmonie zwischen den Interessen von Exportwirtschaft und Entwicklungsinteressen der Dritten Welt ausgingen. Die Hilfswerke als dritte Gruppe standen in einer schwieri-

gen Mitteposition. Insbesondere kirchliche Hilfswerke, die sich auf eine heterogene Basis stützten, gerieten unter Druck. Das bereits 1981 angedrohte Referendum gegen einen Beitritt der Schweiz zu den Bretton-Woods-Institutionen wirkte in dieser Phase noch einend und mobilisierend für die Bewegung und die Hilfswerke, die sich als referendumsfähig erwiesen hatten und fortan vermehrt auch innenpolitische Belange politisierten.

Dennoch fehlte der Bewegung eine gemeinsame theoretische Basis in den 1980er Jahren, was zu ihrer Selbstmarginalisierung führte. Offenkundig waren die Spannungsverhältnisse zwischen Hilfswerken und der Bewegung. Am Ende des Jahrzehnts manifestierte sich die definitive Spaltung mit der 1992 gescheiterten Abstimmung über das Referendum gegen den Beitritt der Schweiz zum Internationalen Währungsfonds und zur Weltbank. Konrad J. Kuhn zeigt mit seiner Studie anschaulich die Rolle und Bedeutung von Neuen sozialen Bewegungen im politischen System der Schweiz auf, bei dem mittels direktdemokratischer Einflussmöglichkeiten auf die Außenpolitik des Landes Einfluss genommen werden kann. Mit seinem diskurstheoretischen Ansatz werden die Wechselwirkungen zwischen Bewegung und Mehrheitsgesellschaft vor dem Hintergrund wechselnder gesellschaftlicher, kultureller wie auch politischer und ökonomischer Konstellationen sichtbar. Interessante Hinweise liefert die Studie auch für weitere Zusammenhänge, so zum Schweizer Bankgeheimnis, das 1984 durch den Kampf um die «Bankeninitiative» zu jenem nationalen Mythos und «unantastbaren Symbol der schweizerischen Unabhängigkeit» werden konnte und bis in die Gegenwart wirkt.

Horw

Markus Furrer

Transversale Themen, Verhältnisbestimmungen, interdisziplinäre Blicke

Christoph Bultmann/Jörg Rüpke/Sabine Schmolinsky (Hg.), *Religionen in Nachbarschaft. Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte* (Vorlesungen des interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 8), Münster/Aschendorff 2012, 273 S.

Der Untertitel des Sammelbandes ist eindeutig ambivalent. Der mit und in ihm getätigten Feststellung treten einige Autorinnen des vorliegenden Sammelwerks implizit (Mandry, Schmolinsky), andere explizit entgegen, im Speziellen dann, wenn Pluralismus eine positiv geprägte Einstellung zur Vielheit, zur Pluralität, meint.

In seinen zwei Teilen spiegelt der Titel wohl mehr die Main-Stream-Bedürfnisse heutiger (Wissenschafts-) Politik, die Anschluss an den öffentlichen Diskurs sucht, wieder, als dass er eine konturierte historische These für Fragen der Religion in Europa wäre.

Mit dem interdisziplinären Forum stellt die Universität Erfurt ein interessantes Instrument «religionsbezogener Forschung» (272) bereit. Aus diesem Forum sind schon sieben Bände hervorgegangen. Von den 12 Beiträgerinnen und Beiträgern sind sieben institutionell an der Universität Erfurt verankert, spricht sechs Professoren und eine Professorin – unter ihnen alle verantwortlich zeichnenden Herausgeber –, andere stehen der Universität Erfurt nahe.

Der im Sammelband beschriebenen Pluralität wollten wir mit einem «Versuch» begegnen: Vier kirchenhistorisch interessierte Personen haben sich dem Studium des Sammelwerkes verschrieben, es gemeinsam gelesen und besprochen. Die vorliegende Rezension ist Frucht davon. Das Pluralitätsthema spiegelte sich somit in der Vierzahl der Rezipienten, auch wenn die Pfade der Analyse gemeinsam und relativ einmütig beschritten wurden. Grosser Dissens kam nicht auf.

Die Vielfalt der Beiträge ist auffallend. Bereits in der Einleitung werden sie eingeführt, manchmal etwas zu stark in der Perspektive und unter den Auspizien der Titelei – ein skizzierter Charakter, den die Beiträge dann nicht einzulösen vermögen.

Im Folgenden seien die einzelnen Beiträge nun systematisch abgeschritten. Nach einer knappen inhaltlichen Konturierung steht konstruktive Kritik im Zentrum. Wenn kritische Rückfragen überwiegen, dann ist das nicht einem hermeneutischen Generalverdacht geschuldet, der Band hat seine Stärken, die ihm unbenommen seien. Nicht zuletzt durften die Rezensenten dies in der anregenden Wirkung erfahren, die das Buch hat, aber auch in seiner Vielgestaltigkeit.

Thoralf Klein geht dem ausgeprägten Religionspluralismus in Ostasien nach, einer Region, in der auch Mehrfachzugehörigkeiten in Religionserhebungen gang und gäbe sind und als unproblematisch erachtet werden. Nebst den interessanten und aufschlussreichen Ausführungen hinsichtlich ostasiatischer Religionsmentalitäten, bietet Klein eine Analyse in Bezug auf die Missionstätigkeit der Jesuiten in China, welche, so scheint uns, von manchen Stereotypen begleitet ist.

Christopf Mandry steuert einen systematischen und sozialetischen Artikel bei, der auch auf das jetzige Europa in Gestalt der EU abzielt – auffallend ist der für die katholische Sozialethik bezeichnende Bezug auf die eigene konfessionelle Tradition mit ihren Brüchen und Kontinuitäten (38, 39).

Jörg Rüpke will die Anfänge europäischer Religionsgeschichte im alten Rom freilegen. Manche Passagen nehmen sich sperrig aus und sind schwer zu verstehen. Vielleicht will der Beitrag zu viel oder positiver formuliert: Es hätte u.U. mehr Platz gebraucht, um die verschiedenen Aspekte für den Nicht-Experten nachvollziehbar auszuführen.

Sabine Schmolinsky zeigt, von Textgrundlagen ausgehend, die bis zum biblischen Befund zurückreichen, wie im Mittelalter eschatologische Szenarien im Raum der Christenheit sich auszuprägen vermochten, die sich dann in verhängnisvoller Weise auf konkrete Situationen auswirkten, nämlich die Marginalisierung und Verfolgung der jüdischen Gemeinschaft wie auch von Heiden und Häretikern – der Antichrist-Band von M. Delgado und V. Leppin von 2011 wurde dabei nicht herangezogen.

Stephanie Haarländer befasst sich mit Petrus Venerabilis, dem interessanten und reiselustigen Abt von Cluny und seiner Beschäftigung mit dem Islam. Es stimmt nachdenklich, dass die Autorin mit einem abqualifizierenden und eher negativen Unterton diese Bemühungen nachzeichnet. Für eine historische Situierung ist der vorgenommene Vergleich mit dem Heute zwar nicht illegitim, aber trotzdem womöglich zu stark ausgeführt (81).

Rotraud Ries' interessanter Beitrag nimmt sich Konvertiten der Frühen Neuzeit an, die sich vom Judentum zum Christentum wandten. Mit ihrem «Raumkonzept» im Kontext des «spatial turn» tritt sie scharf gezogenen Linien im Konversionsgeschehen entgegen, die kurz gesagt das punktuelle Ereignis der Taufe überbewerten. Die Kritik ist bestimmt berechtigt, aber auch tendentiell zu grob. (89, auch im Unterschied zu 100, wo klar wird, dass eine glatte Linie auch früher nicht gezogen wurde). Religion wird zudem als Verbrämung gedeutet. (105).

Martin Muslow forscht nach den Grundlagen der Religionsgeschichte in der Frühen Neuzeit, was er mit einem sehr interessanten Ansatz tut. Die Bedeutung der Religionskomparatistik ist dabei hoch einzuschätzen. Der Beitrag wurde von den Rezensenten als sehr gelungen und bereichernd betrachtet.

Christoph Bultmann bezieht sich auf Hugo Grotius und die Frage des Pluralismus in dessen Schriften. In erfreulich offe-

ner Weise gibt er eine «pragmatische Antwort» auf die Frage, warum er sich mit der Thematik beschäftige (S. 127). Insgesamt zeigt Bultmann die zunehmende Stärkung des Staatskonzepts in der frühen Neuzeit auf – freilich noch unter Bezugnahme auf christliche Grundlagen – zu Lasten christlich dogmatischer Spitzfindigkeiten, die Grotius, ebenso ablehnt wie den Atheismus. Der Mitherausgeber lehnt interessanter Weise die Bezeichnung des Pluralismus als Markenzeichen europäischer Religionsgeschichte ab (S. 141/142). Hätte nicht insofern der Untertitel des Sammelbandes vielleicht ein, wenn auch ungewöhnliches, Fragezeichen verdient?

Richard Hölzl zeichnet katholische Missionsdynamik in der Moderne nach und stellt grundlegende Überlegungen an. Er schildert einleitend, aber auch am Schluss, dass religiöse Motive in der Wahrnehmung in Fragen der Mission hinter humanitäre Erklärungsmuster zurückgetreten seien. Er spricht hier von Missverständnissen, von einer Unfähigkeit, Frömmigkeitsaspekte im Hintergrund, z.B. bei Mutter Teresa, zu dechiffrieren. Hier stellte sich uns die Frage, ob Mission nicht im Gegenteil vordergründig eher unter religiösen Gesichtspunkten verstanden und gerade deshalb abgelehnt wird?

Heidmarie Winkel befragt Geschlechterungleichheit in theologischen Wissenssystemen. Es zeigt sich, dass grosse Teile des Protestantismus in Deutschland in Sachen Pastorinnen erst in jüngster Zeit Trendwenden vollzogen (166), was Struktur, aber auch die Theologie dahinter betrifft. Winkel operiert stark auf diesen zwei Ebenen, von Wissen und Institution, um die «Reformulierung» und «Reform» darzustellen. Am Ende ihres Beitrags spricht sie dann in Sachen Reformulierung auch noch von Pluralisierung, um Anschluss an die thematische Hauptlinie des Bandes zu kreieren.

Benedikt Kranemann bringt sodann eine liturgiegeschichtliche Perspektive ein. «Pluralität und Liturgie widersprechen

sich zunächst einmal» (189), wie Krane-mann lapidar festhält. Er zeigt dann in katholischer Tradition auf, dass es diachron liturgische Vielfalt in der lateinischen Kirche gab, die erst im 19. Jahrhundert ein Ende fand (S. 199). Liturgie wird allgemein als Lackmus-Test in Fragen des kirchlichen Pluralismus gesehen. In diesem Kontext bekommt dann auch die liturgiegeschichtliche Betrachtung einen zentralen Stellenwert, der das Fach nicht gerade unterbewertet.

Josef Pilvousek beschliesst das Buch, indem er sich auf die Katholische Kirche in der DDR beschränkt. Pluralisierungstendenzen in der Kirche nach dem II. Vatikanum waren im SED-Staat kirchlicherseits eher verpönt, Geschlossenheit war gefragt – hier hätte, zumindest LeserInnen in einem Schweizer Kontext auch ein kurzer Seitenblick auf die lutheranische Kirche interessiert.

Global betrachtet kann der Band als sehr anregend betrachtet werden. Hier wurden viele Perspektiven zusammengetragen, welche in stärkerem Masse zu vernetzen interessant sein könnte. Das ist aber in einer Ringvorlesung kaum möglich. Vielleicht wäre die Dokumentation etwaiger Diskussionen im Anschluss an die Beiträge interessant gewesen.

Freiburg/Schweiz Séverine Décaillet/
Joel Gerber/Matthias Jordi/David Neuhold

Pim den Boer/Heinz Duchhardt/Georg Kreis/Wolfgang Schmale (Hg.), *Europäische Erinnerungsorte*, 3 Bde, München, Oldenbourg Verlag, 2012, 333 S., 626 S., 290 S.

Seit Pierre Noras sein monumentales Werk *Lieux de mémoire* in den 1980er Jahren angegangen ist, sind Erinnerungsorte in aller Munde und stossen auf ein reges Publikums- und Forschungsinteresse. Die *Lieux de mémoire* rückten an die Stelle der eingebrochenen nationalen Meisternarrative

plurikultureller Gesellschaften. Sie stehen für eine gemeinsame Vergangenheit, ergeben aber in ihrer Vielfalt kein verbindliches Gesamtbild der Erinnerung, wie dies einer nationalen Meistererzählung eigen ist. Ihre Pluralisierung lässt auch keine Hierarchisierung und keine Anordnung zu einer kohärenten Erzählung mehr zu. Kennzeichen der Konzeption der *Lieux de mémoire* ist denn auch eine Anordnung von Gedächtnisinhalten, die keiner chronologischen Abfolge mehr gehorcht. Dabei lassen sich einzelne Erinnerungsorte netzartig miteinander verbinden.

Im vorliegenden dreibändigen Werk gehen Historikerinnen und Historiker der Frage nach europäischen Erinnerungsorten nach. Erinnerungsforschung, so eine Erkenntnis aus dem vorliegenden Werk, zeigt sich als Phänomen, dessen Dauer und Lebendigkeit nicht absehbar sei und das durch Erkenntnisse über das Selektieren des Erinnerns aus den Naturwissenschaften und der Medizin sowie als historisches Forschungsfeld, das auf Identitätsbildung und Mentalitätswandlungen zielt, weiter Auftrieb erhält. Nachdem auf der Ebene von Regionen und Nationen der Frage nach Erinnerungsorten nachgegangen worden ist, stellte sie sich auch für die europäische Ebene.

Nora war noch einer Identitätsgeschichte verpflichtet mit dem Ziel der Bewahrung des französischen Gedächtnisses. Das für Deutschland entwickelte Konzept von Etienne François und Hagen Schulze zeigte sich hingegen offener, indem es die Überlieferung der Erinnerung als neue Perspektive auf die Vergangenheit nutzt. Insbesondere im europäischen Kontext stellen sich Fragen nach Gemeinsamkeiten und symbolischen Orten. Wenn es, wie viele Historiker meinen, keine europäische Geschichte gibt, so teilen die Menschen in Europa über den Rahmen nationaler Grenzen hinaus gemeinsame Erinnerungen. Die Herausgeber der Bände halten in der Einleitung fest, dass durchaus so etwas wie Gedächtnisorte mit europäischer Relevanz

existieren würden, als symbolische Orte, die für den ganzen Kontinent oder doch grosse Teile von ihm von Belang sind.

Bei der Fruchtbarmachung des Nora'schen Grundgedankens bewegte man sich auf «dünnem Eis», wie die Herausgeber ausführen. Ist es ein Unternehmen, um die von Brüssel so oft beklagte unzureichende Identifizierung der in Europa lebenden Menschen mit der EU zu beheben? Davon nehmen die Herausgeber Abstand, indem sie betonen, dass sie keine finanzielle Unterstützung für das Projekt aus einem europäischen Rahmenprogramm erhalten haben. Ihr «Credo» gilt der wissenschaftlichen Erschliessung. Am Beginn des Vorhabens stand die Frage der Definition von Erinnerungsorten, wobei rasch klar wurde, dass für den europäischen Rahmen ein eigener Zugang gefunden werden musste. Erinnerungsorte müssen, um als europäisch eingestuft zu werden, schon zur Zeit ihrer Genese im Bewusstsein der Zeitgenossen eine europäische Dimension aufweisen; weiter sollen sie auch europäisch vermittelt worden sein und sie sollen nicht nur für die westliche Hälfte des Kontinents, sondern auch für den östlichen Teil von Belang sein. Aus solchen Vorüberlegungen wird klar, dass europäische Erinnerungsorte nur als Konstrukte vorstellbar sind, «die einen breiten rezeptionsgeschichtlichen Ansatz mit dem verbinden, was das Wesen dieses Konstrukts ausmacht: ein Punkt im Ablauf der Geschichte, an dem sich positiv oder negativ besetzte Erinnerungen breiterer, nicht nur elitärer Schichten kristallin verfestigt und eine Idee von etwas Gemeinsamen – einem gemeinsamen Erbe – entstehen lässt.» (10)

Entstanden ist aus dieser Konzeption ein dreibändiges Werk mit rund 140 Essays. Der erste Band befasst sich mit Mythen und Grundbegriffen des europäischen Selbstverständnisses. Betrachtet werden darin jene Kräfte, welche in den Augen der Politiker die Gestalt Europas ausmachen. Es handelt sich um die «grossen geistigen

Kräfte», wie das Christentum (Nikolaus Lobkowitz), Judentum (Moshe Zimmermann) und den Islam (Stephan Conermann), «Bewegungen europäischen Charakters», wie den Humanismus (Markus Völkel) und die Aufklärung (Jean Mondot) sowie die «Grundfreiheiten» und «Kriegserfahrungen» mit der damit verbundenen Friedenssehnsucht.

Der zweite und voluminöseste Band dupliziert den ersten in seiner Gliederung und beinhaltet die ausgewählten Fallbeispiele europäischer Erinnerungsorte. Hier mussten die Herausgeber Entscheidungen treffen, da das Gesamtspektrum aller Konstrukte europäischer Erinnerungsorte ohnehin nicht zu erfassen ist. Interessant wäre zu erfahren, nach welchen genaueren Kriterien ausgewählt worden ist. Die Herausgeber halten sich mit theoretischen Bezügen über Erinnerungsorte im Allgemeinen und bezüglich Europa im Spezifischen zurück. Hingegen finden sich in den einzelnen Beiträgen verschiedene Hinweise zur Form und Funktion von Erinnerungsorten. Insbesondere im ersten Band werden grundlegende Fragen angestossen, wie etwa jene nach der «Europäisierung ohne europäische Identitätspolitik» (Pim den Boer, 73) oder nach einem gemeinsamen Geschichtsbild als Bedingung für die europäische Identität (Miroslav Hroch, 78). Wolfgang Schmale führt aus, dass je länger die Geschichte der Europäischen Integration andauere, desto mehr scheine sie sich zu einer Mythenbildung zu eignen (19). Die grosse Zahl an Fallbeispielen im zweiten Band gliedert sich analog dem ersten in einen Bereich der «Mythen». Hier finden sich Beispiele zum «Stier» (Michael Wintle) oder «Herkules» (Jochim Berger) aber auch die auf einer anderen Ebene anzusiedelnden Erinnerungsorte, wie der «Internationale Karlspreis zu Aachen» (Georg Paul Hefty) oder die «Römischen Verträge von 1957» (Franz Knipping). Eine lange Liste von Erinnerungsorten findet sich unter dem Aspekt des «Gemeinsamen Erbes». Hier schreiben Volker

Reinhardt über «Michelangelo», Martin Kintzinger über die «Universität» oder Gunther Hirschfelder über «Pizza und Pizzeria». Allein diese kurze Aufzählung veranschaulicht die Breite der gewählten Zugänge. Es folgen Fallbeispiele zu den «Grundfreiheiten», darunter die «Magna Charta» (Hanna Vollrath) oder «Anne Frank» (Frank van Vree). Unter dem «Raum Europa» fragt Georg Kreis, ob die Alpen ein europäischer Erinnerungsort sind. Eine grössere Zahl von Erinnerungsorten findet sich unter «Kriegserfahrung und Friedenssehnsucht». So finden sich hier die «Völkerschlacht von Leipzig» (Katrin Keller), «Auschwitz» (Wolfgang Benz) aber auch die «Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa» (Helmut Altrichter). Unter «Wirtschaft und Verkehrsraum Europa» findet sich die «europäische Stadt» (Roman Czaja) und auch der «Euro» (Wilhelm Schönfelder). «Metaphern, Zitate, Schlagworte» bilden eine letzte Oberbegriffsgruppe und darunter finden sich die Beispiele «Liberté – Egalité – Fraternité» (Gudrun Gersmann), «Balkan» (Maria Todorova) aber auch «Konzert der Mächte» (Heinz Duchhardt). In der kurzen Einleitung finden sich auch Hinweise zu Erinnerungsorten, die nicht aufgeführt werden konnten.

Den Abschluss des Werks bildet ein dritter Band, der dem Themenkreis «Europa und die Welt» gewidmet ist und sich im Sinne neuer wissenschaftlicher Theorien mit den «entanglements» befasst. Unter «Grundbegriffen» werden «Globalisierung» (Andreas Eckert) oder auch «Expansion» (Wolfgang Reinhard) erwähnt; als «Konzepte» werden zum Beispiel «Rassismus» (Christian Geulen) und «Postkolonialismus» (Francesca Falk) vorgestellt. Daran fügen sich in einem dritten Paket Fallstudien mit unterschiedlichen Bezügen, so zu den Columbus Gedenkjahren 1892 und 1992 (Titus Heydenreich und Horst Pietschmann), über «das Kolleg San Gregorio in Valladolid» (Mariano Delgado), zu «Max Weber und Japan» (Edith

Hanke) oder über «den Völkerbund – Erinnerung an ein globales Europa» (Madeleine Herren).

Wie die Herausgeber vermerken, ging es ihnen nicht darum, einen verbindlichen Kanon zu entwerfen. Ein solches Vorhaben wäre zum Scheitern verurteilt gewesen. Auch präsentiert sich das Projekt des Erfassens europäischer Erinnerungsorte als offen, gelte es doch über weitere Lemmata nachzudenken, die sich als europäische Erinnerungsorte eignen könnten. Wir haben es hier mit einem Prozess zu tun, bei dem die Konturen sichtbar werden, wie Europa erinnert und erzählt werden kann. Das vorliegende Werk stellt hierzu einen wichtigen Meilenstein dar.

Horw

Markus Furrer

Jean-Dominique Durand (Hg.), *Le Monde de l'histoire religieuse. Essais d'historiographie*, LAHRAH, Lyon 2012 (= *Chrétiens et sociétés: Documents et Mémoires* 16), 250 S.

Comme l'indique le sous-titre du recueil dirigé par Jean-Dominique Durand qui signe par ailleurs la contribution consacrée à la France, le présent ouvrage rassemble des essais historiographiques portant sur dix pays d'Europe occidentale (avec l'Irlande), auxquels s'ajoutent un texte sur les Etats-Unis et un autre sur l'Afrique occidentale (Burkina Faso). S'ils ont été placés en début de recueil, c'est comme pour souligner leur singularité puisqu'ils sont les seuls à véritablement se situer dans un contexte de pluralisme confessionnel et/ou religieux (avec l'Islam et l'animisme pour le cas burkinabé). En effet, les contributions portant sur les pays européens, celles sur lesquelles nous insisterons en raison de leurs profondes convergences, sont souvent étroitement nationales et privilégient le seul christianisme, parfois même le catholicisme. Le judaïsme n'est évoqué que sous l'angle exclusif de l'antisémitisme.

Preuve s'il en est que l'histoire religieuse, pour prendre l'expression française, est le reflet d'une histoire et d'une identité nationales – même si son dynamisme n'est pas forcément proportionnel à son poids historique et sociologique (voir l'Espagne, 124, ou dans le cas contraire, la France pourtant très sourcilleuse quant à la laïcité). La faute aussi sans doute à une conception pour le moins statique et institutionnelle de la religion: quid des convertis, des «recommençants», des croyants «à la carte»? Si chaque essai s'organise autour d'une problématique plus ou moins profonde, et offre un panorama inégal – sensible avec les notes infra-paginales, pleines de références précieuses pour le locuteur francophone – et actualisé (A ce titre, la contribution de J.-D. Durand est sans doute trop datée. On pourra, pour la compléter, se reporter à Jacques-Olivier Boudon, *L'histoire religieuse en France depuis le milieu des années 1970*, dans le numéro *Nouvelles approches en histoire dans la France contemporaine*, de la revue *Histoire, économie et société*, 2012/3, 71-86, et *Nouveaux chantiers du catholicisme français contemporain*, sous la direction de Bruno Dumons et Christian Sorrel, Presses Universitaires de Rennes, à paraître en 2013), il manque à tout le moins une mise en perspective globale qui aurait permis de tirer profit de ces points de vue nationaux.

Au delà des différences, de la place qu'y occupait le catholicisme ou le(s) protestantisme(s), des rapports qu'il entretenait avec l'Etat, les pays européens disposent de deux traditions historiographiques parallèles, sans forcément être antagonistes puisqu'elles partagent les mêmes méthodes: celle d'une histoire ecclésiastique, faite pour et par les Eglises, dans les facultés de théologie, dans les séminaires, dans les universités catholiques, une *Kirchengeschichte* qui se résume pas à l'apologétique, mais qui se décline en autant de versions qu'il y a d'Eglises selon un système de «pilarisation» (105); celle d'une histoire scientifique dénuée de tout

prosélytisme, faite par des universitaires salariés par l'Etat.

D'abord, les choses sont-elles si simples? Ne peut-on pas considérer que l'histoire de la religion (i.e. du christianisme) est tout bonnement passée des clercs aux laïcs tout en demeurant affaire de professionnels («l'Eglise n'a pas besoin de mensonges» dit un professeur de l'université de Louvain, 144) et de croyants? Après tout, la frontière entre les deux n'est pas toujours évidente: l'écriture historique d'un Roger Aubert, d'un Jean-Robert Armogathe, d'un Victor Conzemius ne se distingue pas de celle d'un Jean-Marie Mayeur ou d'un Daniele Menozzi; l'histoire de l'Eglise est largement aujourd'hui faite par des laïcs, par ailleurs insérés dans les réseaux scientifiques.

Si la première tend à disparaître, la seconde témoigne d'une belle vitalité qui doit néanmoins être nuancée. A ce titre, il aurait été utile de présenter quelques éléments de quantification, à comparer aux autres segments de la discipline: nombre d'ouvrages publiés et... vendus!, nombre de chaires ou d'organismes de recherche, nombre de mémoires universitaires soutenus, nombre d'adhérents des associations spécialisées, nombre d'abonnés aux revues... Si l'aspect religieux est aujourd'hui généralement admis dans l'écriture historique générale – particulièrement dans l'histoire contemporaine puisque pour les périodes précédentes cela ne fait pas débat –, et n'est plus l'objet d'opprobre ou d'indifférence comme il a pu l'être dans le passé (J.-D. Durand note que la Méditerranée de Braudel est un monde «sans églises, sans synagogues, ni mosquées» 159), cette «normalisation» exprime aussi une certaine relativisme. Le «fait religieux», sous l'influence de la sociologie, est devenu un fait social comme les autres, un fait social apprivoisé et même peut-être une langue morte. Cette mutation se lit aussi avec les centres d'intérêt de l'historiographie européenne. Jusqu'aux années 80 se lisaient l'influence du matérialisme historique et

de l'école des *Annales*: une attention serrée à l'égard de la «religion populaire», souvent analysée comme hostile à celle promue par l'Eglise officielle; l'exigence comptable (162) qui réduit la religion à des actes individuels qu'il convient de mesurer; les rapports conflictuels, saurait-il en être autrement?, entre Eglise(s) et Etat. Aujourd'hui, l'histoire religieuse ou la *social history of religion* s'inscrit davantage au sein d'une histoire culturelle et sociale, en privilégiant de nouveaux objets d'étude, moins institutionnels: le genre, les identités, les cultures (missions, dévotion, art). Ce serait même la seule issue pour sa survie (209). Sans pour autant défendre une conception théologique ou téléologique de l'histoire de la religion ou des religions, peut-elle se faire comme on ferait celle d'un hobby? Le succès ou l'insuccès de cette histoire, et en fin de compte son avenir, interrogent à travers le cas de la contribution la plus pessimiste et partant de là, la plus stimulante. Le Néerlandais, Joris van Eijnatten, historien généraliste comme il le dit lui-même (198), pose la question du futur même de cette histoire (208) qui est liée, quoi qu'on en dise, à une demande sociale et *in fine*, à la culture religieuse de ceux qui la lisent ou de ceux qui l'étudient: la baisse du recrutement des facultés de théologie, la diminution du nombre des étudiants intéressés, le vieillissement du lectorat, le développement d'autres traditions religieuses et spirituelles ou une sécularisation toujours plus profonde... la condamnent en conséquence.

Deux issues contradictoires s'alimentant l'une l'autre paraissent dès lors possibles. L'intégration toujours plus grande dans une histoire sociale et culturelle, qui plus est accrue par une lecture post-confessionnelle (les Américains parlent de *post-denominationalist Christianity*) liée à une offre religieuse plurielle et fragmentée, risque de développer une approche indifférenciée où tout est «religieux»: humanisme(s), ésotérisme, franc-maçonnerie, athéisme, libre-pensée (la «laïcité organisée» est reconnue

en Belgique au même titre qu'une religion), et même cultures politiques. En réaction, peut s'opérer une reconfessionnalisation de l'histoire religieuse, limitée à des isolats, non seulement au service de l'identité d'une Eglise ou d'une autre contre ses rivales, mais aussi justificative de son objet dans un champ qui lui est de plus en plus étranger.

Besançon

Vincent Petit

Gert Pickel, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011, 478 S.

Gert Pickels Einführung in zentrale Themenbereiche der Religionssoziologie füllt eine Lücke im Buchmarkt. Die letzten beiden deutschsprachigen Einführungen in die Religionssoziologie sind 1999 erschienen und konzeptionell nicht mit dem von Pickel als Lehrbuch gestalteten Band zu vergleichen. Der Autor präsentiert keinen eigenen Zugang, sondern führt die theoretischen, methodischen und thematischen Ressourcen der Disziplin «Religionssoziologie» vor. Im Wesentlichen werden dabei zentrale Autoren besprochen. Berücksichtigt werden nicht nur die «Klassiker» des frühen 20. Jahrhunderts, sondern auch die Entwicklungen seit den 1960er Jahren ebenso wie die neueren Diskussionen im 21. Jahrhundert (z.B. Robert Putnam). Das letzte Drittel des Buches ist nicht den Theorien, sondern den Methoden, den empirischen Daten und Befunden der (primär quantitativen) Religionssoziologie gewidmet.

Der Funktion eines Lehrbuchs wird in verschiedener Hinsicht Rechnung getragen: Das umfassende Literaturverzeichnis am Ende des Buches wird durch kurz kommentierte Literaturhinweise nach jedem Kapitel ergänzt. Eine Liste von Internetquellen und Internetseiten von Forschungszentren sind ebenso nützlich wie

das Register. Das Buch ist flüssig, gelegentlich auch locker, geschrieben und überzeugt mit zahlreichen schematischen Darstellungen, welche die Kernargumente meist in Tabellenform visualisieren. Sowohl innerhalb des Fliesstextes als auch am Ende jedes Kapitels werden Memoboxen als didaktische Elemente eingesetzt. Hier wird in einfachen Aussagesätzen die Darstellung zusammengefasst. Dabei nimmt der Autor gelegentlich kühne Vereinfachungen in Kauf: «Memobox 2.9: Webers Interesse an der Religion: Von entscheidender Bedeutung für Webers Betrachtung der Religion ist die empirisch beobachtbare Korrespondenz von protestantischer religiöser Kultur und wirtschaftlichem Erfolg.» Die schlaglichtartigen Zusammenfassungen am Ende der Kapitel sind nicht weniger simplifizierend; sie helfen jedoch, die zentralen Punkte nochmals ins Gedächtnis zu rufen.

In mancher Hinsicht hinterlässt das Buch den Eindruck, dass es pragmatisch aus den Lehrveranstaltungen und der Bildung didaktisch sinnvoller Einheiten herausgewachsen ist. Das mag für ein Lehrbuch in mancher Hinsicht von Vorteil sein, doch bleibt die (didaktisch ebenfalls wichtige) Systematik gelegentlich auf der Strecke. Die Gliederung des Buches ist nicht immer überzeugend: Einige Autoren erhalten mit «ihrem» Thema ein eigenes Kapitel («Pierre Bourdieus Theorie des religiösen Feldes») andere werden unter ein allgemeines Thema subsummiert (Charles Taylor und Jürgen Habermas unter «Aktuelle sozialphilosophische Gedanken zur Religion»). Grundsätzlich besteht natürlich die Wahl einer personenbezogenen oder eher themenbezogenen Darstellung. Das Lehrbuch schwankt zwischen den beiden Varianten. Themenbezogene Darstellungen sind v.a. das Kapitel 3 über die Säkularisierungsdebatte und die drei letzten Kapitel über Methoden, Daten und zahlreiche empirische Befunde insbesondere der quantitativen Soziologie.

Im Kapitel über die Säkularisierungsthese z.B. enthalten die ersten beiden Überschriften ein Fragezeichen («Säkularisierung – Das langsame Verschwinden der Religion?» und «Individualisierung – Die (richtige) Antwort auf die Säkularisierungsthese?»). Dann folgt – ohne Fragezeichen – «Religiöser Wettbewerb und das religiöse Marktmodell». Es wäre jedoch falsch daraus zu schlussfolgern, dass der Autor das dritte Unterkapitel in irgendeiner Weise weniger fragwürdig ansieht.

Vertreter einer interpretativen Soziologie werden mit einer gewissen Enttäuschung den selbstverständlichen Schwerpunkt auf der quantitativen Soziologie notieren. Wenngleich der Autor durchaus für «methodische Offenheit und Toleranz der Methoden» (335) plädiert, ist die qualitative Methodik ganze fünf Seiten wert. «Religionsethnographische Ansätze» sind im Register mit einer einzigen Fundstelle vermerkt, an der sie in 13 Zeilen abgehandelt werden.

Eine offenkundige Grenze der gegenwärtigen Religionssoziologie wird in der vorliegenden Einführung überdeutlich: Die dominante Ausrichtung auf das Christentum v.a. in Europa und Nordamerika. Im Kapitel «Empirische Befunde der Religionssoziologie: Die religiöse Entwicklung in Deutschland» kommt z.B. der Islam nicht vor. Immerhin gibt es kurze Kapitel zu Lateinamerika und eines zu «Nordamerika, Asien und Afrika» (sic!). Doch auch dort liegt das Hauptinteresse am Christentum.

Bezeichnenderweise sind im Schlusswort («Perspektiven für die Religionssoziologie») sechs der insgesamt neun Absätze der Theologie bzw. den (christlichen) Kirchen gewidmet. Auch an anderen Stellen wird punktuell immer wieder die Kirche als Adressat angesprochen. Gewiss ist die theologische Verwertung religionssoziologischer Erkenntnisse möglich und vor dem Hintergrund der Tätigkeit des Autors an der Theologischen Fakultät Leipzig verständlich; dennoch hätte eine stärkere

Trennung der Interessen einer Einführung in die Disziplin gut angestanden.

Für eine zweite Auflage wäre ein erneutes sorgfältiges Lektorat von Vorteil; der Band enthält nicht wenige Druckfehler, Abbildung 3.5 ist von schlechter Qualität und eine Reihe von Verweisen laufen ins Leere (wo ist Abbildung 3.4?). Trotz alledem muss die Arbeit gewürdigt werden. Das Buch ist für den Einstieg gut geeignet, enthält eine Fülle von Informationen und kann einen nuancierten Einblick in die Disziplin gewähren.

Fribourg

Ansgar Jödicke

Volker Stümke, *Zwischen gut und böse. Impulse lutherischer Sozialethik*, Berlin, LIT Verlag, 2011 (= *Ethik im theologischen Diskurs*, Bd. 23), 391 S.

Zwischen gut und böse, wo aber liegt die Grenze, oder gibt es ein gut-böse-Kontinuum, das utilitaristisch je nach den Folgen zu bestimmen ist? Was aber, wenn für die Grenzziehung theologische Kriterien namhaft gemacht werden, mit all der Problematik einer fundamentalistischen Verkürzung oder einer theologischen Verengung des ethischen Deutungs- und Handlungsraumes? Aber legt eine theologische Bezugnahme in manchen Punkten nicht einen Deutungsraum, der dem Menschen in seiner Ganzheitlichkeit gerecht wird, erst frei? Wenn Volker Stümke im Artikel «Der Mehrwert der Sünde» diesen Mehrwert christlicher Rede von Sünde und Vergebung in der «schon gegenwärtig erfahrbaren Sündenvergebung und Rechtfertigung» (110) sieht mit der damit verbundenen Befreiungserfahrung in Momenten des geschichtlich erfahrbaren Willens zur Versöhnung in gesellschaftlichen Relationen und in der theologischen Erkenntnis, dass Gott allein Sünden vergeben kann und daher die Vergebungsbitte auch gesellschaftlich befreiend zu wirken imstande ist, so wird damit nicht die Grenze zwischen gut

und böse verschoben, wohl aber der Hintergrund von gut und böse im Lichte lutherischer Sozialethik ausgeleuchtet. Oder wenn Stümke – für einen lutherischen Sozialethiker für manche vielleicht überraschend – als ethische Anmerkungen zur Jungferngeburt als Geheimnis des Glaubens zwei ethische Einsichten formuliert, nämlich «erstens Respekt vor der Privatsphäre Marias und zweitens Begrenzung einer religiösen Deutungssucht» (133), so legt er in diesen Begrenzungen Konsequenzen der Dogmatik für ethische Einsichten frei.

Schon im ersten Beitrag in dieser Sammlung von 16 an verschiedenen Orten publizierten Artikeln des als evangelischer Sozialethiker an der Führungsakademie der Bundeswehr Hamburg und als Vertreter der systematischen Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal tätigen Volker Stümke zeigt sich das Bemühen um das Gewinnen ethischer Perspektiven aus theologischen Grundlagen, wenn er unter dem Titel ««Niemand ist gut als Gott allein». Eine Aktualisierung von Luthers Auslegung des ersten Gebots» in Auseinandersetzung mit Odo Marquards «Lob des Polytheismus» zu folgendem Schluss kommt, der meines Erachtens für heute orientierend sein kann: «Die für den Einzelnen notwendige Kohärenzstiftung, das Aufdecken einer sinnvollen Ordnung in dem Ansturm von pseudogöttlichen Ansprüchen, bedarf einer göttlichen Zusage, die einen solchen einheitsstiftenden Bezugspunkt markiert. Die grundlegende Gewissheit des christlichen Glaubens unterbreitet solche Ratschläge zur Dosierung der Götter und ihrer Forderungen, sie sorgt dafür, dass die vorhandene Vielfalt für den Einzelnen bekömmlich wird.» (42f) Wie dieses Zitat zeigt, macht es sich Stümke nicht einfach mit seinen Gesprächspartnern, in diesem Fall Odo Marquard, in anderen Fällen Jürgen Habermas, Judith Butler oder eben ganz fundamental Martin Luther oder Immanuel Kant. Er rekonstruiert deren Positionen sehr präzise und umfas-

send, nicht in der Art des einseitigen Aufbaus eines sogenannten «Watschenmannes», den man dann überzeugend «prügeln» kann, sondern eben differenziert. Dies gilt besonders für den Artikel «Wie viel Selbstbestimmung gehört zur Würde des Menschen? Gedanken zur Menschenwürde bei Luther und Kant aus ethischer Perspektive», wo sich etwa im folgenden Zitat der differenzierende Zugang sehr deutlich zeigt: «Was der Selbstbestimmung des Menschen grundsätzlich widerspricht, kollidiert auch mit der Menschenwürde – und das kann erlittenes politisches Unrecht ebenso umfassen wie selbst verübtes pflichtvergessenes Fehlverhalten; es betrifft derzeit insbesondere die aufbrechende Debatte über Ausnahmegenehmigungen bei der Folter, wo Nützlichkeitsabwägungen im Verbund mit konstruierten Extremfällen gegen die Menschenwürde gestellt werden.» (202f)

Diesem genannten Problem der Folter und der Folterdebatte, die bei vielen Vertretern in Richtung wohlüberlegter Ausnahmefälle für die Anwendung von Folter geht, sind zwei in die Sammlung aufgenommene Artikel gewidmet. In der Bezugnahme auf die Unantastbarkeit der Menschenwürde, die besagt, «dass Würde nicht als Wert gegen andere Werte abgewogen werden könne» (292), verwehrt er sich gegen solche meist konstruierte Ausnahmefälle, auch wenn das einem unweigerlichen Schuldigwerden gleich kommen könnte. So schreibt Stümke: «Damit soll weder der Täter ethisch ins Recht gesetzt noch Schicksalsergebenheit gefordert werden, es geht schlicht um das Einklagen der Ehrlichkeit, dass wir als Personen wie als Staat in Situationen geraten können, in denen uns keine geeigneten Handlungsoptionen bleiben. Das kann zum einen bedeuten, dass wir keinen Erfolg versprechenden Ausweg sehen, zum anderen kann es besagen, dass wir bei den verbliebenen Handlungsmöglichkeiten nicht umhin kommen werden, schuldig zu werden – ein Gedanke, den Dietrich Bonhoeffer in

seiner Ethik entfaltet hat.» (300f) Auch wenn ich der These vom unweigerlichen Schuldigwerden nicht folgen kann, ein wichtiger Impuls, der sich aus solcher Sicht ergeben müsste, ist die Forderung, alles zu tun, damit es nicht zu solchen Situationen kommt. Ebenso problematisch ist es, wenn man vom worst case, vom schlimmsten aller anzunehmenden Fälle her, zur Bestimmung der Ethik für den «Normalfall» kommt.

In den ethischen Auseinandersetzungen mit den Diskussionen um erweiterte Sicherungsverwahrung zeigt sich in all der differenzierenden Betrachtung das unbedingte Festhalten an der Menschenwürde, was zum Teil zu einer Unterbewertung der Perspektive der aktuellen und potentiellen Opfer führen könnte, was aber konsequenterweise notwendig zur Wahrung der Menschenwürde ist. Diese Gratwanderung, die Stümke sehr differenziert wahrzunehmen versucht, zeigt sich auch in den Beiträgen «Einen Räuber darf, einen Werwolf muss man töten» in Bezug auf die Zirkulardisputation Luthers von 1539 im Blick auf Gewalt oder in seiner Betrachtung des Bösen in der Politik («... erlöse uns von dem Bösen». Das Böse als Kategorie der politischen Ethik»). In den Beiträgen «Das Aufheben eines Strohhalms» und «Befreit zur Gemeinschaft» etwa werden die Konsequenzen reformatorischer Theologie für die Konzeption ethischen Handelns angesprochen.

In ihrer Vielfalt sind die in diesem Band versammelten Artikel herausfordernd, in der Verbindung von systematischer Theologie mit ethischer Theoriebildung und Handlungsorientierung erhellend, in der Konkretisierung zum Weiterdenken anregend.

Graz

Leopold Neuhold

Martin Lengwiler, *Praxisbuch Geschichte. Einführung in die historischen Methoden*, Zürich, Orell&Füssli, 2011 (= UTB 3393), 296 S.

Das hier anzuzeigende, 2011 erschienene und im Vorwort mit September 2010 datierte *Praxisbuch Geschichte* ist mittlerweile schon in so manche Pflicht-Lektüre-Liste der historischen Methoden- und Proseminare eingegangen, was auf dessen positive «Rezeption» (vgl. das Glossar zu diesem Stichwort auf S. 276) und praktisch-universitäre «Aneignung» schliessen lässt. Vorliegendes historisches Einführungswerk ist also besonders für die studentische Leserschaft geeignet, die sich einen ersten Überblick in historiografischen Arbeits- und Forschungstechniken vom Archivbesuch bis zur Niederschrift eines historisch-wissenschaftlichen Textes verschaffen möchte. Dabei handelt es sich auch um das Zielpublikum der Reihe der UTB-Taschenbücher. Freilich ist das *Praxisbuch Geschichte* in seinen synthetischen Aspekten und als Ganzes nicht weniger auch für Fortgeschrittene und Lehrende interessant. Wegen seiner klaren und angenehm einfachen Sprache, aber auch aufgrund des umfassenden, gut strukturierten Ausgriffs, der sich im Dreischritt «Konzeptphase – Recherche und Analyse – Schreiben und Präsentieren» entwickelt, dürfte dieses Opus des Basler Historikers Martin Lengwiler für breite Kreise an Geschichte Interessierten von Gewinn sein – und das über den im Buch selbst angesprochenen Adressatenkreis von Bachelor-Studenten hinaus. Methodenreflexion schadet wohl keinem! Wohltuend ist die durchgängig anzutreffende Selbsthistorisierung (z.B. S. 19: «Dass die Methodenlehre im geschichtswissenschaftlichen Diskurs so lange vernachlässigt wurde, liegt in der Geschichte des Faches begründet»). Ein derartiger Zugriff («Einbettung in die Fachgeschichte», S. 12) findet sich in den unterschiedlichen Themenbereichen, indem vorrangig gezeigt wird, wie in der ak-

tuellen universitären Geschichtswissenschaft Methoden und Theorien sich an unterschiedlichen Schnittstellen herauskristallisiert haben. An manchen Passagen wirkt freilich die zur Schau gestellte «Supervision» in diversen Entwicklungen ein wenig künstlich bzw. zu angestrengt.

Die Rezension geht assoziativ vor und greift nur wenige Punkte heraus, ohne irgendeinen Anspruch auf Stringenz und Systematik. Dabei möchte sie auch das Bildprogramm des Bandes ein wenig ins Auge fassen und in spezifischer Hinsicht aufgreifen. Schon auf der Titelseite findet sich ein aussagekräftiges Bild, das nicht nur auf die akademische Verortung des Autors hinweist: Die Abbildung der Grossbaustelle der Mittleren Rheinbrücke in Basel von 1903 deutet zudem auf die historische Epoche hin, die der Autor als Forschungsschwerpunkt vorrangig sein eigen nennen kann und vielleicht auch auf den Brückenschlag in der Lehre bzw. zum Leser hin. Auf der S. 34 findet sich das bekannte Bild aus der Vatikanischen Pinakothek, auf dem gezeigt wird, dass Papst Sixtus IV. B. Platina zum Leiter der Vatikanischen Bibliothek ernennt. In diese Facette des Humanismus reiht man sich gerne ein. Seite 42 etwa zeigt ein verwüstetes Stasi-Archiv (wohl nicht «Stadi», wie es im Abbildungsverzeichnis heisst), auf der Seite 139 wird im Kapitel zur «Visual History» mit der Fotografie von Lucille Burroughs die Abbildung eines Mädchens mit Strohhut gezeigt, die in Analogie zu einer Christusdarstellung gedeutet wird; ein Holzschnitt mit einer ikonoklastischen Szenerie im Konfessionsbildungsprozess um 1530 ziert die Seite 144. Warum sich auf der Seite 190 der bürgerlich-biedermeierische Sonntagsspaziergang von Carl Spitzweg findet, wird nicht klar ersichtlich. Insgesamt ist die Bebilderung, in der es überraschend viele für die Religionsgeschichte interessante Bezüge und Anhaltspunkte (Hiob-Zitat beim Titelbild des Hobbes'schen Leviathan, S. 185; «düstere» Strahlenkranzmadonna über den aushan-

delnden Akteuren des Friedens von Münster 1648, S. 219) gibt, gut gelungen und das ikonografisch Gebotene stellt neben den hervorgehobenen Text-Boxen und Randglossen, die Exemplarisches sowie Wichtiges abheben, ein auflockerndes, aber auch vertiefendes Moment dar. Manchmal hätten unter Umständen die ikonografischen Momente tiefgreifender analysiert und in den Text hinein integriert werden können, auch weil, wie es im Buch selbst heisst, «in einem Bild auf demselben Raum viel mehr Informationen kondensiert und verdichtet werden können als in einem Text» – was aber auf dem für einen UTB-Band begrenzten Raum schwer zu bewältigen gewesen wäre. Aber trotzdem wäre es wohl einen Versuch wert.

Die an das Ende jedes Kapitel gestellten Literaturhinweise sind auch in kurzen Zügen kommentiert, was sehr erfreulich ist. Das Kapitel 10 zur E-History stützt sich sehr stark auf den UTB Band Nr. 3157 von Martin Gasteiner und Peter Haber, weist aber sehr eindrücklich auf die «Geschichtslosigkeit moderner digitaler Quellen» und verwehrt sich gegen die die eigene Zeit überschätzende Benennung der Jetztzeit als «einer digitalen Revolution».

An manchen Stellen hätte ein vertieftes Lektorat oder eine weitere Durchsicht den Band verbessern können – so ist die Fussnotensetzung in den Text-Boxen der Seiten 141, 161, 162, 182, 184 unklar. Auf der S. 113 endet die Seite mit einem Komma, manche Silbentrennungen (wie etwa auf S. 117 wohl richtig «Interview-partner») wären zu emendieren, auf S. 132 sollte es im dritten Absatz «Historiker» statt «Historiker» heissen, auf Seite 253 wohl statt «interative» «interaktive».

Diese kleinen Annotationen können den Wert des Werkes nicht schmälern, denn hier liegt eine kompakte und gefällige Einführung vor, die nicht zuletzt auch für den Schreibeprozess, der bekanntlich mühsam sein kann, ermunternde Zeilen aufweist.

Freiburg/Schweiz

David Neuhold

Heiner Jestrabek, Eduard Fuchs. Kunstsammler und Zeitkritiker. Eine biographische Skizze, Reutlingen/Heidenheim, Edition spinoza, 2012, 190 S.

Eduard Fuchs und Max Slevogt lernten sich 1893 in München in einer Zeit kennen, als Slevogt sich naturalistischen Motiven zuwandte und auf der ersten Ausstellung der Münchener Sezession 1892 «Die Ringerschule» vorstellte (Thomas Huonka, *Revolution, Moral & Kunst. Eduard Fuchs – Leben und Werk*, Zürich, Limmat, 1985, 44). Dies trug Slevogt den Beinamen «Der Schreckliche» ein (Hans-Jürgen Imiela, *Max Slevogt*, Karlsruhe, Braun, 1968, 29 [und] 351). Eduard Fuchs wirkte in seinen Münchener Jahren 1892–1900 als Chefredakteur der sozialdemokratischen Satireschrift *Süddeutscher Postillion*, sammelte Karikaturen und politische Grafiken und interessierte sich für Honoré Daumier als Satiriker und Maler: «Die Beschäftigung mit dem damals noch weitgehend unbekannten Franzosen wurde für den sozialdemokratischen Redakteur auch zur Eintrittskarte in die Schwabinger Kunstszene, denn durch Daumier lernte Fuchs den Freundeskreis um den Münchener Kunsthistoriker Prof. Karl Voll und insbesondere den Maler Max Slevogt kennen.» (Ulrich Weitz, *Salonkultur und Proletariat. Eduard Fuchs – Sammler, Sittengeschichtler, Sozialist*, Stuttgart, Stöffler & Schätz, 1991, 303).

Es handelte sich dabei zum einen um den «Akademisch-Dramatischen-Verein» (1892) mit der Aufgabe, naturalistische und sozialkritische Werke «in Erstaufführungen für Deutschland wenigstens einem geistigen Elitepublikum zugänglich» zu machen (Gerdi Huber, *Das klassische Schwabing*. München als Zentrum der intellektuellen Zeit- und Gesellschaftskritik an der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert [Neue Schriften des Stadtarchivs München Bd. 37], München 1973, 119; vgl. auch die Entwurfsskizze zur Ringerschule von Slevogt auf einer Einladungskarte des «Akademisch-Dramatischen Verein München»

in: *Imiela*, Max Slevogt, 28); und zum anderen um «Die Sezession», die die «ganze reiche Erscheinungswelt unserer Gegenwart», d. h. das «pulsierende Leben der Großstadt», das «gleichmäßige Leben auf dem Land als Spiegel und [...] abgekürzte Chronik unserer Zeit» (Westermanns Monatshefte, 449/1894; zitiert bei Huber, *Das klassische Schwabing*, 37) erfassen und widerspiegeln wollte.

Zur Zusammenarbeit und späteren Freundschaft zwischen dem (groß)bürgerlichen bildenden Künstler Slevogt und dem radikalen Sozialisten und Schriftsteller Fuchs konnte es auch kommen, weil die Sozialdemokratie Bayerns und Münchens in den neunziger Jahren erhebliche Wahlgewinne erzielte, etwa im Wahlbezirk München II von 1878 13,3 Prozent auf 1890 52,3 Prozent; und als 1893 Sozialdemokraten auch in den Bayerischen Landtag einzogen (Weitz, *Salonkultur und Proletariat*, 131), erfuhren sie auch gesellschaftliches Ansehen bei den bürgerlichen Intellektuellen, die sich mit dem Proletariats solidarisierten und sich gegen Dekorationskunst und Epigonenliteratur der Gründerzeit engagierten. Über dieses Allgemeine hinaus gab es bei Slevogt und Fuchs ähnlich gelagerte Interessen: die Arbeit an Satireblätter, bei Slevogt *Simplizismus* und *Jugend*, und gemeinsame Freizeitaktivitäten wie Wandern und Jagen.

Auch nach der Umsiedlung von Slevogt und Fuchs nach Berlin (1901) wurde ihre Freundschaft, die auch eine kommerzielle Seite einschloss, weitergeführt: Fuchs sammelte nicht nur, sondern kaufte auch Slevogts Werke und gab bei ihm Porträts in Auftrag. So gelang es Fuchs, der als freier Mitarbeiter an den Festzeitschriften des *Vorwärts* mitwirkte, den in Berlin schon angesehenen Maler für die graphische Ausführung der Mai-Nummer 1903 des *Vorwärts* zu gewinnen: Slevogt lieferte das Schlussbild «Wir sind die Kraft», eine Allegorie eines Proletariats, auf dessen ausgestreckten Armen sich zwei Adler

niedergelassen hatten (Huonker, *Revolution, Moral & Kunst*, 76).

Inzwischen war Fuchs mit Büchern wie *Ein vormärzliches Tanzidyll. Lola Montez in der Karikatur* (1902), *Die Karikatur der europäischen Völker ...* (1901/04) und *Das erotische Element in der Karikatur* (1906) zum Erfolgsschriftsteller geworden, besaß ein ansehnliches Haus und eine umfangreiche Kunstsammlung, darunter (1908) etwa 3.800 Lithographien von Honoré Daumier, mehr als vierzig Ölbilder Slevogts und neunzehn Ölbilder Liebermanns (Weitz, *Salonkultur und Proletariat*, 321–323 [und] 333). Vom engen Kontakt zwischen Slevogt und Fuchs zeugt nicht nur der fast tägliche Atelierbesuch, von dem Guthmann berichtet (Johannes Guthmann, *Goldene Frucht. Begegnungen mit Menschen und Häusern*, Tübingen 1955, 277), der Postverkehr, wobei Slevogt seine Karten fast immer mit kleinen ironischen Zeichnungen, die den Adressaten in Fuchsgestalt zeigen, zierte (Johannes Guthmann, *Scherz und Laune. Max Slevogt und seine Gelegenheitsarbeiten*, Berlin 1920, 109–122), sondern auch die Gemälde «Kinderbildnis Gertraud Fuchs» (1903), «Frida Fuchs» (1904) und vor allem der mannsgroße «Eduard Fuchs» (1905): «Dabei weiß er, was er sich dem klugen Freund gegenüber erlauben darf, dessen Ungestüm außer in der Farbe auch in Einzelheiten, wie dem gewellten buschigen Schopf, zum Ausdruck kommt und in dem geöffneten Mund, der etwas von der frechen bis zynischen Art zu reden aussagt.» (Imiela, *Max Slevogt*, 98).

Einen Höhepunkt der freundschaftlichen Beziehung zwischen Fuchs und Slevogt bildete die mehrmonatige Ägyptenreise (von Januar bis Mai 1914): Fuchs trat als Organisator und «kluger Sachverwalter» (Imiela, *Max Slevogt*, 174) der Interessen des Künstlers und seiner Gemälde auf, stand freilich auch in Konkurrenz zu den bürgerliche Intellektuellen Dr. Guthmann und Dr. Zimmermann.

Mit dem Beginn des Ersten Weltkrieges kühlte sich das Verhältnis zwischen dem Pazifisten und radikalen Sozialdemokraten Fuchs und dem Kriegsfreiwilligen und Schlachtenmaler Slevogt kurze Zeit ab. Erst als Slevogt seine «Symbole der Zeit» (1916) im «Bildermann» und «Gesichte» (1917) im Eigenverlag veröffentlichte, näherten sich Künstler und Schriftsteller wieder an. Und 1917 hatte Fuchs auch Slevogt auf Neukastel aufgesucht und dort an seinem ersten Band *Honoré Daumier: Holzschnitte 1833–1879* gearbeitet (Weitz, *Salonkultur und Proletariat*, 306f.).

Kriegsende, Revolution und Bürgerkrieg als gesellschaftlich instabile Zeiten wirkten scheinbar paradox auf Kunst, Werke und Künstler. Die kommerzielle Seite der Nachkriegsjahre beschrieb Max Liebermann (1923) so: «Es wurde niemals mehr verkauft als gerade nach dem Zusammenbruch. Es wurden einem förmlich die Bilder von der Staffelei gerissen [...]. Daß unsere Bilder gegen das schlechte Geld als wertvollere Sachwerte angesehen wurden, blieb demnach als Tatsache bestehen.» (Zitiert nach *Berliner Maler. Menzel. Liebermann. Slevogt. Corinth. Selbstzeugnisse*, hg. Irmgard Wirth, Berlin 1964, 157).

Und wieder änderte sich das Verhältnis Fuchs-Slevogt. Wohl lassen sich Briefwechsel (bis 1931) und persönliche Begegnungen nachweisen (Weitz, *Salonkultur und Proletariat*, 420); zu einer Zusammenarbeit jedoch kam es nicht mehr. Das war auch insofern nicht verwunderlich: Offene Klassenauseinandersetzungen erfordern Parteinahme in politischen und künstlerischen Bereichen.

Während sich Slevogt immer mehr dem phantastisch-schönen ästhetischen Schein, auch im Privaten, ergab, für das Bürgertum arbeitete und auch in seiner künstlerischen Entwicklung stagnierte und regredierte, stellte Fuchs seine Schaffenskraft als Schriftsteller, Herausgeber, Financier und Organisator der sozialistischen Bewegung zur Verfügung. Damit bestätigte sich, was Fuchs in seiner Daumier-Edition 1917

schrieb und auch seinem Freund Max Slevogt mitteilte (*Honoré Daumier, Holzschnitte 1833–1879*, hg. Eduard Fuchs, München [1917]; zitiert bei Weitz, *Salonkultur und Proletariat*, 307): «Jede Kunst ist untrennbar von den spezifischen Lebensinteressen ihrer Zeit, also von deren sozialen und politischen Konstellationen und Bedürfnissen. In diesen wurzelt sie, und diese spiegeln sich in ihr. Sie spiegeln sich in ihrem Stil, in ihren Techniken und in ihren Stoffen.»

Wer aber kennt heute noch Eduard Fuchs? Vielleicht einige Altachtundsechziger, die seinerzeit den (in: Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a. M. 1963, 95–156) wiederveröffentlichten Aufsatz «Eduard Fuchs, der Sammler und Historiker» (1937) von Walter Benjamin (1892–1940), dem marxistisch orientierten Kultursoziologen und Feuilletonisten, gelesen hatten; oder Kenner des Malers Max Slevogt, mit dem Fuchs – wie oben gezeigt: zeitweise eng – befreundet war. Benjamin präsentiert Fuchs vor allem als ästhetischen Kunstsammler und Kulturwissenschaftler und lässt den politisch Radikalen, Sozialisten und Kommunisten, der Fuchs auch war, draußen vor. Eduard Fuchs war beides: Der politische Kopf bedingte den ästhetischen und der ästhetische prägte den politischen. Dieses dialektische Bild von Fuchs wird nun von Heiner Jestrabek vorgestellt.

Eduard Fuchs wurde am 31. Januar 1870 in Göppingen als zweites Kind eines (eher erfolglosen) Kaufmanns geboren, wuchs in Stuttgart auf und begann 1886 – nach finanziell bedingtem Abbruch der Oberrealschule – eine kaufmännische Lehre in einer Druckerei. Er näherte sich über freidenkerische Anschauungen anarchistischen und sozialistischen Positionen, die er offensiv agitatorisch vertrat, weshalb er schon 1888 zu fünf Monaten Haft wegen «Majestätsbeleidigung» und «Widerstand gegen die Staatsgewalt» verurteilt wurde. 1898 war er Mitinitiator des neu gegründeten

ten «Vereins der Handlungsgehilfen», der als Tarnorganisation der verbotenen Sozialdemokratie angesehen wurde, weshalb Fuchs 1890 erneut eine fünfmonatige Haftstrafe erhielt.

1890 fand Fuchs eine Anstellung bei einem sozialdemokratischen Verlag, der die *Münchener Post* und die Satirezeitung *Süddeutscher Postillon* herausgab, ab 1892 wurde er Chefredakteur des Satireblattes.

München, speziell das 1890 «eingemeindete» Schwabing, galt in dieser Zeit als Hochburg kulturell sozialkritisch agierender bürgerlicher Intellektueller, Schriftsteller und bildender Künstler, die vor allem gegen Militarismus, Klerikalismus, bürgerlichen Moralismus und Epigonentum öffentlich auftraten. Schwabing bildete auch ein günstiges Milieu für sozialistische Kritik und Agitation und damit für Eduard Fuchs, der sich als politischer Redakteur, Kulturkritiker und politischer Dichter betätigte und gleichzeitig als Sammler den Grundstock für seine umfangreiche Schriften-, Karikaturen- und politische Grafiksammlung legte. Wie andere politische Satiriker wurde auch Fuchs juristisch verfolgt und 1898 erneut zu zweimonatiger Gefängnishaft verurteilt. In München trat Fuchs auch schon als Herausgeber von Schriften und Dokumenten der Arbeiterbewegung auf und edierte Karikaturen aus der 1848 Revolution.

1901 zog Fuchs nach Berlin. Dort wirkte er erfolgreich als freier Schriftsteller: «Als Herausgeber kulturhistorischer Bildbände entwickelte er eine spezifische Mischung von zeitgenössischen Illustrationen mit seinen kulturhistorischen Kommentierungen. Hier fand er einen typischen Stil, wurde auch unter kommerziellen Gesichtspunkten sehr erfolgreich und erreichte ein großes Publikum.»

Mit der Herausgabe der *Karikatur der europäischen Völker* (1901/1903), *Die Frauen in der Karikatur* (1906), *Der Geschichte der erotischen Kunst* (1908, 1923, 1926) und der *Illustrierten Sittengeschichte* (1912) wurde Fuchs bekannt und

ein Name im Publikations- und Kunstmarkt: «Die Sittengeschichte» sollte der größte Verkaufserfolg von Eduard Fuchs werden. Dieses Projekt sicherte ihm fortan die finanzielle Unabhängigkeit und trug ihm den Spitznamen «Sitten-Fuchs» ein.

Trotz ansehnlichen Vermögens, gehobenen Lebensstils und großbürgerlichem Bekanntenkreis hielt Fuchs weltanschaulich am Marxismus und politisch am Sozialismus fest: Er nahm an der «Zimmerwalder Konferenz» (1915) in der Schweiz teil, war Vorstandsmitglied des «Deutschen Hilfsvereins für die politischen Gefangenen und Verbannten Russlands» und Mitglied der «Deutschen Liga für Menschenrechte», fungierte als «Gesandter» des «Spartakusbundes» zur jungen sowjetischen Regierung und engagierte sich in der Novemberrevolution sowie in der Ende 1918 gegründeten KPD.

Gleichzeitig popularisierte Fuchs auf Grundlage seiner umfangreichen Sammlung Honoré Daumier in vier Bänden (1917–1922), war maßgeblich an der Gründung des «Instituts für Sozialforschung» (Frankfurt am Main) beteiligt, richtete ein sozialwissenschaftliches Archiv in Berlin ein, förderte junge Künstler wie Carl Meffert (alias Clément Moreau), gewann Ludwig Mies van der Rohe für die Gestaltung des Revolutionsdenkmal für die Opfer der Novemberrevolution (1926), wirkte als Nachlassverwalter des marxistischen Literaturhistorikers Franz Mehring (1846–1919), dessen Arbeiten Fuchs (1929–1933) neu herausgab ... und vieles mehr.

1928 verließ Eduard Fuchs «aus Protest gegen den ultralinken Kurs» die KPD und schloss sich der KPD (Opposition) an. Es folgte 1933 das Exil in Frankreich (Paris). Dort starb Eduard Fuchs kurz vor seinem siebzigsten Geburtstag im Januar 1940. Seinen Besitz hatten die Nazis beschlagnahmt und die wertvolle Kunstsammlung 1937 versteigert.

Heiner Jestrabek hat im neuen Fuchs-Buch viele Fakten und veranschaulichen-

des Material zusammengetragen. Im oft spröden Text vermischt der Autor jedoch (zu) oft chronologische und systematische Darstellung. Und die schwarz-weiss-Reproduktionen sind angesichts des kleinen Formats (zu) oft nicht deutlich erkennbar. Das freilich sollte niemanden davon abhalten, Jestrabeks Bändchen sei's zu lesen sei's zu kaufen.

Bad Münstereifel Wilma Ruth Albrecht

Qu'est-ce qu'un catholique à l'ère médiatique? A propos d'un épisode des Simpson

La série télévisée d'animation américaine bien connue, les Simpson, est riche de considérations politiques et religieuses qui, derrière la satire, disent bien des choses sur une réalité sociologique et sur sa représentation médiatique. Les Simpson, comme la plupart des personnages récurrents de la série, fréquentent les offices du bien-nommé révérend Lovejoy, et leur voisin, Ned Flanders, est un évangéliste convaincu. Un épisode plus particulièrement (21^e et dernier épisode de la saison 16, diffusé pour la première fois en mai 2005), avec pour titre *Le Père, le Fils et le Saint d'Esprit* (titre original: *The Father, The Son and The Holy Guest Star*), s'attache à décrire la conversion de Bart au catholicisme. Au-delà de l'excès qui constitue le ressort comique de la série, l'intérêt pour la religion dont témoignent Homer (le père), Bart (le fils) et un prêtre d'origine irlandaise dont on sent qu'il a beaucoup vécu avant d'entrer dans les ordres, donne un point de vue au combien partial mais utile – à tel point que la série a été recommandée à plusieurs reprises par l'*Osservatore romano* (voir *The Telegraph*, du 17 octobre 2010).

Tout commence par un spectacle médiéval et une punition. Renvoyé de son école, Bart intègre l'école catholique Saint Jérôme en raison de frais de scolarité «abordables» dixit Lisa. Pour son père, l'école catholique est synonyme d'enfer. L'éta-

blissement religieux est en effet très différent de la *public school* que le jeune Simpson fréquentait jusqu'alors: les cours sont assurés par une religieuse, les élèves y sont bien habillés, toutes les matières y compris les mathématiques sont enseignées sous un aspect confessionnel, la discipline règne sous le crucifix.... La statue de saint Jérôme porte d'ailleurs cette citation en guise de programme: «il a souffert pour nos péchés, maintenant c'est votre tour»!

Il y rencontre le Père Sean (à qui Liam Neeson, d'origine irlandaise, prête sa voix dans la version originale) lui-même converti après que saint Pierre, *himself*, lui soit apparu... C'est en lisant un *comic book* sur les saints avec entre autres le martyr de saint Sébastien, qu'il voit comme un «super héros», que Bart décide de se convertir.

À la maison, le jeune Bart parle de son expérience à sa famille et prononce les grâces en latin. Pour sa mère, le catholicisme se résume à des rites complexes (assis, debout, à genoux), à des contraintes absconses (abstinence de viande le vendredi) et à l'absence de contrôle des naissances. D'ailleurs, elle montre peu d'enthousiasme à la conversion ultérieure de son mari par crainte d'avoir une «douzaine d'enfants». Ce à quoi Bart répond, déjà dévot: «je dirai le chapelet pour toi».

Seule sa petite soeur, Lisa, dont on sait qu'elle est bouddhiste et *liberal*, se montre compréhensive.

Homer entend remettre son fils sur le droit chemin et décide de s'expliquer avec le Père Sean, mais change d'opinion après avoir participé au repas de pancakes et au bingo organisés par la paroisse. Il se livre même à une longue confession auprès du Père Sean (en avouant se livrer assidûment à la masturbation) et demande l'absolution de ses péchés. Après cette opération qu'il qualifie lui-même de «magie», il décide lui aussi de se convertir.

La conversion de son mari et de son fils pose un problème à Marge qui se voit

toute seule au Paradis protestant, alors qu'Homer et Bart sont au Paradis catholique et Lisa au Nirvana. D'autant que le Paradis protestant est peuplé de WASP bien mis, jouant au croquet, alors que son équivalent catholique semble bien plus sympathique puisqu'on y danse au son de la musique latino et irlandaise, qu'on y boit de la bière et que même Jésus s'y amuse.

Elle demande l'aide du révérend Lovejoy et de Ned Flanders qui décident de capturer Bart et de le ramener à la vraie foi: la branche occidentale du presbytérianisme américain réformé. Bart évoque même sa conversion éventuelle au judaïsme. Ils l'emmènent donc à un festival de jeunes où joue un groupe de rock chrétien, les *Quiet Riot* – référence à un groupe existant de *heavy metal* – devenus les *Pious Riot* après leur conversion.

S'en suit une rixe, parodie des guerres de religion entre Homer et le Père Sean d'un côté, Flanders et le Révérend Lovejoy de l'autre. Les uns et les autres finissent par s'entendre, entre chrétiens, contre des ennemis communs: les homo-monogames et les cellules souches!

L'épisode s'achève avec un bond dans le temps de mille ans. Bart est alors le dernier prophète de Dieu. Ses disciples s'affrontent pour savoir si ses enseignements étaient fondés sur l'amour et la tolérance ou la compréhension et la paix, et si son message a été trahi par Milhouse, son *minion* (la version française donne «disciple» mais un terme plus péjoratif serait plus exact).

Comme l'ensemble de la série, ce récit peut se lire à plusieurs niveaux. Le premier est de constater la forte visibilité du catholicisme à l'inverse des protestantismes (évangéliste, unitarien, presbytérien) d'un Lovejoy ou d'un Flanders qui relèvent davantage de la *post-denominationalist Christianity*. Le révérend est en civil, alors que le prêtre porte le col romain, la réunion du conseil spirituel protestant se déroule dans un café alors que les lieux ca-

tholiques comme l'école sont immédiatement identifiables. Il est curieux de noter la permanence, dans le contexte américain, à savoir celui d'une forte concurrence confessionnelle, du thème de la visibilité de l'Eglise et son affirmation en tant que société, qui avait été particulièrement mis en avant au cours des controverses de la réforme (Bellarmine) puis au sortir de la révolution française (Lamennais) – voir aussi l'article de Carl Schmitt, «La visibilité de l'Eglise. Une considération scolastique» paru pour la première fois en 1917. Cette irréductibilité du catholicisme se lit avec l'importance des rites (le chapelet, les bougies devant la *pieta*), des sacrements (la confession, la première communion), de la musique religieuse et/ou profane, des miracles (apparitions), du latin – illustration parfaite du modèle catholique institutionnel en opposition au modèle protestant institutionnel idéologique, dégagés par le sociologue Jean-Paul Willaime (*La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève 1992). Tout l'intérêt de l'épisode est de montrer les tensions, contradictoires et dynamiques, du catholicisme au sein d'un marché religieux où l'offre est multiple – dans la préface de son maître-ouvrage, *Les Deux corps du Roi*, l'historien Ernst H. Kantorowicz, venu d'Europe, ne cache pas son étonnement quand le vénérable Ordre de Saint Benoît se prévaut de l'ajout «Inc.» typique des entreprises et sociétés à responsabilité limitée. D'une part une forte homogénéité romaine qu'assurent la hiérarchie (de *hieros*, «sacré», qui ne manque jamais d'étonner – voir le livre récent de Olivier Bobineau, *L'Empire des papes. Une sociologie du pouvoir dans l'Eglise*, Paris 2013) et la discipline ecclésiastiques (le célibat des prêtres interroge Homer) comme la pratique religieuse (Bart apprend l'étude, le pardon et la prière) qui n'empêche pas, contrairement au(x) protestantisme(s), l'expression communautaire et multi-culturelle de la ferveur, celle des minorités irlandaise, italienne et hispano-

américaines. D'autre part, une définition dogmatique (Homer apprend au catéchisme ce qu'est la transsubstantiation), qui passe par une forte corporéité avec les punitions corporelles – presque christiques – imposées par une religieuse cruelle, les images volontiers *gore* des martyres des saints ou au contraire l'exposition complaisante de la gourmandise et de l'ivrognerie... Les péchés, fût-ce l'onanisme, sont pardonnés et le Paradis des catholiques est un au-delà joyeux. Autre illustration de cette religion *incarnée*, la conversion ne s'opère pas par la Bible, mais par l'exemple des *Lives of the Saints*, celui de saint Augustin, de Jeanne au bûcher ou du Père Sean. Conséquence de cette surdétermination du corps, cette religion est un brin machiste: «les meufs n'ont aucune autorité ici» explique Bart à sa mère, qui ne s'est visiblement pas remise de la publication d'*Humanae Vitae*. Quant aux scandales de pédophilie qui ont secoué l'Eglise, ils sont évoqués par le Père Sean par un pudique mais lourd silence. La vision protestante témoigne d'une résilience antipapiste (le révérend Lovejoy moque le «bonhomme à la mitre blanche») et anti-romaine, mais aussi d'une histoire commune quand Ned Flanders évoque l'improbable schisme de 1573. La rivalité confessionnelle traverse tout l'épisode («luluthérien» contre «sous-pape») mais le spectacle médiéval donné à l'école au début comme la référence au judaïsme rappellent un passé et promettent un avenir oecuméniques.

La première idée qui vient à l'esprit consiste à conclure par une leçon bienvenue de tolérance, et inversement par une dénonciation des guerres de religion qui ont les origines les plus obscures ou les motifs les plus futiles. Deux remarques toutefois.

Cette conception indifférenciée des confessions chrétiennes («les petites différences idiotes ne sont rien en face des énormes similitudes idiotes» dit Bart) relève moins d'un syncrétisme que d'une forme de consumérisme déterminé par des choix individuels, des allers et retours, des emprunts ça et là. Processus qui témoigne d'une recomposition incessante du fait religieux en régime de modernité, et dont seule une communauté organisée, et pas seulement au plan local, peut éviter la dilution et le dévoiement. La religion organisée signifie qu'elle est capable de se réformer et de résister à l'uniformisation puisque comme l'explique le théologien américain William Cavanaugh la société consumériste relève elle aussi d'une dimension théologique et que son produit, la mondialisation capitaliste, est un simulacre de la catholicité. Enfin, le traitement médiatique – qui simplifie, statufie, identifie les groupes sociaux par des signes visuels et sonores immédiatement déchiffrables – avantage les institutions les plus traditionnelles – et au sein de celles-ci les tendances les plus attachées à la dimension objective de la foi, comme les «catholiques d'identité» décrits par Philippe Portier (voir sa contribution dans le volume *Catholicisme en tensions*, sous la direction de Céline Béraud, Frédéric Gugelot et Isabelle Saint-Martin, Paris 2012). Par une de ces ruses dont l'histoire est coutumière, et en dépit des apparences, l'Eglise catholique romaine, qui plus est dans sa version la plus intransigeante et dans son aspect le plus identitaire, n'est peut-être pas, paradoxalement, la moins mal parée pour affronter les défis à venir.

Besançon

Vincent Petit