

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: 109 (2015)

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 10.12.2025

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

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

*Zur Religions- und Kulturgeschichte der Antike:
Kulte, Rituale, Wissen*

Daniel C. Snell, *Die Religionen des Alten Orients*. Aus dem Englischen von Cornelius Hartz, Darmstadt, Verlag Philipp von Zabern (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2014, 208 S.

Daniel C. Snell, L. J. Semrod Presidential Professor an der University of Oklahoma, ist Autor zahlreicher fach- und populärwissenschaftlicher Veröffentlichungen zur Geschichte, Sprache, Kultur und Religion des Alten Orients. Zu seinen Forschungsfeldern gehören auch die biblische Geschichte und die Exegese des Alten Testaments.

Die zuerst 2011 auf Englisch erschienene Monographie über die *Religionen des Alten Orients* deckt auf weniger als 200 Seiten einen enormen zeitlichen und geographischen Rahmen ab: die Religionsgeschichte von der Jungsteinzeit bis zur Zeitenwende in Mesopotamien, der Levante und Ägypten, einschließlich der Einflüsse aus diesem Kulturraum auf Entwicklungen in Griechenland, Etrurien und Rom. Damit ist bereits klar, dass es nur um eine grundlegende Einführung gehen kann. Das Buch richtet sich nicht an Spezialisten, sondern an eine interessierte Leserschaft ohne besondere Vorkenntnisse, vor der in 17 Kapiteln ein breites Panorama entrollt wird.

Kap. 1 gibt eine «Definition von Raum und Zeit» (10–16), u.a. mithilfe einer Karte und einer Zeitleiste – beide freilich äußerst schematisch. Kap. 2 über «Frühe Andeutungen» (17–23) eines religiösen Bewusstseins schildert archäologische Hinweise aus der jungsteinzeitlichen Siedlung Çatal Höyük (um 8000 v. Chr.), die auf Ahnenverehrung und den Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod schließen lassen, und auf die ersten Tempelanlagen bei Besiedlung der irakischen Ebene ab 5500 v. Chr. In dieser Epoche vermutet Snell bereits Anfänge der systematisieren-

den Gruppierung von Götterfamilien und der als «Synkretismus» bezeichneten Identifikation von gleichartigen Gottheiten miteinander, die später ein konstantes konzeptionelles Kennzeichen polytheistischer Religion sein wird.

Kap. 3 (24–29) referiert Ursprünge und Entwicklungen von Gottesvorstellungen in Mesopotamien von der Uruk- bis in die altbabylonische Zeit (ca. 4000–1600 v. Chr.). Neben den Hauptgöttern mit überregionaler Bedeutung war eine große Zahl «kleiner» Gottheiten bekannt: nur lokal verehrte Stadtgötter, persönliche Götter mit besonderer Schutzfunktion für Einzelpersonen und böse oder wohlgesonnene Dämonen. Kap. 4 (42–68) trägt die historischen Hintergründe nach: Das Aufkommen der mesopotamischen Stadtstaaten und deren Expansion, die in die Gründung des Großreichs von Akkad durch Sargon (um 2300 v. Chr.) mündete. Als Folge dieser Zentralisierung kam es zu synkretistischen und kultinstitutionellen Verschmelzungen. Eine letzte Renaissance sumerischer Kultur bedeutete die Ur III-Zeit (2100–2000 v. Chr.) mit einem gut organisierten Zentralstaat. Nach dessen Zerfall errang Babylon innerhalb von 200 Jahren die Vorherrschaft über die größten Teile seiner Erbmasse. Die amurritische Herrscherschicht während der damit einsetzenden altbabylonischen Zeit verehrte besonders ihre persönlichen Götter und unterstützte ansonsten die überkommenen mesopotamischen Kulte. Prägende Gestalt war der durch seinen Gesetzeskodex bekannte Hammurabi (1792–1750 v. Chr.), der – anders als Herrscher seit der Akkadzeit – keine göttlichen Prärogativen mehr für sich beanspruchte. Am Ende der Epoche zeichnete sich der Aufstieg der künftigen Großreiche der Assyrer und Hethiter ab.

Kap. 5–8 (69–102) befassen sich mit Ägypten von 4000 v. Chr. bis zum Ende

der Amarna-Zeit (ca. 1300 v. Chr.). Kap. 5 (69–82) behandelt den Totenkult als eine spezifische Ausprägung der ägyptischen Religion und die eng mit der Königs-ideologie verbundene Jenseitshoffnung, die um 2500 v. Chr. ihren imposantesten Ausdruck in der Errichtung der großen Pyramiden fand. Bereits in früher Schulliteratur begegnet das für die ägyptische Weltdeutung zentrale Konzept der *ma'at*, der Verkörperung von «Gerechtigkeit und Balance». In Kap. 6 (83–89) werden Herkunft, Funktion und Bedeutungszuwachs der Hauptgottheiten des ägyptischen Pantheons vorgestellt, und Kap. 7 (90–97) widmet sich dem «Traum des Echnaton», also dem großen religiösen und gesellschaftlichen Umwälzungsversuch Amenophis' IV (1350–1300 v. Chr.). Ausgehend von der Ausgrabungsstätte Lahun in Oberägypten gibt Kap. 8 (98–102) Einblick in die Alltagskultur und die gottesdienstlichen Praktiken der Dorfbewohner.

Kap. 9 (103–114) beschreibt die Zeit von 1400–1000 v. Chr. als «internationales Zeitalter», in dem es durch verstärkte wirtschaftliche und politische Kontakte zur Angleichung und gegenseitigen Übernahme religiöser Auffassungen kam. Bezeichnend dafür ist die jetzt kulturübergreifende Verbreitung des Gilgamesch-Epos'. Kap. 10 (115–123) wendet sich erneut Mesopotamien zu: Das 1. Jtsd. v. Chr. war eine Blütezeit von Omina-Praktiken und von Beschwörungsritualen zur Beeinflussung der Zukunft.

«Israel und sein Umfeld» ist Thema von Kap. 11 (124–136), das vor allem die Entstehung der monotheistischen Gottesvorstellung nachzeichnet und dabei auch die Problematik einer unkritischen Verwendung der hebräischen Bibel als Geschichtsquelle erläutert.

Kap. 12 (137–149) stellt den geistesgeschichtlichen Umbruch während der von Karl Jaspers als «Achsenzeit» interpretierten Jahrhunderte von ca. 800 bis 200 v. Chr. vor, in der sich kulturübergreifend der Durchbruch einer reflexiven Weltwahrneh-

mung und das Erwachen eines Ich-Bewusstseins konstatieren lässt. Im Alten Orient gehörten zu den Protagonisten dieser Umwälzungen Zarathustra und die Propheten in Israel (750–500 v. Chr.), während Ägypten und Mesopotamien keinen Anteil an diesen Entwicklungen nahmen. Das Interesse am Individuum warf zunehmend die Frage nach den Ursachen des Leidens des Gerechten auf, biblisch in den Büchern Hiob und Kohelet. Den zoroastri-schen Dualismus als Antwort auf dieses «grundlegende Logikproblem des Monotheismus» präsentiert Kap. 13 (150–155).

Als die «Länder des Baal» behandelt Kap. 14 (156–163) den Kulturraum Westsyriens und des Libanon mit den historischen Zentren Ebla (3. Jtsd. v. Chr.), Ugarit (bis 1200 v. Chr.) und den phönizischen Stadtstaaten des 1. Jtsd. v. Chr. Neben Informationen zu Mythologie und Kultpraktiken wird als kulturgeschichtlich wichtigster Beitrag die Entwicklung der phönizischen Konsonantenschrift hervorgehoben, die – auch wegen der Verbreitung durch die Handels- und Siedlungstätigkeit im ganzen Mittelmeerraum – zur Grundlage aller späteren Alphabetschriften wurde. Kap. 15 (164–173) beleuchtet den sonstigen wechselseitigen Kulturaustausch zwischen dem Alten Orient und dem westlichen Mittelmeerraum.

Die abschließenden Kap. 16 (174–189) und 17 (190–195) reflektieren über die (auch von religionswissenschaftlichen Analysen, von denen einige überblicksartig benannt werden, nicht aufzulösende) Fremdheit vieler der dargestellten Anschauungen und Praktiken aus der heutigen Perspektive einer völlig veränderten Lebenswelt und Religiosität, weisen aber auch auf Kontinuitäten und weiterwirkende Traditionstränge hin.

Snell geht es nicht nur um die trockene Vermittlung von Informationen, er will auch Verständnis für seinen Gegenstand wecken, etwa indem er die (manchmal überbetonte) Distanz durch (mitunter etwas bemühte) Analogien und kulturge-

schichtliche Querverweise zu überbrücken versucht, vor allem aber durch die jedem Kapitel vorangestellten kurzen fiktiven Episoden, die einen affektiven Zugang zum anschließend behandelten Thema eröffnen sollen. Vielleicht wäre dieser Zugang aber noch besser durch die Erschließung von – wo verfügbar – historischem Quellenmaterial zu erreichen, in dem die Stimme der Vergangenheit selbst zu Wort kommen könnte. Auch eine ausführlichere Bebilderung (es gibt nur zwei Schwarzweißfotos und drei Umzeichnungen) hätte die Anschaulichkeit sicher erhöht.

Auch wenn eine solche knappe Einführung notwendig schematisch und selektiv vorgehen und oft oberflächlich bleiben muss – Daniel C. Snell leistet das unter dieser Beschränkung Mögliche: Er gibt nicht nur eine grundlegende Orientierung über Ereignisse und Fakten und führt an das Verständnis von Entwicklungen und Zusammenhängen heran, sondern legt durch seine engagierte und empathische Präsentation vor allem Fährten für ein weiteres und gezieltes Eindringen in die vielen angerissenen Themenkreise und Reflexionen.

Freiburg/Schweiz

Stephan Lauber

Christian Leitz, *Die Gaumonographien in Edfu und ihre Papyrusvarianten, Ein überregionaler Kanon kultischen Wissens im spätzeitlichen Ägypten* (= Soubasementstudien III, Teil 1: Text, Teil 2: Tafeln, Studien zur spätägyptischen Religion 9), Wiesbaden, Harrassowitz, 2014, 680 S.

Der Gegenstand der Rezension wird durch das Werk des Autors über die spätägyptischen Gaumonographien gestellt. Die zweiteilige Studie ist als erste größere Untersuchung zu dem Stoff erschienen.

Der Inhalt von Teil I lässt sich wie folgt charakterisieren:

In der Einleitung werden Angaben zu Aufbau und Methode des Buches gemacht

(1–3). Die Forschungsgeschichte wird skizziert, deren Anfänge bis ins 19. Jhd. zurückreichen. Das Soubasement der Außenwand des Sanktuars von Edfu hat als Primärquelle gedient. In die Betrachtung werden daneben vier Papyri aus Tebtynis/Tanis einbezogen. Die Texte werden in 18 thematische Abschnitte gegliedert: Gauzeichen (I), Arurenabzug (II), Hauptstadt (III), Osirisglied(er) (IV), Gottheit(en) (V), Heiligtum (VI), See (VII), Priester (VIII), Priesterin (IX), Barke (X), Kanal (XI), Baum (XII), Hügel (XIII), Fest (XIV), «bw.t» (XV), Schlange (XVI), Fruchmland (XVII), Sumpfgebiet (XVIII). Die Abschnitte II/VII sind nur auf Papyrus erhalten, während Abschnitt IV nur in Edfu vorkommt.

Im ersten Hauptkapitel werden die Texte präsentiert und kommentiert. Der Blick wird zunächst auf die 22 oberägyptischen Gaue gerichtet (5–176). Die Parallelen werden auf gewohnt souveräne Weise erfasst. Die Behandlung der 20 unterägyptischen Gaue schließt sich als nächstes an (177–363). Die Praxis wird auch hier beibehalten.

Das zweite Hauptkapitel wertet die Resultate aus. Der I. Abschnitt fasst die Gauzeichen kompakt zusammen (366–370). Der II. Abschnitt arbeitet die Details zum Arurenabzug heraus (370–371). Der III. Abschnitt ordnet den Gauen die Hauptstädte zu (371–372). Der IV. Abschnitt belehrt über die Osirisglieder, die wohl nach mythologischen und/oder philologischen Aspekten ausgewählt sind (372/373). Die Kanopenträgerprozession der zweiten östlichen Osiriskammer auf dem Tempeldach von Dendera sowie pJumilhac werden als Vergleich herangezogen (378–383). Das System ist wohl nicht organisch gewachsen, sondern als Ganzes konzipiert worden (383). Im V. Abschnitt wird ein Resümee zu den Gaugottheiten gegeben, deren Zahl in den Papyri höher liegt (383ff). Die gleichen Götter sind z. T. in der Kapelle von Sesostri I./Karnak zu finden (387). Der VI. Abschnitt gilt den

Heiligtümern der Gaugottheiten, die wohl auf einem damals aktuellen Schema beruhen (389ff). Der VII. Abschnitt listet die Namen der Seen auf (392). Im VIII. Abschnitt werden die Priesternamen analysiert und deren Hintergründe erklärt (393–396). Die Titel sind noch in der Ptolemäerzeit aktiv gebraucht worden (395). Der IX. Abschnitt befasst sich mit den Namen der Priesterinnen, deren innere Zusammenhänge enthüllt werden (396–398). Der X. Abschnitt betrifft die Barkennamen, die öfter auf die Lokaltheologie Bezug nehmen (398–402). Im XI. Abschnitt werden die Kanäle besprochen, die in Gaumonographien und geographischen Prozessionen verschiedene Muster zeigen (402–404). Der XII. Abschnitt wechselt zu den Bäumen über, unter denen «šd» «Wüstendattel», «šnd.t» «Dornakazie» und «nbs» «Christdorn» inflationär häufig begegnen (404–406). Der XIII. Abschnitt geht auf die Hügel ein, die als mögliche Götternekropolen interpretiert werden (407–409). Der XIV. Abschnitt wendet sich den Festen zu, die in den Gaumonographien am meisten variieren. Die Feste mit großem «ʕ3b.t»-Opfer treten zuerst auf (409–414). Im XV. Abschnitt werden die «bw.t» rekapituliert, deren Deutung oft heute verlorenes kultisches Wissen voraussetzt (414–421). Der XVI. Abschnitt gibt über die heiligen Schlangen Auskunft, deren grammatikalisches Umfeld näher beleuchtet wird. Die Schlangen kehren z. T. unter den Schutzgöttern Ägyptens aus der zweiten östlichen Osiriskapelle in Dendera/ersten Sokarkapelle in Edfu/Deir el-Medineh wieder (421–428). Der XVII. Abschnitt referiert über die Namen des Fruchtländes, die sich in Gaumonographie und geographischen Prozessionen z. T. unterscheiden (428–434). Der XIII. Abschnitt äußert sich zum Sumpfgebiet, dessen Formular völlig stereotyp gebildet ist (434). Die letzten Seiten enthalten einen Katalog zu den Schreibfehlern der Edfuprozession, die mehrere Ursachen (Ähnlichkeit der Zeichen im Hieratischen/

Hieroglyphischen, Verwechslung kleiner Zeichen, fehlerhafte Ausführung) haben (435ff). Der Einfluss der Kursive auf die Ausschmückung der Tempelwände ist gut zu erkennen (438).

Im dritten Hauptkapitel wird der geographische Papyrus Tanis dem weiteren Verständnis erschlossen (443–492).

Der Schlusspunkt wird durch Abkürzungs-/Literaturverzeichnis (493–519) und Indizes (521–560) gesetzt.

Der zweite Teil bietet auf 88 Tafeln das Dekorationsprogramm der 42 Gaue in Photo und Zeichnung dar. Die Tafeln 89–118 sind für die Reproduktion der 67 Fragmente von pTanis reserviert.

(Angaben beziehen sich auf Teil I!)

15: zum Wort «šnp» «Schilf» vgl. E. Edel, Zu den Inschriften auf den Jahreszeitenreliefs der «Weltkammer» aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre (NAWG, I. Philolog.-Hist. Klasse, I. Teil Nr. 8), Göttingen 1961, 252; K. Sethe, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, II. Der Dramatische Ramesseumpapyrus, Ein Spiel zur Thronbesteigung des Königs (UGAÄ 10), Hildesheim 1964, 212.

27: zum Wort «tm3.t» «Hautsack, Tasche» vgl. J. Osing, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Anmerkungen und Indices (SDAIK 3B), Mainz 1976, 780.

35: zur Verbindung «šdf3 ḥ3w.t» «Altar ausstatten» vgl. Y. El-Masry/H. Altenmüller/H.-J. Thissen, Das Synodaldekret von Alexandria aus dem Jahre 243 v. Chr. (BSAK 11), Hamburg 2012, 98.

161: zu «šps» «zausen» vgl. D. A. Werning, Das Höhlenbuch, Textkritische Edition und Textgrammatik, Teil II: Textkritische Edition und Übersetzung (GOF IV. Reihe: Ägypten, Band 48), Wiesbaden 2011, 419/431.

162: zur Verbindung «šmʕr m nmś» «mit nmś-Tuch bekleiden(!)» vgl. J. Osing, Zum Kultbildritual in Abydos, in: E. Teeeter/J. A. Larson, Gold of Praise (Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente, SAOC 58), Chicago 1999, 320.

185: zu «*d3*» «kopulieren» H. Satzinger, *Egyptian ʿAyin in Variation with D*, in: *LingAeg*, 6 (1999), 144.

281: zum Verb «*g33/g3i*» «kentern» vgl. E. Hornung, *Das Amduat, Die Schrift des verborgenen Raumes*, herausgegeben nach Texten aus den Gräbern des Neuen Reiches, Teil II: Übersetzung und Kommentar (ÄgAb 7/2), Wiesbaden 1963, 169; W. Barta, *Das Selbstzeugnis eines altägyptischen Künstlers (Stele Louvre C 14)* (MÄS 22), Berlin 1970, 99.

290: zum Wort «*mt3* + Phallusdeterminativ» «*héritage (?)*» (der Tefnut) vgl. J. Cl. Goyon, in: *BIFAO*, 75 (1975), 392; zu «*mt3*» «to wrap» vgl. L. Zonhoven, in: *ZÄS*, 125 (1998), 84.

315: Das Wort «*wtii*» «Getreide» ist vielleicht Nebenform zu «*it*» «Getreide»; zur Schreibung «*wt*» für «*it*» vgl. Gîza V, 94; zum Zusatz des Doppelschilfblattes vgl. K. Jansen-Winkel, *Spätmittelägyptische Grammatik der Texte der 3. Zwischenzeit* (ÄAT 34), Wiesbaden 1996, 33 §49; D. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische, Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken*, Teil 1, Hützel 2007, 468–469.

350: zu «*štni hpr.w*» «distinguished of manifestations» vgl. J. C. Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity, Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX* (OBO 198), Fribourg/Göttingen 2004, 141.

358: zum Genuswechsel (?) bei «Grab» «*ḥ2aaγ*» vgl. W. Brunsch, in: *ZÄS* 110 (1983), 124.

472: zum «*3bnn*»-Fisch vgl. J. Osing, *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, Textband (SDAIK 3a), Mainz 1976, 298.

Der Rezensent hat die Lektüre des Buches als sehr bereichernd empfunden. Die Arbeit kann dem Leser daher wärmstens empfohlen werden.

Bonn

Stefan Bojowald

Joachim-Friedrich Quack (Hg.), *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit* (= *Orientalische Religionen in der Antike* 6), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, 377 S.

Das Thema der Rezension wird von der Aufsatzsammlung zu einer Heidelberger Tagung über Rituale im griechisch-römischen Ägypten gebildet. Der Inhalt des Bandes fächert sich in folgende Teile auf:

Der Beitrag von I. Guernier legt mit *phiera* Teb SCA 2979 Fragmente für das sog. «Tägliche Tempelritual» aus Tebtunis vor (9–23). Die erhaltenen Passagen gehen u. a. auf Reinigungen und Kleiderregeln der Priester ein (18). Die Texte werden durch Parallelen in einen breiteren Rahmen gestellt.

Der Beitrag von A. von Lieven berichtet über pVienna Aeg 8420 und pVienna Aeg 12405 aus dem 2. Jhd. n. Chr., die Litaneien bzw. Hymnen an Sobek und andere Götter enthalten. Der Papyrus pAeg 12405 fällt durch besonders weite Zeilenabstände auf (27). Die Herkunft der Papyri aus Soknopaiu Nesos wird für möglich gehalten (27). Die lokale Theologie hat wohl keine Rolle gespielt (28).

Der Beitrag von H. Kockelmann befasst sich mit Tempelszenen, in denen das Ritual statt traditionell vom König durch bestimmte Götter vollzogen wird. Die Aufgabe üben sie allein oder in Begleitung des Königs aus (30–33). Die Reliefs stammen z. T. noch aus der Ptolemäerzeit und können so nicht für die Sinnentleerung des ägyptischen Königtums unter römischer Herrschaft beansprucht werden (37). Die Einbeziehung der Götter wird mit einer stärkeren Mythologisierung erklärt (41–42).

Der Beitrag von F. Feder setzt sich mit dem Ritual «*ḥ' k3 šhn.t*» in griechisch-römischen Tempeln auseinander. Die Erörterungen leitet ein Überblick über das ältere Material ein (48–50). Der Hauptschwerpunkt liegt auf den Szenen in Edfu (51–58) und Dendera (58–63), wo der mythologische Hintergrund erstmals konkreter wird.

Der König ahmt dort wohl den Gott Min als Bezwinger der Fremdländer nach (63–64).

Der Beitrag von L. Martzloff konzentriert sich auf Darstellungen des Rituals zur Sicherung des Königserbes in griechisch-römischen Tempeln, für das auf pBrooklyn 47.218.50 ein saitenzeitlicher Vorläufer existiert. Die Hauptaufmerksamkeit richtet sich auf Szenen mit der Aussendung von Vögeln in Philae/Edfu/Karnak, wobei der Akzent auf Abweichungen sowohl untereinander als auch vom Brooklyner Papyrus gesetzt wird. Die Nähe zum Dekret des Re aus Edfu/Philae wird speziell herausgestrichen (75).

Im Beitrag von J. Fr. Quack wird oHor 18 neu ediert, das wohl ins 2. Jhdt. v. Chr. gehört. Das recto nehmen v. a. Litaneien für solare und osirianische Götter ein, die Parallelen im Grab des Ramose, pGreenfield, «Amenophisritual» und Mundöffnungsritual haben (99f). Das Ritual ist durch Reinigungen, Räucherungen und Speiseopfer gekennzeichnet (108). Das verso wird durch Götteranrufungen sowie Fürbitten für König und Apisstier besetzt. In oHor 18 manifestiert sich der früheste Vertreter für die Kombination aus klassischer Sprache und demotischer Schrift, dessen Provenienz zudem nach Memphis weist (110).

97: Die Schreibung «*kh*» für «*kbh*» beruht wohl auf der Schwäche des «*b*», vgl. dazu G. Fecht, Wortakzent und Silbenstruktur, Untersuchungen zur Geschichte der ägyptischen Sprache (= ÄgFo 21), Glückstadt/Hamburg/New York 1960, 80.

98: zum Tierdeterminativ nach Vogelnamen vgl. St. Bojowald, in: AcOr, 72 (2011), 41–45.

Der Beitrag von Fr. Hoffmann informiert über pWien D 6951 aus der frühen Römerzeit, der in demotischer Schrift, aber mittelägyptischer Sprache verfasst ist. Der Text greift auf unetymologische Schreibungen zurück, die als lautliche Notation interpretiert werden (124). Der Kerntext besteht aus Götterhymnen, deren 12 Sprüche Verf. mit den 12 Tagstunden in Ver-

bindung bringt (127–129). Die Reinigungsformeln könnten sich auf die Nachtfahrt der Sonne beziehen.

Der Beitrag von G. Widmer äußert sich zu pBerlin P 6750/pBerlin P 8765/pBM EA 76638, die wohl aus dem Soknopaiu Nesos der frühen Römerzeit stammen. Das demotische Schriftbild ist mit hieroglyphischen/hieratischen Zeichen durchmischt, die als organisch gewachsene Varianten verstanden werden. Die unetymologischen Schreibungen werden auf planvolle Auslese zurückgeführt (142).

Der Beitrag von M. Smith klärt über Bodl. Ms. Egypt. a 3 (P) aus dem 1. Jhdt. v. Chr. auf, dessen Herkunft aus Achmim als wahrscheinlich gilt. Das recto tradiert sechs z. T. demotisch, z. T. hieratisch abgefasste Rituale (TB 171, «Ritual, um Sokar aus seinem Schrein zu holen», Opferliturgien), die als zusammengehörige Einheit für die Rezitation im Toten- oder Tempelkult betrachtet werden (147–150). Der demotische Teil bedient sich des Mittelägyptischen, während für die Pyramidentextexzerpte – bisher singulär – Altägyptisch benutzt wird (152). Die unetymologischen Schreibungen werden als Hilfe bei der Wiedergabe alter Formen und Wörter oder zwecks Bedeutungserweiterungen interpretiert (152).

Der Beitrag von S. Vuilleumier dreht sich um P. Princeton Pharaonic Roll 10, auf der sich mehrere Rituale abzeichnen. Die Barkenliturgie mit Parallelen u. a. in Dendera wird darunter besonders hervorgehoben. Der Litaneityp «*ts tw*» lässt sich Parallelen im Grab der Mutirdis (TT 410) und auf P. Vienna KM ÄS 3871 zuordnen (166).

Der Beitrag von J. Dieleman handelt P. Louvre N 3135 + P. Vienna ÄS 3871 ab, die anhand der Namensform der Besitzerin in die Ptolemäerzeit datiert werden. Das Manuskript bietet Liturgien aus dem Osiriskult (u. a. «Ritual, um Sokar aus seinem Schrein zu holen», Barkenliturgie, Opferformeln), die später für den privaten Gebrauch adaptiert worden sind.

Der Beitrag von A. Kucharek untersucht die Rolle von Frauen bei der Osirisklage, wo sie meist als Verkörperungen von Isis und Nephthys begegnen. Das weibliche Personal konnte bereits früh durch Stellvertreter (Priester, König) ersetzt werden. (191ff). Das Geschehen hat sich in einer Vorkapelle oder am Eingang der Balsamierungshalle zugetragen (195).

Der Beitrag von S. Töpfer gibt Auskunft über das Balsamierungsritual auf pBoulaq III und pLouvre E 5158, die in die Spanne vom 1. Jhdt. v.–2. Jhdt. n. Chr. datiert werden. Der Text wird in «Manual» (Instruktionen) und «Rezital» (Verklärungen) gegliedert (203). Das Ritual in klassischem Mittelägyptisch nebst neu-ägyptischen/demotischen Einschlägen ist mit Osiris- und thebanischem Totenkult verwandt (203). Die Struktur wird an pBoulaq III verdeutlicht, der in 12 Kapiteln die Bandagierung und Salbung des Toten nachvollzieht (204).

Der Beitrag von A. H. Pries spricht Verklärungssprüche in römerzeitlichen Totentexten an, die u. a. die Bekleidung mit Stoffen zur körperlichen Restitution im Jenseits ausmalen. Die Texte waren ursprünglich im Tempelkult situiert und später auf den Privatbereich übertragen worden.

Im Beitrag von P. Meyrat werden Örtlichkeiten im Apisritual analysiert. Das Quartier des Stieres wird am Eingang der Balsamierungsstätte lokalisiert (247–249). Die Diskussion des Wortes «šr.t» läuft auf eine Bezeichnung für den achtradrigen Stierwagen hinaus (256ff).

In Beitrag No. 2 von P. Meyrat wird pZagreb 597 – 2 mit dem Anfang des Apisrituals veröffentlicht. Der Tod des Stieres ist wohl unter Nectanebos II. im Windschatten von Kämpfen mit Persern eingetreten (300).

295: zur Schreibung «ḫm3» für «gmi» «finden» vgl. G. Burkard, Spätzeitliche Osiris – Liturgien im Corpus der Asasif – Papyri, Übersetzung, Kommentar, Formale und inhaltliche Analyse (= ÄAT 31), Wiesbaden 1995, 186

297: zum «rkś» – Gefäß vgl. Th. Dousa/Fr. Gaudard/J. H. Johnson, P. Berlin 6848, a Roman Period Temple Inventory, in: Fr. Hoffmann/H. J. Thissen (Hg.), Res severa verum gaudium, Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004 (= StudDem VI), Leuven 2004, 167–168.

305: zum Namen «Mitrh3» vgl. auch P. Huyse, in: JEA, 78 (1992), 289ff.

Der Beitrag von C. Ambos ist Kult und Ritual im hellenistischen Mesopotamien gewidmet, die bis ins 3. Jhdt. n. Chr. Bestand hatten. Die Seleukiden haben die Feiern z. T. aktiv besucht. Die «Graeco-Babylonica» aus dem 2. Jhdt. v.–2. Jhdt. n. Chr. werden als Zeugnis für griechisch geschriebene Texte in sumerischer/akkadischer Sprache genannt (352).

Bonn

Stefan Bojowald

Holger Kockelmann/Alexa Rickert, Von Meroe bis Indien, Fremdvölkerlisten und nubische Gabenträger in den griechisch-römischen Tempeln (= Soubassementstudien V, Studien zur spätägyptischen Religion 12), Wiesbaden, Harrassowitz-Verlag, 2015, 388 S.

In dem hier zu besprechenden Buch werden zwei Untersuchungen zu ägyptischen Personifikationen des Auslands in den Soubassements der griechisch-römischen Tempel kombiniert. Der Beitrag von Kockelmann setzt sich mit den Fremdvölkerlisten in Kom Ombo (KO 1, KO 2)/Esna (Es 1–3)/Komir (Km) + zwei Spolien in Xoïs (X) auseinander. Der Schwerpunkt des Beitrages von Rickert ist auf die beiden Prozessionen nubischer Lokalitäten im Isistempe von Philae gelegt worden.

Die Kernaussagen des ersten Beitrages lassen sich folgendermaßen wiedergeben. Die Fremdvölkerlisten in den griechisch-römischen Tempeln sind auf der äußeren Seitenwand der Pronaoi angebracht, deren nach vorne offener Raum so geschützt

werden sollte (7). Der Aufbau der Listen setzt die pharaonischen Traditionen größtenteils fort (9). Im Spektrum der Ausländertypen können Asiaten, Libyer und Afrikaner unterschieden werden (10–11). Das Namen- Corpus wird in römischer Zeit auf neue geographische Regionen ausgeweitet (17). Die Datierung der Fragmente aus Xoïs hat als unsicher zu gelten (21). Die nur durch die Kopie von Champollion bekannte Version Es1 dürfte in ptolemäischer oder römischer Zeit entstanden sein (21). Die Fassungen Es2 und Es3 sind wohl in trajanischer Zeit angefertigt worden (23). Die Liste Km ist wohl unter Antoninus Pius hergestellt worden (23). Die Liste KO 1/2 dürfte aus der späten Ptolemäerzeit stammen (24). Der Umfang der griechisch-römischen Fremdvölkerlisten ist gegenüber den pharaonischen Beispielen reduziert (36). Im Gegensatz zu früher tauchen jetzt kaum noch Städtenamen auf (36). Die libyschen und afrikanischen Namen sind seltener geworden (36). Die Listen haben laut Verf. keinen historisch-dokumentarischen, sondern religiös-prophylaktischen Charakter gehabt (77). In der vorherigen Perserzeit waren sie wohl redaktionell überarbeitet worden (86). In der Mehrheit der Listen kommen noch die klassischen Neunbogenvölker vor (88ff). Die Schreibungen der Fremdvölker orientieren sich meist am herkömmlichen Schema, wobei die Graphien von Karkemisch und Susa späten Einfluss verraten (92/93). Die alten Ordnungsprinzipien sind in den griechisch-römischen Listen fast völlig aufgegeben (99). In KO 1/2 und Es 3 treten zusätzlich pejorative Feindbezeichnungen ohne geographischen Hintergrund hinzu (101ff). Die Beispiele in Es 3 stimmen größtenteils mit den «Namen des Apophis» aus pBremner Rhind überein (103). Die griechisch-römischen Triumphalszenen gehen auf pharaonische Vorläufer zurück, wobei die Inschriften zahlreicher werden (108). Die vormals königliche Erobererrolle wird auf göttliche Protagonisten übertragen (108). Die angebliche

Eigenschaft der Fremdvölkerlisten als bloße «Fußnoten» (110) darf wohl eher bezweifelt werden. Die Zerstörungen im Gesichts- und Halsbereich der Fremdvölkerpersonifikationen deuten für den Autor auf ein antikes Vernichtungsritual hin (117/118). Der Befund wird mit der Praxis bei den Ächtungsfiguren des Alten und Mittleren Reiches in Verbindung gebracht (128).

Im zweiten Beitrag sind die folgenden Inhalte festzuhalten. Die Prozessionen sind an den Wänden von Erscheinungssaal (= Raum I) und westlichem Durchgang im ersten Pylon zu finden (146). Die Defilees bestehen aus personifizierten Ortschaften, die Mineralien und andere kostbare Produkte darbringen. Das Alter des ersten Beispiels reicht in die Zeit von Ptolemäus II. zurück, während das zweite Beispiel der Zeit von Ptolemäus VI. angehört (146). In Raum I haben sich elf Toponyme erhalten, während im Durchgang vierzehn Toponyme vorhanden sind (147). Die Ortschaften sind wohl unter militärischen, ökonomischen und religiösen Aspekten ausgewählt (158). Die Auflistung ist von Norden nach Süden durchgeführt worden (159). Die Darstellungen werden als realhistorische Bezugnahme auf die ägyptische Expansionspolitik unter Ptolemaios II. und VI. interpretiert (262–264). Die Listen spiegeln die verbesserte geographische Kenntnis Nubiens und Neubelebung der merkantilen Kontakte wieder (264–266). Die Abbildung von nubischen Gabenbringern lässt sich spätestens seit dem Neuen Reich nachweisen (267). Die Prozessionen in Philae werden mit den seit Sesostri I. attestierten Fremdvölkerlisten in Bezug gesetzt (268). Die engste ikonographische und inhaltliche Parallele aus dem Neuen Reich wird in der Liste der Minenregionen im Luxor – Tempel gesehen (270). Die Listen hängen wohl mittelbar oder unmittelbar voneinander ab, was sich u. a. an Gemeinsamkeiten bei der Schreibung der Mineralienbezeichnungen und Zusammenstellung der Ortsnamen zeigt (284). Die

Toponyme kehren z. T. bei antiken Schriftstellern (Plinius, Claudius Ptolemaeus) wieder (277–280). Die Texte im Pylon spielen mythologisch auf die Heimholung der gefährlichen Göttin an (282).

Die folgenden Anmerkungen sind als Beitrag zur weiteren Diskussion zu verstehen:

Teil I:

32: zur Kurzschreibung «*nh3r*» «Naharina» vgl. R. A. Caminos, A Tale of Woe, From a Hieratic papyrus in the A. S. Pushkin Museum of Fine Arts in Moscow, Oxford 1977, 67.

41: zu «*3m*» «Asiat» vgl. Th. Schneider, Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reiches und der Hyksoszeit, Teil 2, Die ausländische Bevölkerung (ÄAT 42/2), Wiesbaden 2003, 5ff.

72: zu «*pllt*» «libyscher Stammesname» vgl. E. Graefe, in: Enchoria, V (1975), 13–17.

74: Das mutmaßlich afrikanische Toponym «*dg3*» hängt vielleicht mit «*dgr/l*» «Dongola» (?) zusammen, zu diesem Wort vgl. H.-W. Fischer-Elfert, Lesefunde im literarischen Steinbruch von Deir el-Medineh (KÄT 12), Wiesbaden 1997, 2/4.

82: zu «*g3gym^cl*» «Gaugamela» vgl. W. J. Tait, Papyri from Tebtunis in Egyptian and in Greek (P. Tebt. Tait), Text from Excavations, Third Memoir, London 1977, 11.

102: zu «*hbt*» «exécré» (vom Namen) vgl. J.-Cl. Goyon, BIFAO, 75 (1975), 356.

106: zu «*šrw*» «Schildkröte» als Name des Apophis 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, 255.

106/107: zu «*y^cb*» «suffer» vgl. auch H. S. Smith/S. Davies, in: JEA 98 (2012), 153.

Teil II:

188: zur etymologischen Verwandtschaft zwischen «*hbni*» und «Ebenholz» vgl. Fr. A. K. Breyer, Morgenländische Wörter im Deutschen: Die ägyptischen

Lehnwörter, in: W. Raunig/St. Wenig, Afrikas Horn, Akten der Ersten Internationalen Littmann-Konferenz 2. bis 5. Mai 2002 in München (Meroitica 22), Wiesbaden 2005, 394.

189: zu «*bnw.t*» «Mühlstein» vgl. J. Janssen, Three Mysterious Ostraca, in: M. Collier/St. Snape (Ed.), Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen, Bolton 2011, 252.

192: zur «*nf*» – Pflanze vgl. H. Goedicke, Comments on the «Famine Stela» (VAS 5), San Antonio 1994, 144; E. A. E. Reymond, A medical book from Crocodilopolis, P. Vindob. D. 6257, From the Contents of the Libraries of the Suchos Temples in the Fayyum, Part I, Wien 1976, 90/110/152.

219: zu «*iwn*» «Farbe des Türkises» vgl. auch D. Meeks, Mythes et légendes du Delta, d'après le Papyrus Brooklyn 47. 218.84 (MIFAO 125), Le Caire 2006, 15.

223: zur Austauschbarkeit von «*didi*» und «*titi*» vgl. D. Klotz, Adoration of the Ram, Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple (YES 6), New Haven 2006, 121.

229: zur Mineralbezeichnung «*inf*» vgl. Fr. Daumas, Les textes géographiques du trésor D du temple de Dendara, in: E. Lipinski, State and Temple Economy in the ancient Near East II, Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 10th to the 14th of April 1978 (OLA 6), Leuven 1979, 695.

242: zu «*g3w.t*» «Abgabe Nubiens» vgl. E. Edel, Beiträge zu den Inschriften des Mittleren Reiches in den Gräbern der Qubbet el Hawa (MÄS 25), Berlin 1971, 11.

256: «*bnr.t*» fehlt in Übersetzung!

Bonn

Stefan Bojowald

Klaus Rosen, *Augustinus. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie* (Gestalten der Antike), Darmstadt, WBG, 2015, 256 S.

An Augustinus-Biographien mangelt es nicht, wie Vf. in seinem Vorwort zu denken gibt: «Was soll da noch eine weitere Biographie?» (10). Die Berechtigung für das vorliegende Werk sieht er darin begründet, dass geläufige Augustinus-Biographien v. a. das philosophische bzw. theologische Denken in den Vordergrund rücken, wogegen Vf. selbst die historische Komponente stärker herausarbeitet (daher auch der Untertitel). Mit vorliegendem Werk gelingt in der Tat der Brückenschlag zu einem synthetischen Blick auf Augustinus als historischer Gestalt. Dessen Bedeutung für die okzidentale Geistesgeschichte wird ohne viel Aufsehen, aber nachdrücklich im Nachwort (219) verdeutlicht. Im Vordergrund der Biographie steht Augustinus Leben im Kontext seiner Zeit, seiner persönlichen Kontakte und seiner Kultur, unter angemessener Berücksichtigung der prägenden philosophischen und theologischen Einflüsse, soweit dies dem Verständnis der Person des Augustinus dient – was zugegebenermaßen nicht selten der Fall ist.

Dass es nicht das eine und einzige historische Bild des Augustinus geben kann, macht der Herausgeber der Reihe «Gestalten der Antike», Manfred Clauss, in seinem Vorwort deutlich; zugleich verweist er auf die anhaltende Bedeutung, die Lebensbeschreibungen historisch bedeutsamer Gestalten für den Leser haben und untermalt die Herausforderung, der sich der Biograph zu stellen hat (8).

Die Gliederung des Buches (5f) ist übersichtlich und verständlich; hier wird bereits deutlich, dass keinesfalls ein einseitiges Interesse leitend ist, werden doch die verschiedenen Lebensetappen, untergliedert in 17 Teile (beginnend mit «Der Junge aus Thagaste», «Der Student in Karthago», oder später auch «Die Bekehrung» wie

auch die Zeit als Priester und Bischof in Hippo), ausgewogen behandelt. Der Leser fühlt sich durch den sprachlich sehr ansprechenden Stil und die hohe Anschaulichkeit des Geschilderten in der Tat mit hineingenommen in das Leben im spätantiken römischen Reich mit seinen verschiedenen geistesgeschichtlichen Strömungen, und in die Lebensgeschichte(n) Augustins.

Bemerkenswert ist, wie Vf. menschliche Züge Augustins herausarbeitet und dabei ein hohes Einfühlungsvermögen an den Tag legt (vgl. beispielsweise die Schilderung der jungen Jahre in Thagaste oder die Bedeutung, die Augustinus der Freundschaft beimass; vgl. aber auch die Schilderungen zur Mutter Monnica im Abschnitt VIII.). Insbesondere in Bezug auf die ersten 20 Lebensjahre Augustins ist jeder Augustinus-Biograph stark auf die *Confessiones* verwiesen, so auch Vf. Mit gesundem Realismus, der bei einer historischen Rekonstruktion recht am Platz ist, gelingt Vf. die Verknüpfung zwischen «autobiographischen Einblenden», also Augustins Selbstaussagen, und historischen Fakten.

Nicht verborgen bleibt dabei, dass Augustinus ein gewisses Geltungsbedürfnis und einige Eitelkeiten hatte, die er rückblickend auf sein Leben immer wieder bekennt. Durch die historischen Kenntnisse des Vf. gelingt die Einordnung verschiedener, von Augustinus selbst als prägend herausgestellter Vorkommnisse, auch den Lebenswandel betreffend, in den weiteren gesellschaftlichen und zeitgeschichtlichen Kontext. Selbstaussagen Augustins und Schilderungen zu seinem Leben, wie etwa den berühmten Griff zur Bibel («Nimm und lies!») bei seiner Bekehrung, werden dabei elegant in einen kritischen Horizont eingeordnet.

So erfährt der Leser beispielsweise, dass das Konkubinat, in dem Augustinus zu leben sich entschlossen hatte, in der römischen Gesellschaft eine «anerkannte Verbindung» darstellte, wenngleich zur Ehe nur die «juristische Bestätigung fehlte» (23), und dass auch die Kirche dies ge-

duldet hat, sofern dadurch ein bestehendes Eheverhältnis nicht in Mitleidenschaft gezogen wurde. Ohne den Manichäismus eingehend und gesondert zu behandeln, gelingt es Vf., dem Leser einen Eindruck zu vermitteln, wie die manichäische Lebenspraxis und Weltanschauung auf Augustinus selbst gewirkt haben mögen. Etwas fremd mutet an, dass Vf. dem Gedanken einer bisexuellen Veranlagung oder homosexuellen Interessen Augustins aufgrund der von ihm gepflegten Männerfreundschaften nachgeht, was Vf. selbst argumentativ als nicht haltbar ablehnt: Wer (in der Forschung?) diesen Gedanken formuliert hat, lässt Vf. offen.

Vf. bewegt sich grundsätzlich auf der Höhe der Zeit, was die Berücksichtigung aktueller Forschungsergebnisse betrifft (vgl. dazu auch die bibliographische Auswahl, 250–253); dies kann nicht verwundern, ist Vf. doch ausgewiesener Kenner der spätantiken Geschichte und hat bereits einige Werke zu einzelnen Themen und Gestalten dieser Epoche vorgelegt. Mit Leichtigkeit werden die Autoren philosophischer Werke, mit denen Augustinus sich befasst hat, und die Kernaussagen dieser Werke in den Fluss der Darstellungen eingewoben, sodass der nicht fachkundige Leser en passant informiert wird. Selbiges trifft v. a. in Bezug auf die zweite Lebenshälfte theologische und kirchliche Kontroversen zu.

Vorliegende Biographie schliesst in der Tat eine Lücke auf dem deutschsprachigen Buchmarkt, wenn es um Augustinus-Biographien geht. Insbesondere derjenige, der sich erstmals über Augustinus kundig machen möchte, findet eine markante Darstellung der Persönlichkeit wie auch hilfreiche Einblicke in die zeitgeschichtlichen Strömungen und das soziale Leben, ohne dabei in Allgemeingültigkeit zu verfallen – ganz im Gegenteil. Insofern stellt das Werk eine wunderbare Ergänzung dar und dürfte auf lange Sicht auf Interesse stossen. Aber auch, wer sich bereits mit Augustinus und seinen Werken befasst hat, findet hier manche Überraschung. Wer sich vertiefend und spezifisch mit theologischen und kirchengeschichtlichen Einblicken befassen möchte, wird darüber hinaus ergänzend zu den Klassikern von Peter Brown (*Augustine of Hippo. A Biography*) oder Serge Lancel (*Saint Augustin*) greifen, um sich kundig zu machen. Mit vorliegendem Werk dürfte ein Meilenstein gesetzt sein, was moderne Biographieschreibung zu Augustinus betrifft. Positiv hervorzuheben ist zudem, dass Vf. im Vorwort einigen Mitarbeitern persönlich dankt, ohne deren Hilfe dieses Werk in der Weise nicht vorliegen würde. Eine gelungene Teamarbeit, deren Ergebnis weiterzuempfehlen ist.

Lausanne

Thomas Fries

*Zur Religions- und Kirchengeschichte des
Mittelalters und der Frühen Neuzeit:
Memoria, Sakralkultur, Herrschaftspraxis*

Wider das Vergessen und für das Seelenheil. Memoria und Totengedenken im Mittelalter, herausgegeben von **Rainer Berndt SJ.** (= *Erudiri sapientia* 9), Münster, Aschendorff Verlag, 2013, 382 S.

Die Worte Jesu: «Tuet dies zu meinem Gedächtnis» als Abschied (Lk 22,19) und die Einsetzung des Altarssakraments werden in den folgenden Jahrhunderten bis heute den Christen sehr präsent sein. Mit diesem Worten hat sich Jesus von Nazareth von seinen Aposteln verabschiedet. Seither obliegt es der Christenheit, die Geschichte des Heils in der Person Jesu in jeder Generation zu vergegenwärtigen (Rainer Berndt SJ).

Die Ergebnisse, die auf einer internationalen und interdisziplinären Tagung des Hugo von Sankt-Viktor-Instituts vom 27. bis 29. März 2008 im Erbacher Hof in Zusammenarbeit mit der Akademie des Bistums Mainz präsentiert wurden, sind im vorliegenden Band enthalten. Wir wählen einige Aspekte dieser Forschungen aus und präsentieren sie den Lesern.

Jürgen Bärsch schildert die Entstehung des Gedenktages Allerseelen unter dem reformerischen Anspruch Clunys. Die Mönche des Klosters Cluny begannen seit dem ersten Viertel des 11. Jahrhunderts an das Hochfest Allerheiligen den Gedenktag Allerseelen anzuhängen. Diese Tat Clunys hat die Jahrhunderte überdauert. Bis in unsere Gegenwart wird sie von der ganzen lateinischen Kirche am 2. November begangen. Papst Urban II. bezeichnete 1097 das Monasterium von Cluny als «Licht der Welt». Der Gründer Clunys, Wilhelm III. von Aquitanien, verzichtete auf jegliche Einflussnahme auf seine Gründung und ermöglichte damit eine ganz vom geistlich-liturgischen Leben getragene Erneuerung des Mönchtums. Daneben entwickel-

te sich ein spezielles Kirchenbewusstsein Clunys. Die «Cluniacensis ecclesia» sah sich als eine heilige Communitas mit Cluny als caput und die davon abhängigen Abteien und Priorate als membra. Mitten in den politischen und sozialen Wirren der Jahrtausendwende wollte Cluny das sichtbare Abbild der überirdischen, Himmel und Erde verbindenden Communio Sanctorum darstellen. Da man das Ende der Welt zu verspüren glaubte, war die «cura animarum» eine drängende Sorge der Cluniazenser: ihre Gemeinschaft wollte ein Ort sündenfreier, ganz vom himmlischen Lobpreis und irdischer Fürbitte geprägten Lebens sein.

Monica Seifert beschäftigt sich mit dem Lorscher Nekrologium. Im Früh- und Hochmittelalter gehörte das Kloster Lorsch zu den bedeutendsten und einflussreichsten Abteien des Reiches. Mit seinen Besitzungen, die sich von der Nordsee bis zu den Schweizer Alpen erstreckten, verfügte es über einen beachtlichen Grundbesitz. Etwa in der Mitte des 16. Jahrhunderts ging das Kloster durch die Reformation ein. Heute zeugen nur noch die Torhalle und ein kleiner erhaltener Teil der damaligen Klosterkirche von der vergangenen Grösse der Abtei. Anfänglich lebten Benediktiner in Lorsch. Um 1200 ging die benediktinische Tradition zu Ende. Dann folgte für eine kurze Zeit eine zisterziensische Tradition. Ab 1248 lebten Prämonstratenser in Lorsch. Über die frühe Geschichte der Abtei berichtet der Lorscher Codex bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. Über die spätere Zeit gibt das Nekrologium Auskunft. Die meisten Herrscher des Reiches bis zu Friedrich I. Barbarossa sind zu ihren Todestagen im Nekrologium vermerkt.

Im Lorscher Nekrologium sind nicht nur die Namen von verstorbenen Konventsan-

gehörigen, Verbrüderten und Wohltätern aufgenommen, sondern auch ein Grossteil der geleisteten Schenkungen vermerkt. Durch die Übertragung von materiellen Gütern in Form von Stiftungen strebten vor allem Laien aus Sorge um das eigene Seelenheil und das Schicksal der Seele nach dem Tode die Aufnahme in das liturgische Gedenken einer geistlichen Gemeinschaft an. Die Aufnahme von Personen in ein Nekrologium geschah aus dem Bedürfnis heraus, die verstorbenen Angehörigen, Stifter und Wohltäter einer Gemeinschaft im Rahmen der täglichen Liturgie in die gottesdienstliche Feier miteinzuschliessen. Nekrologien wurden nicht angelegt, um die Erinnerung an einen Menschen wachzuhalten, sondern seine Seele im Jenseits durch das Gebet vor den Folgen seiner Fehler im Diesseits zu bewahren. Massgeblich für die Anlage der Handschrift waren sicherlich der historische Aspekt und ein gesteigertes Dokumentationsbedürfnis. Die hohe Dichte von Einträgen der Grundschrift im Nekrologium lässt die Stärke des Traditionsbewusstseins erkennen, das zum Zeitpunkt der Anlagen der nekrologführenden Gemeinschaft lebendig war.

Andrzej Redziminski präsentiert dem Leser Nekrologe und Totengedächtnis in polnischen Domkapiteln, während Klaus Militzer das Totengedenken in den Statuten der Kölner Bruderschaften erläutert. Nikolas Jaspert richtet seinen Blick auf den Orden vom Heiligen Grab, der immer im Schatten des berühmteren Templerordens stand. Nach dem Verlust des hl. Landes 1291 zog sich der Orden nach Perugia in Italien zurück. Die Kanoniker des Peruginer Hauses verstanden sich auch während des 14. und 15. Jahrhunderts nach wie vor als Kathedralkapitel Jerusalems. Erst die Aufhebungsbulle von 1489 brachte das italienische Mutterhaus und damit auch den Orden als eine zentralisierte gesamt-kirchliche Institution zu einem Ende. In diesem Orden gab es ein intensives Totengedenken. Aus der Liturgie des Ordens

vom Hl. Grab entstand im Westen die Heiliggrabverehrung.

Arnold Angenendt schildert in einem längeren Aufsatz die Hilfe für das Fortleben im Jenseits durch die liturgische Memoria. In der Antike oblag die Totensorge zunächst der jeweiligen Familie, später der Gemeinde, also der geistlichen Gemeinschaft der Brüder und Schwestern in Christus: Der Totenkult wurde damit gemeindeöffentlich. Statt der antik-paganen Totenspeisung am Grab erfolgte eine Armenspeisung und zusätzlich eine Eucharistiefeier, bei der speziell der Verstorbenen gedacht wurde.

Die beiden Unterstützungsweisen für die Toten, wie sie vor Augustinus bereits üblich geworden waren und von ihm dann theologisch bestätigt wurden, sollten fortan dominant bleiben: sowohl Almosen wie Gebete und Messfeiern. Eine weitere Vorstufe war die Rezitation der Verstorbenen. In diesem Trend entwickelte sich die Schenkung von Ländereien an die Kirche, die bald zur grossen Landeigentümerin wurde. Zur Zeit Gregors des Grossen (†604) war die römische Kirche die grösste Landbesitzerin Italiens, aber zugleich auch der grösste soziale Dienstleister.

Mit der Zeit entwickelte sich durch die Hilfe für die Armen Seelen ein eigentliches Geschäft für die Kirche. Angenendt präsentiert als Beispiel die testamentarische Stiftung der Essener Äbtissin Theophanou aus ottonisch-salischer Zeit. Diese Praxis wurde vor der Wende des 11./12. Jahrhunderts stark kritisiert. Landbesitz wurde zum Inbegriff der Verruchtheit. Im 13. Jahrhundert erreichte die Armutsbewegung in der Kirche einen Höhepunkt in Franz von Assisi.

Diese paar Bemerkungen zum Totengedenken im Mittelalter zeigen das enorme Interesse der Gläubigen an der Verbundenheit mit den Verstorbenen, die zu Fehlhaltungen führen konnte. Hervorragend ist die eindrückliche Biographie zu diesem Thema.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Therese Bruggisser-Lanker (Hg.), *Den Himmel öffnen... Bild, Raum und Klang in der mittelalterlichen Sakralkultur* (= Publikationen der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft, Serie II, 56), Bern, Peter Lang, 2014, 157 S.

Im November 2008 fand im Rahmen der Ausstellung «Geheimnisse mittelalterlicher Handschriften» der Stiftsbibliothek St. Gallen eine von der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft organisierte interdisziplinäre Tagung zum Thema «*Den Himmel öffnen... – Bild und Klang als Medien zum Heil*» statt. Damals gehaltene Vorträge sind nun um einen auch das Medium Raum einbeziehenden Beitrag erweitert worden und als Sammelband erschienen. Die Herausgeberin, Therese Bruggisser-Lanker, führt mit dem Aufsatz «Mittelalterliche Kunst zwischen Wahrheitssuche, Gotteserfahrung und Ewigkeitssehnsucht» in das Thema des Bandes ein. Unter anderem mithilfe einiger Schriften aus St. Gallen entschlüsselt sie in knappen Gedankengängen das mittelalterliche Symbolverständnis hinter den in ihrem Titel aufgeworfenen Begriffen. Dabei verdeutlicht Bruggisser-Lanker die Symbiose zwischen dem Streben nach Weisheit über den klassischen Bildungskanon und der biblischen Gottessuche. Gemäss Notker III. Labeo von St. Gallen waren es auch die freien Künste (*Artes liberales*), die zum Himmel, dem jenseitigen Gegenentwurf zur diesseitigen Erde, «geleiten» konnten (*ze himele léitên*). Die Kirche als heiliger Ort und Tor zum Himmel stand über den christlichen Ritus direkt mit dem Göttlichen in Verbindung. In diesem zum Himmel hin offenen Weltkonzept weist das Kreuz Christi dem Gläubigen den Weg zu Gott, wobei in der Bibel die Jakobs- oder Himmelsleiter für die Verbindung zwischen Erde und Himmel steht.

Das Medium Bild erhellt die Historikerin Gabriela Signori mit ihrem Beitrag «Das innere Gespräch mit Gott. Repräsentatio und Imaginatio in der spätmittelal-

terlichen Theologie bzw. Theorie des Bildes und der Bilder.» Nachdem Signori mit verschiedenen Äusserungen vom 6. bis zum 13. Jahrhundert zur Bedeutung von Bildern eine theoretische Grundlage eingeführt hat, vertritt sie die These, dass in flämischen Bildern des 15. Jahrhunderts ein ganz anderer Bezug zwischen Gott und den Menschen zum Ausdruck kommt als in der Bilderwelt des vorangehenden Zeitalters. Anhand zweier Glasmalereien aus dem 13. Jahrhundert zeigt die Autorin auf, dass seinerzeit die Stifter der Kirchenkunst in Darstellungen der Heilsgeschichte zwar bereits abgebildet sind, allerdings lediglich als Nebenfiguren in einem von der Handlung abgetrennten Bildbereich auftreten. Im Mittelalter bleibt der Raum mit dem sakralen Geschehen also noch strikt vom Profanen, den dargestellten Stiftern, getrennt. Ein Vergleich zweier flämischer Kreuzigungstriptychen aus der Zeit um 1445 verdeutlicht, dass zwei Jahrhunderte später die Stifter bereits ungleich selbstbewusster auftreten und sich bisweilen sogar zu Rechten Christi malen liessen. Diese Tendenz veranschaulicht Signori mittels weiterer Darstellungen, wobei in Miniaturen aus dem Stundenbuch der Maria von Burgund (um 1477) die profanen Figuren mittlerweile die Scheu vor dem Sakralraum definitiv abgelegt haben, unmittelbar am biblischen Geschehen teilnehmen und dabei sogar neben dem am Kreuz hängenden Christus abgebildet sein konnten. Gemäss der Autorin hätte erst die vorangehende Offenbarungsmystik des ausgehenden 13. und 14. Jahrhunderts eine persönliche Unterredung mit Gott auf gleicher Augenhöhe ermöglicht, was sich ab dem 15. Jahrhundert sowohl in Texten als auch auf Bildern zeigen würde.

Der Kunsthistoriker Jens Ruffer nimmt sich mit seinem Beitrag «Raumerfahrung und Raumwahrnehmung im Mittelalter» der Architektur an. Nach einer allgemeinen Einleitung über die Sinne und die Wahrnehmung sowie die Raumvorstellungen und Raumerfahrung im Mittelalter wendet

sich Rüffer in seinem klar strukturierten Text der Kathedrale von Canterbury zu, die eine der wenigen noch erhaltenen mittelalterlichen Bauten darstellt, zu welcher detaillierte zeitgenössische Beschreibungen bekannt sind. Während die aus dem Gedächtnis verfassten Beschreibungen von Eadmer († nach 1130) die Anordnung der Kirche vor dem Brand im Jahre 1067 schildern, beschreibt Gervasius von Canterbury († um 1210) in seinem Traktat *De combustione et reparatione Cantuariensis ecclesiae* vor allem den nach dem Brand von 1174 erfolgten Chorneubau. Rüffer gelingt es so, die bauliche Entwicklung von Christ Church über einen längeren Zeitraum nachzuzeichnen. Dabei legt der Autor überzeugend dar, dass es etwa Gervasius an essenziellen Fachtermini mangelte und die Beschreibungen insgesamt der mittelalterlichen Raumwahrnehmung entsprechen, weswegen Fragen nach der akustischen Dimension oder nach der visuellen Erfahrung von Licht und Farbe damals nicht kommuniziert wurden. Für die Mönche standen vielmehr die Tradition des Ortes, die liturgische Kontinuität des Baus und dessen spirituelle Bedeutung im Vordergrund, was schliesslich ihre Raumwahrnehmung beeinflusste.

Den ausgedehntesten Platz im Sammelband nimmt Wolfgang Fuhrmanns Beitrag «Englische» und irdische Musik im 15. Jahrhundert» ein. Der Text reflektiert in tiefgründiger Weise die Musikgeschichte vom Hochmittelalter bis ins 16. Jahrhundert und verbindet dabei die himmlische Musik der Engel u.a. mit den aus England herkommenden und seit ca. 1420 die kontinentale Polyphonie beeinflussenden musikalischen Neuerungen (*Contenance angloise*). Somit ist das im Titel erwähnte «Englische» durchaus in doppeltem Sinne zu verstehen. Im 15. Jahrhundert war die Mehrstimmigkeit längst nicht mehr ein Privileg der kulturellen Zentren, sondern erreichte auch entlegene Orte und wurde sogar von Anhängern einer Unterschicht praktiziert. Der grösste Teil der aus der

Renaissance erhaltenen Kompositionen besteht aus zyklischen Vertonungen des Messordinariums, wobei Fuhrmann einen ersten Zusammenhang zur himmlischen Liturgie der Engel herstellt. Neben dem in der Bibel belegten Gloria und Sanctus galten nämlich auch das Kyrie und das Alleluia als Engelsmusik. Aus Fuhrmanns Erläuterungen geht hervor, wie die geistliche Polyphonie insgesamt als irdisches Abbild der himmlischen Liturgie verstanden werden muss. Ausserdem argumentiert der Autor, dass ein nicht unbedeutender Teil der Messvertonungen als Gedenkmesse gedacht war, die die Wartezeit der Seele im Fegefeuer verkürzen und so dem Verstorbenen «den Himmel öffnen» sollte. Die auf Erden geholte «englische» Musik sollte also ihrerseits wiederum die Himmelsporte öffnen. Die Verbindung von himmlischer und englischer, d.h. britischer Musik belegen u.a. ikonographische Quellen. Auf dem Genter Altar von 1432, der eine von Engeln gesungene himmlische Messe darstellt, greift der Engel am Orgelpositiv ausgerechnet einen gemäss dem Autor im britischen Musikrepertoire der Zeit besonders gebräuchlichen Quint-Dezim-Klang. Die Beliebtheit der neuen Harmonien aus England in gemalten Himmelsdarstellungen belegen auch andere von Fuhrmann angeführte Bilder. So legt der Autor insgesamt in verschiedenen Argumentationssträngen überzeugend dar, wie die geistliche Polyphonie der Renaissance als Jubilus zwischen Himmel und Erde und als irdisches Abbild der himmlischen Liturgie zu verstehen ist.

Der Sammelband enthält am Ende ein vollständiges Literaturverzeichnis sowie Kurzbiographien der Autoren und zeichnet sich ausserdem durch zahlreiche und fast durchwegs farbige Abbildungen aus. Den Interessenten sei dieser interdisziplinäre Sammelband mit hochstehenden Beiträgen wärmstens empfohlen.

Wien/Freiburg Schweiz Christoph Riedo

Tanja Skambraks, *Das Kinderbischofsfest im Mittelalter* (= Micrologus' Library 62), Firenze, Sismel, 2014, 405 S.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine leicht überarbeitete Dissertation, die im Frühjahr 2012 an der Universität Mannheim verteidigt wurde. Ihr Gegenstand, das mittelalterliche Kinderbischofsfest, gehört zu einer Reihe von vier Klerikerfesten, den sog. *tripudia*, die nach Weihnachten gefeiert wurde, nämlich das Fest der Diakone am 26., dasjenige der Priester am 27., dasjenige der Chorknaben – eben das Kinderbischofsfest – am 28. Dez. und schliesslich dasjenige der Subdiakone zwischen dem 1. und 6. Januar. Der Ansatzpunkt für das Kinderbischofsfest war demnach der Tag der Unschuldigen Kindlein (der 28. Dez.), konnte aber, seit dem 13. Jh., auch der Tag des hl. Nikolaus, der 6. Dez., sein. Im 12. Jahrhundert sind die Belege für das Kinderbischofsfest noch spärlich, dann nehmen sie zu, um im Spätmittelalter, am Übergang von der Liturgie zum geistlichen Spiel, ihren Höhepunkt zu erreichen. Der Kinderbischof wurde aus den Reihen der Chorknaben und Schülern gewählt, doch scheitern – was nicht erstaunt – alle Versuche der Autorin, die soziale Herkunft der Kinderbischofe zu ermitteln. Im Anschluss an die liturgische Feier, bei welcher der Kinderbischof mit den bischöflichen Insignien ausgestattet und inthronisiert wurde, kam es zu Prozessionen durch die Stadt, und dabei manchmal auch zu Unregelmässigkeiten. Der Kinderbischof konnte alle Funktionen eines Priesters ausüben, allerdings mit Ausnahme der Messe. Er konnte auch dem richtigen Bischof begegnen und ihn nach seiner Amtsführung fragen. Predigten des Kinderbischofs sind nur vom Ende des Mittelalters und dem Beginn der frühen Neuzeit erhalten, und, mit Ausnahme einer Predigt von Erasmus (1511), nur aus dem englischen Raum (1495, 1558), doch wundert sich die Autorin nicht darüber, denn sie fragt nicht nach dem Stellenwert der Predigt am Ende des Mittelalters.

Ein eigenes Kapitel ist dem Verhältnis zwischen Kinderbischofsfest und dem Nikolauskult gewidmet bzw. der Anknüpfung des Kinderbischofsfestes an das Nikolausfest, die sich vor allem in Deutschland und England feststellen lässt. Dabei gestaltete sich die Identifizierung des Kinderbischofs mit Nikolaus eigentlich leichter als mit den *Innocentum*, so dass der Kinderbischof nicht nur ein Träger des Nikolauskults, sondern der weitverbreitete Nikolauskult auch ein Vehikel für das Kinderbischofsfest werden konnte. Ein weiteres Kapitel dient dem Nachweis, dass dieses nicht zu den Narrenfesten gehörte, d.h. den oben erwähnten Klerikerfesten (*tripudia*), die nach Weihnachten begangen wurden (was in einem gewissen Gegensatz zum Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit steht). Die Narrenfeste galten der ethnologische orientierten Forschung (Bachtin, Zemon Davis, Scribner, Heers) als subversiv und Vorläufer von Fastnacht, was sie nach Meinung der Verfasserin nicht waren. Diese interpretiert die zahlreichen Verbote, von denen das Kinderbischofsfest am Übergang vom Spätmittelalter zur Reformationszeit betroffen war (durch das Basler Konzil 1435, durch den französischen König Karl VII. 1445 und durch den englischen König Heinrich VIII. 1541), als Regulierungs-, aber keineswegs Abschaffungsmassnahmen, und zieht damit dem Fest letztlich alle allfälligen Zähne. Aus einer künstlichen Systematik hinaus wiederholt das Buch sich oft, gibt sich zu viele Regieanweisungen und zieht zu viele Zwischenbilanzen, was die Lektüre umständlich und mühsam macht. Das letzte Wort zum Kinderbischofsfest scheint noch nicht gesprochen zu sein. Es ist möglicherweise ein zu schwieriges Thema für eine Dissertation, weil es sich zeitlich über das ganze Mittelalter und darüber hinaus erstreckt und geographisch den französischen, englischen und deutschen Raum umfasst.

Freiburg/Schweiz

Kathrin Utz Tremp

Philipp Lenz, *Reichsabtei und Klosterreform. Das Kloster St. Gallen unter dem Pfleger und Abt Ulrich Rösch 1457–1491*, St. Gallen (= Monasterium Sancti Galli 6), St. Gallen, Verlag am Klosterhof, 2014, 655 S.

Die vorliegende Monographie, die 2012 als Dissertation an der Universität Freiburg i. Ü. angenommen wurde, gliedert sich in drei Teile: In Teil 1 (30–119) werden zunächst die Visitationen, welchen sich das Kloster St. Gallen zwischen ca. 1417 und 1457 unterziehen musste, aus mehreren Perspektiven geschildert. Es schliesst ein Kapitel an, in welchem Ulrich Rösch als Person und in seiner Rolle im Konflikt um die Abtswürde vorgestellt wird. Dieser Konflikt endete mit der Absetzung des bisherigen Abts und der Erhebung Röschs auf den Thron des Fürstabts. Teil 2 (122–250) diskutiert sehr ausführlich die Verpflichtungen und Rechte der exemten Abtei gegenüber den verschiedenen weltlichen und geistlichen Mächten in ihrem Umfeld, bevor der Autor zur Beschreibung der Klostergebäude und deren Entwicklung übergeht. Im letzten und längsten Teil (252–503) werden zunächst das Amt des Abts, dann die einzelnen Ämter des Mönchskonvents mit den jeweiligen Rechten und Pflichten äusserst quellennah beschrieben. Es folgen Abhandlungen zu einzelnen kirchlichen Gebäuden sowie der Klosterbibliothek.

Nach den Worten des Autors ist der «Gegenstand dieser Studie [...] das Kloster St. Gallen unter dem Pfleger und Abt Ulrich Rösch» (15). Er stellt damit dem Leser eine äusserst facettenreiche Studie in Aussicht, lässt aber gleichzeitig eine klar formulierte Fragestellung vermissen. Lenz nimmt sich viel vor, wenn er «in einer ganzheitlichen und interdisziplinären Perspektive auf den Untersuchungsgegenstand, welche die rechtlichen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen, religiösen und kulturellen Aspekte des Klosters einschliesst» (16), eingehen will. Dieses Vor-

haben zwingt ihn, häufig den Ansatz und die Perspektive zu wechseln; der Leser erhält dadurch gelegentlich den Eindruck, eher eine Sammlung von Artikeln als eine in sich geschlossene Studie in Händen zu halten.

Der Autor hat sich fundiert mit der Materie auseinandergesetzt und hat effektiv die «in der Literatur vorherrschend[e] Trennung zwischen der weltlichen und der geistlichen Sphäre» (17) überwunden. Aus der beeindruckenden Fülle von Erkenntnissen, welche im Schlusskapitel (504–507) prägnant zusammengefasst werden, sind zwei Punkte hervorzuheben: Zum einen betrachtet Lenz das Kloster St. Gallen nicht als eine Insel, sondern bezieht dessen Umfeld in seine Studien mit ein. So kommt er zum einzig richtigen Schluss, dass trotz «einigen schweren, einschneidenden, mitunter bewaffneten Auseinandersetzungen die Zusammenarbeit und das friedliche Zusammenleben zwischen den Nachbarn» (506), d.h. zwischen Kloster und Stadt St. Gallen, vorherrschend war. Wirtschaftlich wie auch baulich (216–217, auch Karte, 197) waren die beiden Parteien während Jahrhunderten nicht strikt zu trennen. Zum anderen bringt Lenz endlich Klarheit in der Frage, ob Abt Rösch in den 1480er-Jahren eine neue Klosteranlage in Rorschach plante (233–248), welche bekanntlich 1489 von Stadt-St. Gallen, Appenzellern und Rheintalern zerstört wurde (233). Bisher wurde spekuliert, das Kloster wolle expandieren und Marienberg in Rorschach solle zum zweiten Standort werden (250), oder der Abt wolle sein Kloster vollständig verlegen (243). Diesen Hypothesen hat Lenz nun ein Ende bereitet, indem er den Neubau in Rorschach eindeutig als Propstei identifiziert (247–248). Das stichhaltigste Argument ist wohl das Fehlen – bereits in der Planungsphase (234–237) – einer Kirche mit Chor, welche immerhin das «Herzstück eines jeden Benediktinerklosters» (243) war. «Die Klosteranlage bzw. die »Propstei« in Rorschach [hätte] vornehmlich wirtschaftliche, admi-

nistrative, politische und allenfalls militärische Funktionen erfüllen» (247) sollen.

Bisher unbekannte Quellen, welche Lenz für seine Studie beizieht, hat er ediert. Diese aufwändige Arbeit ist dem Autor hoch anzurechnen. Es ist allerdings unverständlich, warum er die Edition einer kurzen Quelle in den Lauftext einbindet (32), wenn er den Quelleneditionen doch einen Anhang (510–585) zugesteht. Seine Sachkenntnis hat den Autor leider nicht davor bewahrt, inhaltliche Fehler zu begehen. So behauptet er, es sei im Mittelalter ausschliesslich möglich gewesen, in der Kirche am eigenen Wohnort Stiftungen zu tätigen (143 Anm. 109), obwohl bekannt ist, dass dem nicht so war (vgl. Stefan Sonderegger, Zum eigenen und zum Nutzen anderer. Gedenkstiftungen in hoch- und spätmittelalterlichen St. Galler Urkunden, in: Peter Erhart/Jakob Kuratli (Hg.), *Bücher des Lebens – Lebendige Bücher*, St. Gallen, Stiftsarchiv, 2010, 226–233, v.a. 229–230). Er räumt «Bürgermeister und Rat [von St. Gallen] bei wichtigen Finanztransaktionen [des Dominikanerinnenklosters St. Katharinen St. Gallen ein] Aufsichtsrecht» (321) ein, lässt dabei aber ausser Acht, dass grundsätzlich weder Frauen noch Klöster rechtlich selbstständig handlungsfähig und deshalb gezwungen waren, sich in weltlichen Angelegenheiten von einem Vogt vertreten zu lassen (vgl. Hans-Joachim Schmidt, Vogt, Vogtei, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. VIII, Sp. 1811–1814, v.a. Sp. 1811).

Die Publikation weist leider einige methodische Mängel auf. Es ist zwar sinnvoll, den Ausführungen zu den Bauten im St. Galler Stiftsbezirk Karten beizustellen (195–197, 222), jedoch sind diese für ortsunkundige Leser unverständlich, da den Karten Windrose wie auch Massstab fehlen. Lenz' Kritik an der älteren Literatur ist gerechtfertigt, denn die «Quellenangaben sind summarisch und mit überholten Signaturen versehen, sodass die entsprechenden Dokumente manchmal kaum oder nicht aufgefunden werden können, wo-

durch ein wichtiges Kriterium der Wissenschaftlichkeit, nämlich die Nachvollziehbarkeit, entfällt» (19). Er begeht jedoch denselben Fehler, wenn er auf das «Rote Buch» (105) oder das Wappenbuch Röschs (271) hinweist, aber deren Signaturen nicht nennt. Das zweitgenannte ist gar digitalisiert und seit Dezember 2008 auf der Plattform www.e-codices.unifr.ch/de einsehbar. Das bereits beachtliche Quellen- und Literaturverzeichnis (599–631) wäre noch länger ausgefallen, wenn Lenz auch jene Titel aufgenommen hätte, auf welche er nur einmalig hinweist (Quellen z.B. 344; Literatur z.B. 127 Anm. 21). Zudem wäre der Platzanspruch der zahlreichen Anmerkungen zu verringern gewesen, indem der Autor auf Exkurse (z.B. 60–61 Anm. 128) und Urkundentranskriptionen (z.B. 171–172 Anm. 234–236, 238) verzichtet hätte. Eine durchgreifende Überarbeitung des Textes für die Drucklegung wäre sicherlich ein Gewinn gewesen.

Trotz den erwähnten methodischen und inhaltlichen Unzulänglichkeiten ist Lenz' Dissertation ein wichtiger Beitrag zur Forschung zum spätmittelalterlichen Benediktinerkloster St. Gallen.

St. Gallen

Claudia Sutter

Thomas A. Fudge, *The Trial of Jan Hus. Medieval Heresy and Criminal Procedure*, Oxford, University Press, 2013, 392 S.

Mit dem vorliegenden Buch will Thomas A. Fudge, Professor für mittelalterliche Geschichte an der Universität von New England in Australien, zeigen, dass der Prozess gegen Jan Hus, der 1410 in Prag begann und 1415 auf dem Konzil von Konstanz bekanntlich mit Hussens Hinrichtung endete, ein legaler Prozess war, selbstverständlich im Sinn der damaligen Zeit. Diese Meinung teilt er nach eigenen Angaben mit dem tschechischen Historiker Jiří Kejř, der leider praktisch nur in Tschechisch publiziert hat. Die Rezensentin teilt

Fudges (und Kejřs) Einschätzung, hat aber doch einige Bedenken hinsichtlich der Beweisführung. Zunächst gibt der Autor einen Überblick über die mittelalterlichen Häresien und dann über die Entwicklung des mittelalterlichen Inquisitionsprozesses, wobei noch zu fragen wäre, ob die Häresien unabhängig von der Inquisition existiert haben. Der Überblick über die mittelalterlichen Häresien fällt leider nicht sehr zufriedenstellend aus, denn Fudge unterscheidet hier zu wenig zwischen den einzelnen Häresien und auch zwischen Polemik und Realität (Untertitel: *Heresy as Intellectual Deviance, Heresy as Religious Formation and Reform, Heresy as Contumacy, Heresy as Challenge to Social Order, Heresy as Civil Disorder, Heresy as Madness, Heresy as Disease, Heresy as Perversion, Heresy as Diabolism*). Dies führt unter anderem dazu, dass die von Raoul Glaber im 11. Jahrhundert beschriebenen frühen Häresien erst sehr spät, nämlich unter «*Heresy as Madness*» beschrieben werden. Das Kapitel über die Entstehung des Inquisitionsprozesses, insbesondere des summarischen Prozesses, ist überzeugender, wenn auch nicht ganz überzeugend, denn auch hier wird letztlich die chronologische Ordnung nicht eingehalten. Dagegen hält sich Fudge bei der Schilderung von Hussens Prozess genau an die Fakten und gibt die Ereignisse manchmal fast von Tag zu Tag wieder (in den Kapiteln 4. *Beginnings of the Hus Trial from Prague to the Papal Curia*, und 7. *Legal Process at the Council of Constance*). Diese beiden Kapitel werden unterbrochen durch eine Interpretation des Appells, den Hus am 18. Oktober 1412 direkt an Christus richtete, und des «*Ordo procedendi*», einer Zusammenfassung des Prozesses, den Hus wahrscheinlich 1414 auf das Konzil von Konstanz mitgebracht hatte (5. *An Extraordinary Motion to an Appellate Court*, und 6. *The Ordo Procedendi as a Political Document*). Dabei handelt es sich um zwei Dokumente von grosser Wichtigkeit, die ihre Interpretation durchaus loh-

nen. Gerade im *Ordo procedendi* lässt sich letztlich bereits eine zeitgenössische Stimme fassen, die zu beweisen versuchte, dass der Prozess gegen Hus ein illegaler Prozess war. Die beiden Dokumente führen auch vor Augen, dass sowohl die Häresie Hussens als auch sein Prozess eine neue Dimension und Qualität hatten, der mit der Schilderung der mittelalterlichen Vorgeschichte von Häresie und Inquisitionsprozess allein letztlich nicht beizukommen ist. In diese Richtung weist vor allem der Appell an Christus, den Hus am 18. Oktober 1412 noch in Prag erliess und mit dem sich auch das Konzil von Konstanz sehr schwer tat. Hus hatte nicht damit rechnen können – oder müssen –, dass er seine doch sehr kirchenkritischen Meinungen vor einem Konzil und nicht vor der päpstlichen Kurie würde vertreten müssen. Das Konzil setzte sich zwar mit dem Dekret «*Haec sancta*» (vom 7. April 1415) in einer Notsituation über den Papst, konnte aber mit einem Appell an Christus – an dessen Rechtmässigkeit Hus bis zuletzt festhielt –, ebenso wenig anfangen wie der Papst; das Konzil musste in dieser Situation vielmehr sehr legalistisch und auf Ruhe und Ordnung bedacht handeln. Letztlich ging Hus von einem ganz anderen Kirchenbegriff (der Prädestinierten) aus als Papst und Konzil. Dieses letztere sah es als seine wichtigste Aufgabe an, das dreifache päpstliche Schisma zu beseitigen (lat. *causa unionis*), und konnte Hus auch schon deshalb seine Häresie nicht durchgehen lassen, auch wenn, auch von Seiten von König Sigismund, der Hus freies Geleit gewährt hatte, ungewöhnlich viel Energie daran gewendet wurde, um einen Widerruf zu erreichen, und dann, als sie unausweichlich wurde, die Verurteilung Hussens – und auch der Bruch des freien Geleits – zu rechtfertigen versuchte – auch dies ein *Novum* in der Geschichte der Häresieverfolgungen, das Fudge vielleicht unterschätzt hat. Auch wenn er darauf nicht mehr eingeht: der Hussitismus, d.h. die Häresie von Hussens Anhänger, war

die einzige mittelalterliche Häresie, die sich mit dem Namen einer Nation, nämlich derjenigen Böhmens, verband und die sich nicht damit begnügte, ihre überzeugten Anhänger defensiv abschlagen zu lassen, sondern offensiv aus ihrem Territorium ausbrach und ihren Glauben mit den Waffen zumindest im Deutschen Reich zu verbreiten versuchte. Alles in allem handelt es sich um ein durchaus lesenswertes Buch, auch – oder gerade weil – es zum Widerspruch herausfordert.

Freiburg/Schweiz Kathrin Utz Tremp

Ursula Giessmann, *Der letzte Gegenpapst: Felix V. Studien zu Herrschaftspraxis und Legitimationsstrategien (1434–1451)* (= Papsttum im mittelalterlichen Europa 3), Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 2014, 410 S.

Das vorliegende Buch, das Anfang 2012 als Dissertation an der Humboldt-Universität in Berlin (Prof. Johannes Helmrath) angenommen wurde, ist dem letzten Gegenpapst der Kirchengeschichte gewidmet, nämlich Papst Felix V., vielleicht besser bekannt unter seinem weltlichen Namen, Herzog Amadeus VIII. von Savoyen. Dieser wurde 1439 vom Konzil von Basel (1431–1449), das vorgängig den «rechtmässigen» Papst Eugen IV. als Häretiker abgesetzt hatte, zum Papst gewählt und gekrönt. Damit tritt die Erforschung des Basler Konzils, das fast zwei Jahrzehnte gedauert hatte, in eine neue Phase: während bisher vor allem die ersten acht Jahre (1431–1439) erforscht wurden, sind es jetzt die restlichen zehn Jahre, und es ist sehr zu wünschen, dass das Buch eine ähnliche Vorreiterrolle spielen wird wie vor Jahren die Dissertation des Doktorvaters Johannes Helmrath, *Das Basler Konzil 1431–1449*. Forschungsstand und Probleme, Köln/Wien, Böhlau, 1987. Dabei steht der Dissertation der Schülerin allerdings der legitimationsstrategische Ansatz etwas

im Weg, denn es wird manchmal etwas zu sehr theoretisiert und zu wenig nahe an den Quellen gearbeitet. Der legitimationsstrategische Ansatz ist vor allem auch deshalb fragwürdig, weil es sich bei den geschilderten Ereignissen doch eher um ausserordentliche handelt, bei denen man umsonst nach Parallelen sucht – auch wenn die Akteure selber, die Basler Konzilsväter, sich um Normalität oder eben Legitimität bemühten. Es handelte sich nicht nur um ein Papst-, sondern auch um ein Konzilsschisma, denn der am 31. Juli 1437 vor das Konzil zitierte Papst Eugen IV. hatte seinerseits auf Anfang 1438 ein Unionskonzil mit den Griechen in Ferrara eröffnet und war darauf am 25. Juni 1439 vom Basler Konzil als häretischer Papst abgesetzt worden. Etwas mühsam ist auch, dass die Autorin sich recht oft wiederholt.

Zunächst befasst sich die Verfasserin mit dem Rückzug des savoyischen Herzogs Amadeus VIII. nach Ripaille, der bereits fünf Jahre vor seiner Wahl zum Papst stattfand. Hier erreichte ihn Ende 1439 die Nachricht von der Wahl zum Papst, die am 5. November 1439 in Basel stattgefunden hatte. Für diese Wahl griff man auf die Wahl Papst Martins V. zurück, die am 11. November 1417 durch das Konzil von Konstanz (1414–1418) vorgenommen worden war; obwohl das Basler Konzil von einer Superiorität des Konzils über den Papst ausging, konnte man sich in Basel doch nicht vorstellen, keinen Papst zu wählen. Entsprechend tat man denn auch alles, um eine legitime Papstwahl zustande zu bringen, auch wenn die Zeit drängte. Für das ganze Prozedere verfügen wir über die Berichte von Enea Silvio Piccolomini, dem späteren Papst Pius II. (1458–1464), und Johannes von Segovia, dem Chronisten des Basler Konzils. Für beide stand von Anfang an fest, dass die Wahl auf den savoyischen Herzog fallen musste, den man für einen starken und vor allem auch vermögenden «Steuermann» hielt, der dank seines pässeüber spannenden Fürstentums einen Fuss in

Frankreich und einen in Savoyen hatte. Dagegen trifft wohl nicht zu, dass Amadeus bereits seit längerer Zeit die Absicht hegte, Papst zu werden, wie es ihm von Eugen IV. und später auch von dem inzwischen selber Papst gewordenen Piccolomini zum Vorwurf gemacht wurde.

Bei der Krönung und dann auch beim Aufbau einer Kurie in Basel wurde streng auf die Nachahmung des römischen Vorbilds geachtet. Nichtsdestoweniger kam auch die fürstlich-savoyische Komponente zum Tragen und glich Felix V. manchmal mehr einem weltlichen als einem geistlichen Fürsten; dagegen verschwand das konziliare Moment fast völlig, weil gerade die konziliaren Quellen die Einhaltung des kurialen Zeremoniells betonen. Die päpstliche Repräsentation war dominanter als die konziliare, und die Sessionen und Dekrete des Konzils nahmen ab. Dagegen wurden Kardinäle kreiert und wurde eine Kurie aufgebaut, die wahrscheinlich noch schwerfälliger war als die römische. Um sie einigermaßen rentabel zu machen, musste das Basiliense nicht wenige seiner Reformdekrete preisgeben. Auf beiden Seiten wurde die grösste Aufmerksamkeit auf die Obödienzen gelegt und insbesondere König Friedrich III. umworben, der sich neutral verhielt und zur Lösung der Krise ein drittes Konzil vorschlug.

Nach einem ergebnislosen Zusammentreffen mit Friedrich III. verliess Felix V. im November 1442 Basel und zog sich in den Genferseeraum zurück. Es gelang ihm auch nicht, seine Tochter Margarete mit Friedrich III. zu verheiraten, noch seine minderjährige Enkelin Charlotte mit dem ältesten Sohn des Kurfürsten von Sachsen, dessen Mitgiftforderungen das savoyische Haus nicht erfüllen konnte. Hingegen konnte Margarethe 1445 mit dem Kurfürsten Ludwig von der Pfalz verheiratet werden; auch hier reichten die Mittel des savoyischen Hauses für die Mitgift nicht aus, doch konnten das savoyische Tafelsilber und die päpstliche Tiara in Basel hinterlegt werden. Savoyen wurde immer

mehr zum Patrimonium Petri, auf das der «Gegenpapst» sich ebenso stützte wie der «rechtmässige» Papst auf den Kirchenstaat in Italien. Einen sprechenden Ausdruck findet diese Tatsache im «Wunderbaren Fischzug», den der Basler Maler Konrad Witz im Jahr 1444 im Auftrag des Genfer Bischofs François von Metz (1426–1444) für den Hauptaltar der Kathedrale von Genf schuf, ein Tafelbild, das die Rettung des Papsttums symbolisch in savoyisches Gebiet verlegt. Hier hätte die Autorin vielleicht auf das 1439 auf Amadeus VIII. angewandte Bild vom Steuermann zurückkommen können.

Bereits Ende 1445 verhandelte der Sohn des Papstes, Herzog Ludwig von Savoyen, mit dem französischen König Karl VII. über eine Abdankung seines Vaters. Am 23. Februar 1447 starb Papst Eugen IV. und wurde am 19. März durch Nikolaus V. ersetzt. Am 1. April 1447 erteilten die restlichen Konzilsväter «ihrem» Papst Vollmacht zum Verhandeln. Ende 1447 verhandelten französische und savoyische Delegationen in Lyon und Genf mit dem Konzilspräsidenten Louis Aleman und Johannes von Segovia. Im Sommer 1448 kündigte die Stadt Basel dem Konzil das freie Geleit, so dass dieses in savoyisches Gebiet, nach Lausanne übersiedeln musste. Am 7. April 1449 dankte Felix V. ab und wurde mit einer Kardinalswürde und dem Bistum Genf abgefunden. Mit gewissen Einschränkungen durfte er weiterhin den päpstlichen Habitus tragen. Er starb am 7. Januar 1451 und wurde, anders als in seinem Testament von 1439 angeordnet, nicht in der fürstlichen Grablege in Hautecombe begraben, sondern in Ripaille. (Das Testament sah vor, dass der Leichnam in Hautecombe und das Herz in Ripaille begraben werden sollte; der verwendete Begriff «Doppelbe-gräbnis» ist missverständlich.) Als Folge von Felix' Papsttum und seiner Abdankung entstand in Savoyen ein eigentliches Staatskirchentum: hier konnte keine kirchliche Pfründe mehr besetzt werden, ohne

dass der Herzog sein Einverständnis gegeben hätte. Der Bischofsstuhl von Genf blieb bis zur Reformation in der Hand der fürstlichen Familie, und es ist nicht auszuschliessen, dass die Reformation in Genf deshalb so radikal (calvinistisch) ausfiel.

Kleine Schönheitsfehler: S. 77 Anm. 276 wird Rosenblieh, *Témoigner contre le pape*, zitiert, das im Literaturverzeichnis fehlt. Es findet sich in Heribert Müller (Hg.), *Das Ende des konziliaren Zeitalters (1440–1450)*. Versuch einer Bilanz, München 2012 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 86), 59–81, das allerdings im Literaturverzeichnis unter Heribert Müller auch fehlt, aber anderswo im Literaturverzeichnis ebenfalls zitiert wird, siehe Ursula Lehmann (der Mädchennamen der Autorin), *Von Schätzen und Landschaften: Savoyische Verhältnisse unter Amadeus VIII. – Felix V.*, in: Müller (Hg.), *Ende des konziliaren Zeitalters*, S. 83–101. S. 135: Romont, und nicht Romond.

Freiburg/Schweiz Kathrin Utz Tremp

Tamar Herzig, *Christ Transformed Into A Virgin Woman. Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris, And The Defense Of The Faith. With the text of <Stigmifere virginis Lucie de Narnia aliarumque spiritualium personarum feminei sexus facta admiracione digna>* (= *Temi e Testi, Scritture nel Chiostro* 114), Rom, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, 330 S.

Der israelischen Mediävistin Tamar Herzig ist mit diesem Buch ein Coup gelungen, und das gleich in mehrfacher Hinsicht. Zur Erklärung: In ihrer Studie behandelt die Autorin drei Hauptthemen, denen ebenso viele Teile zugedacht sind. Dabei stört es nicht, dass diese Einteilung in erster Linie «optischer» Natur ist, da die drei Aspekte vielfach miteinander verzahnt sind. Thema Nummer eins: Heinrich Institoris, auch als Heinrich Kramer bekannt, und das vor allem als Autor des berühmt-berüchtigten

Hexenhammers. Der um 1430 im elsässischen Schlettstadt geborene Dominikaner liess im September 1501 im mährischen Olmütz die Flugschrift *Stigmifere virginis Lucie de Narnia aliarumque spiritualium personarum feminei sexus facta admiracione digna* drucken, gedacht als Preisung der im Titel hervorgehobenen Lucia Brocadelli von Narni († 1544) sowie von Stefana Quinzani († 1530) und Colomba von Rieti († 1501). Alle drei norditalienischen Dominikanerterziarinnen waren sogenannte «lebende Heilige», d. h. heilsmässig lebende Frauen, denen mystische Erlebnisse zuteil wurden. Im Mittelpunkt der Flugschrift steht eindeutig Lucia Brocadelli, die während ihrer visionären Trance-Zuständen die Wundmale Christi empfing, was von mehreren hochgestellten Personen bestätigt wurde – allen voran von Lucias Gastgeber Ercole I. von Este, Herzog von Ferrara –, deren Zeugnisse Eingang in die Flugschrift gefunden haben. Die Stigmatisation Lucia Brocadellis erklärt den im ersten Moment verstörend klingenden Titel von Tamar Herzigs Studie, der darauf anspielt, dass die stigmatisierte Lucia gewissen Zeitgenossen wie ein sich in eine Jungfrau verwandelnder Christus erschien. Der Empfang der Wundmale durch Lucia ist im Zusammenhang mit der Konkurrenz zwischen den Dominikanern und den Franziskanern zu sehen, deren Ordengründer, Franz von Assisi, der erste stigmatisierte Heilige war. Auf dominikanischer Seite ging es darum, die umstrittene, da unsichtbare bzw. nur von der Betroffenen selbst erkennbare Stigmatisation der heiligen Katharina von Siena († 1380) offiziell anerkennen zu lassen, wobei der Empfang der Stigmata durch Lucia Brocadelli als eine Art rückwirkender Nachweis für die Stigmatisation Katharinas dienen sollte. Entsprechend kritisch war denn auch die Reaktion der Franziskaner gegenüber einer Lucia Brocadelli, währenddem sich der Dominikaner Institoris darum bemühte, ihren Ruf zu propagieren.

Die aus mehreren Komponenten bestehende Flugschrift *Stigmifere* steht im Zentrum des zweiten Teils des Buches, in dem sie – Schicht für Schicht – analysiert wird. Nach der Untersuchung der bereits erwähnten Bestätigungsschreiben wendet sich die Verfasserin dem anonym publizierten *Carmen theocasticon de Lucia Narniensis*... zu, einem in die Flugschrift inserierten hunderteinundfünfzig daktylische Hexameter zählenden Gedicht, dem ihr Hauptaugenmerk gilt. Das *Carmen theocasticon* enthält die erste gedruckte Beschreibung von Lucia Brocadellis Stigmatisation. Tamar Herzig vermutet den anonymen Verfasser im höfischen Umkreis Herzog Ercoles I. von Este. Dieser Verfasser musste über eine umfassende humanistische Bildung verfügt haben, die sich im Text niederschlug und die von der Historikerin kenntnisreich aufgearbeitet wird. Überhaupt ist die Tiefenschärfe und der Detaillierungsgrad von Tamar Herzigs Analysen beeindruckend – mit der einzigen (vom Rezensenten zu erkennenden) Ausnahme eines kurzen Seitenblicks auf den Berner Jetzerhandel (1507–1509), bei dem die bestehende Literatur nicht ausgeschöpft worden ist. Von diesem Nebenaspekt abgesehen, zeugt Herzigs Arbeit davon, dass sich die Autorin seit längerem mit der Materie befasst hat. Entsprechend lässt sich der vorliegende Band gewissermaßen als «logische» Fortsetzung des aus ihrer Dissertation hervorgegangenen Buches *Savonarola's Women. Visions and Reform in Renaissance Italy* (2008) lesen (vgl. unsere Besprechung in SZRKG 103 [2009], 318–319). Im dritten Teil von *Christ Transformed Into A Virgin Woman* wird die Flugschrift *Stigmifere* schliesslich ediert und nach den Regeln der Kunst im Sachapparat historisch kommentiert.

Es versteht sich von selbst, dass im Rahmen der vorliegenden Besprechung nicht alle Aspekte in Tamar Herzigs überaus inhaltsreichen Studie angeführt werden können. Wir beschränken uns deshalb auf den Herausgeber der Flugschrift, Heinrich

Institoris, der sich in dem von ihm vorbereiteten Text übrigens nie direkt, d. h. namentlich, zu erkennen gibt, sondern bloss indirekt, über einen auf der letzten Seite der Flugschrift mitgedruckten Holzschnitt. Dieser enthält nebst dem Wappen Papst Alexanders VI. auch dasjenige des päpstlichen Gesandten in Mähren, eben Institoris (Abb. 1, 282). Die meisten Untersuchungen zu Institoris beschäftigen sich mit dessen Leben und Wirken bis zum Erscheinen des Hexenhammers (Erstdruck wohl Ende 1486). Über den späteren Werdegang des Hexenhammer-Autors ist ungleich weniger bekannt, so dass Tamar Herzigs Arbeit hier ein wichtiges Forschungsfeld öffnet. In ihrem Buch zeichnet sie Institoris' ganzen Lebensweg, soweit z. Z. bekannt, nach und ruft in Erinnerung, dass der *Malleus Maleficarum* eben nur ein (wenn auch das bekannteste) Werk des Schlettstädter Dominikaners war.

Seinen letzten Lebensabschnitt verbrachte Letzterer in Mähren, wo er gegen die Böhmisches Brüder vorging und wo er um 1505 auch verstarb. Zuvor aber hatte er, der sich im Laufe seines Lebens des öfteren in Rom aufhielt, auf der Rückreise aus der Ewigen Stadt in Ferrara Halt gemacht, wo es am 2. März 1500 zu einer persönlichen Begegnung mit Lucia Brocadelli kam. Der Dominikaner war tief beeindruckt, zumal er – wie er 1501 notierte – Brocadellis Stigmata mit eigenen Augen sah und sie nach eigenem Bekunden auch küsste. Wie verhält sich nun aber Institoris' Einsatz für die «lebenden Heiligen» mit der Misogynie, die dem Verfasser des Hexenhammers nachgesagt wird? Letztlich handelt es sich wohl um zwei Seiten derselben Medaille, wie Tamar Herzig festhält: «In his *Malleus* [...], Institoris already affirmed that women are more prone to the influence of disembodied spirits than are men. However, he noted that not all the impressions that women received or retained had a diabolic origin, and that women who used their greater impressionability for commendable purposes could

become very good. This is the very assumption that underlies Institoris' eulogy of women's spirituality [...]. As members of the female sex – deprived as they are of the capability to critically evaluate the images that influence their minds – women can reach a perfect degree of *imitatio Christi*» (128).

Mit *Christ Transformed Into A Virgin Woman* legt Tamar Herzig ein höchst anregendes Buch vor, das eine komplexe historische Gemengelage analysiert, in der nebst den bereits gestreiften Motiven noch zahlreiche weitere angesprochen werden könnten. In diesem Dickicht dient die vorliegende Studie als übersichtlicher, informativer und gut lesbarer Führer.

Solothurn

Georg Modestin

«Eure Namen sind im Buch des Lebens geschrieben». *Antike und mittelalterliche Quellen als Grundlage moderner prosopographischer Forschung*, hg. von **Rainer Berndt** (= *Erudiri sapientia* 11), Münster, Aschendorff Verlag, 2014, 528 S.

Im Lukas-Evangelium (Kapitel 10, Vers 20) richtet Jesus im Anschluss an die Rückkehr der 72 ausgesandten Jünger das berühmte Wort: «Freuet euch, dass eure Namen im Buch des Lebens geschrieben sind». Von Origenes (3. Jhdt.) bis zu Thomas von Aquin (13. Jhdt.) wird diese Stelle immer wieder zitiert.

Grundlage dieser Publikation war eine Tagung, die vom 23.–25. März 2011 im «Erbacher Hof» in Mainz durchgeführt wurde. Sie stand unter dem Titel: «Freuet euch, dass eure Namen im Buch des Lebens geschrieben sind.» Dr. José Luis Narvaja SJ, Professor für Patrologie an den Facultades San Miguel bei Buenos Aires und Gastprofessor an der Jesuitenhochschule in Frankfurt am Main, hat das Programm entworfen und das Treffen eingeleitet. Narvaja führte in seiner Begrüssung aus: «Es ist das Ziel jedes Gläubigen, dass

sein Name vom Herrn ins Buch des Lebens geschrieben werde. Um dessen würdig zu sein, soll der Mensch sein ganzes Leben gottgefällig führen. Über das «Buch des Lebens» hinaus, in das die Namen der Gerechten geschrieben werden, kennen wir aus der Spätantike und dem Mittelalter noch andere Bücher, in die Namen – die aus irgendeinem Grunde ausgezeichnet waren – eingetragen wurden, wie beispielsweise Martyrologien, Kalendare und Nekrologe.»

Im Mittelpunkt der Tagung stand die Frage, inwieweit Formen antiker und mittelalterlicher Personengeschichtsschreibung für prosopographische Ansätze nutzbar gemacht werden können. Unter Prosopographie versteht man die Personengeschichtsforschung nach historischen, soziologischen, wirtschaftlichen und kulturellen Aspekten und Zielsetzungen. Drei Aspekte standen zur Diskussion: 1.) die Namen, 2.) die Bücher, in die diese Namen eingetragen werden, 3.) die Schreiber, die diese Namen in die Bücher eintragen. Die drei «Religionen des Buches» – Judentum, Christentum und Islam – haben die Schriftlichkeit dazu benutzt, die Namen ihrer Gläubigen vor dem Vergessen zu bewahren.

Zwanzig Forscherinnen und Forscher haben sich an der Tagung mit diesen Fragen beschäftigt. Wir greifen einige Aspekte heraus: Gesine Klintworth beschäftigt sich in ihrem Beitrag mit der Identifizierung von Äbten auf dem Vierten Kreuzzug und versucht, durch genaue Nachforschung Verwechslungen von geistlichen Personen zu klären. Solche Verwechslungen sind in der Zeit der Erstellung dieser Kreuzfahrerberichte durch ungenaue Angaben zu den einzelnen Persönlichkeiten entstanden. So ist z.B. der Abt Martin von Saint-Magloire/Paris eindeutig ein Phantom-Abt, den es in diesem Kloster nie gegeben hat. Hanns Peter Neuheuser beschäftigt sich mit der im Mittelmeerraum ausgeprägten Erzähltradition, das Wirken Gottes in der Heilsgeschichte und an seinem Volk mit den Namen von Personen und Amtsträgern zu verknüpfen. Diese

Vorgehensweise führte alsbald zur Kulturtechnik der Verschriftlichung. Wichtigstes Beispiel ist die Liste der Bischöfe von Rom. Sie versucht, die Sukzession im Petrusamt nachzuweisen. Bereits die älteste bekannte, bis Eleutherius reichende Papstliste des Irenäus von Lyon zeigt diese theologische Intention durch die Kommentierung an: «Hac ordinatione et successione ea quae est ab apostolis in ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos» (Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, III, 3 3, S. 34).

Im Hohen Mittelalter war Hugo von Saint-Victor als einer der wegweisenden Autoren mit Literaturgattungen und Textsorten beschäftigt. Sein bahnbrechendes Werk war sein *Didascalion*. Während im *Didascalion* nur die Papstnamen Leo und Gelasius erwähnt sind, kommt Hugo im *Libellus de formatione arche* auch auf die Petrusnachfolger zu sprechen: «Deinde post Petrum sequitur Clemens, Anacletus, Evaristus, Alexander etc». Hugo von Saint-Victor kennt die Tradition einer Rückführung der Messfeier und der Mess Texte in apostolische Zeit und erwähnt die päpstliche Intervention als kreative, in jedem Falle legitime Fortsetzung dieser Überlieferung.

Robert Gramsch schildert in seinem Beitrag die prosopographische Auswertung der päpstlichen Individualbiographien. Diese Auswertung kann am ehesten aus dem *Repertorium Germanicum* entnommen werden, das seit 1892 an der Historischen Station, dem späteren Königlich-Preussischen und heutigen Deutschen Historischen Institut in Rom entsteht. Unter dem *Repertorium Germanicum* versteht man das «Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des deutschen Reiches; seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas 1378 bis zur Reformation». Das Werk ist noch immer nicht vollendet. Berühmte Mediävisten haben Jahrzehnte daran gearbeitet. Grundlage dieses kolos-

salen Editionswerkes ist die vatikanische Überlieferung, insbesondere deren Briefeingangs- und -ausgangsregister, die abschriftlich einen repräsentativen Ausschnitt aus dem gesamten kurialen Briefverkehr enthalten. Die älteren Register, beginnend ab 1198 (Pontifikat Innozenz III.) bis 1378 sind in der Edition der *Ecole de Rome* ediert worden, daran anschließend setzt das *Repertorium Germanicum* ein, welches lediglich deutsche Briefe erfasst und mittlerweile bis 1471 reicht. Studienbiographien lassen sich für deutsche Kleriker des 15. Jhdt. aufgrund der fast geschlossen erhalten gebliebenen Matrikelüberlieferung deutscher Universitäten recht gut ermitteln. Auch das *Repertorium Germanicum* kann wichtige Hinweise geben, etwa Studienorte und Promotionen in Italien. Vor allem aber lässt das *Repertorium Germanicum* erkennen, zu welchem Zweck man studierte, nämlich um die Berufs- und Pfründenkarriere voranzutreiben. Graduierungen verschafften Vorteile beim Pfründenerwerb. Und um Pfründen drehte sich in der kurialen Registerüberlieferung fast alles. Erst die Existenz des *Repertorium Germanicum* hat es der modernen Forschung ermöglicht, den gewaltigen Umfang sowie die Mechanismen des spätmittelalterlichen «Pfründenmarks» zu erfassen. Geistliche Würden waren oft Handelsgut.

Brigide Schwarz untersucht die Schreiber-Kollegien an der päpstlichen Kurie. Die Papstbriefe (=Antworten auf ein entsprechendes Gesuch aus irgendeiner Diözese) wurden nach strengen Regeln erstellt. Der Aufbau einer Urkunde musste nach genauen Vorschriften erfolgen, auch die Datierung am Ende und die Formulierungen folgten ebenfalls strengen Vorschriften. Die päpstlichen Sekretäre fertigten die Entwürfe für die Briefe an (sog. Minuten, stichwortartige Notizen), die Schreiber waren für die genauen Ausfertigungen zuständig. Seit Innozenz III. (1198–1215) entwickelte sich eine einzigartige Organisation der Schreiber. Sie

schufen eine Korporation, die die Dienstgeschäfte in eigene Regie nahm.

Diese ausgewählten Hinweise auf das reichhaltige Werk versuchen Anregungen zur Prosopographie zu erhellen und Zugang zu diesem Teilbereich der Mediävistik zu verschaffen.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Joseph Leisibach, *Les antiphonaires de St-Nicolas à Fribourg / Die Antiphonare von St. Nikolaus in Freiburg*, hg. vom Kapitel St. Nikolaus Freiburg und vom Staatsarchiv Freiburg 2014, 104 S., zahlr. farbige Abb.

Das heutige Domkapitel St. Nikolaus in Freiburg besitzt einen Schatz von acht grossformatigen, prächtig ausgestatteten Antiphonaren (Chorgesangbüchern) aus dem frühen 16. Jahrhundert. Die heute als Depositum im Staatsarchiv Freiburg sicher aufbewahrten Handschriften bleiben der Öffentlichkeit normalerweise verborgen. Im Zusammenhang mit dem 500-Jahr-Jubiläum der Errichtung des Kollegiatstifts im Jahr 1512 wurden die Kostbarkeiten auf Initiative des Dompropsts Claude Ducarroz während mehrerer Tage um das Patronatsfest St. Nikolaus (6. Dezember) 2012 und in den gleichen Tagen 2014 im Chor der Kathedrale ausgestellt. Die Präsentation war für das Freiburger Publikum eine Entdeckung und fand in den Medien Beachtung.

Als bleibender Ertrag dieses Anlasses erschien ein gelungenes Buch, das die Antiphonare in Bild und Text vorstellt. Der Text stammt aus der Feder des Freiburger Liturgiewissenschaftlers und Historikers Joseph Leisibach. Im ersten Teil führt er in das Stundengebet und in die Funktion der Chorbücher ein, untersucht ihre Entstehungsgeschichte, gibt eine materielle Beschreibung der acht Handschriften mit ihren zusammen 1600 Blättern (3200 Seiten), stellt den Buchschmuck

mit den Initialen, Bordüren usw. vor und gibt einen Überblick über den Verlauf des liturgischen Jahres. Die Antiphonare enthalten die gesungenen Antiphonen (Rahmenverse für die Psalmenrezitation) des Stundengebets, geordnet nach dem Kirchenjahr, sowie die Responsorien, die Wechselgesänge nach den Lesungen des Nachtoffiziums, selbstverständlich alles in Latein, der liturgischen Sprache der Kirche bis in die jüngste Vergangenheit. Sie sind in gleicher Weise wichtige Überlieferungsträger der Liturgie- wie der Musikgeschichte.

Die Entstehung der Freiburger Antiphonare kann zwischen 1509 und 1511 datiert werden. Sie steht im Zusammenhang mit dem Bemühen, die Stadtkirche St. Nikolaus zum Kollegiatstift zu erheben. Dabei befand sich Freiburg in einem friedlichen Wettstreit mit der Nachbarstadt Bern. Hier war am Vinzenzenmünster 1484 ein Kollegiatstift errichtet worden. In den folgenden Jahren schuf man für den feierlichen Gottesdienst im Berner Münster neue, prachtvolle Antiphonare (deren Teile befinden sich heute in Estavayer-le-Lac und Vevey, da man für sie nach der Reformation keine Verwendung mehr hatte und sie veräusserte). Freiburg war als Textilstadt wohlhabend geworden und nach den Burgunderkriegen 1481 in die Eidgenossenschaft aufgenommen worden. Man eiferte der Schwesterstadt an der Aare nach. Dazu gehörte eine reich ausgestattete Stadtkirche mit zahlreichem Klerus und feierlichem Gottesdienst mit Gesang und Musik. Bereits in den 1460er Jahren war in St. Nikolaus als Rahmen dafür das prächtige spätgotische Chorgestühl geschaffen worden.

Die Antiphonare dienten der Schola und dem Kantor. Die Sängergruppe war um ein Lesepult mit dem aufgeschlagenen, von Kerzen beleuchteten Buch aufgestellt, das daher ein grosses Format aufweisen musste und im Falle der Freiburger Chorbücher zu monumentaler Grösse aufschwoll. Da das Temporale (Jahreszyklus

der Herrenfeste und Sonntage) und das Sanctorale (Zyklus der Heiligenfeste im Kirchenjahr) auf je einen Winter- und einen Sommerteil aufgeteilt wurden und für beide Seiten des Chorgestühls ein Exemplar vorhanden sein musste, brauchte es acht Bücher. Schmutzspuren und Randbemerkungen aus dem 16. und 17. Jahrhundert bezeugen, dass das Antiphonar lange Zeit in Gebrauch war.

Einen Eindruck von Aufwand für die Herstellung der acht Chorbücher vermittelt der Umstand, dass allein für das Pergament die Tierhäute von 800 ausgewachsenen, mehrjährigen Schafen benötigt wurden. Nach der Herstellung des Beschreibstoffes durch den Pergamenter waren zwei Kalligraphen, deren Hände Leisibach unterscheiden kann, mit der Schreibe- und Beschreibarbeit beschäftigt. Den Buchschmuck schufen ebenfalls zwei Künstler, ein Hauptbuchmaler und sein Gehilfe. Jener kann mit dem Freiburger Augustinereremiten Jakob Frank identifiziert werden; der aus Zofingen stammende Frank schuf zwei Jahrzehnte später auch ein Graduale für sein Kloster, wovon ein Teil erhalten geblieben ist. Die an verschiedenen Stellen in Initialen eingefügte Jahreszahl 1517 lässt darauf schließen, dass die Arbeit der Künstler an den Antiphonarien von St. Nikolaus in diesem Jahr abgeschlossen wurde. Die massiven Einbände schliesslich wurden im Verlauf des 16. Jahrhunderts in der Werkstatt des Freiburger Franziskanerklosters gefertigt.

32 Bildinitialen enthalten die figürlichen Illustrationen zum entsprechenden Festtag. Dazu kommen zahlreiche einfacher gestaltete Zierinitialen, Lombarden (rote und blaue Anfangsbuchstaben) und Cadellen (schwarze Anfangsbuchstaben). Die grösste Attraktion der Antiphonare bilden jedoch die 56 Bordüren (Randdekorationen) mit ihren verschiedensten miniaturisierten Blumen- und Tierdarstellungen. Darunter fallen besonders 29 Darstellungen mit einem Hasen auf, der häufig ein Musikinstrument spielt: verschiedene Blas-

instrumente, eine Laute oder eine Orgel. Über die Bedeutung dieser Drollerien kann gerätselt werden. Sollte der Hase als Antagonist zum Bären, dem Berner Wappentier, das im Antiphonar auch erscheint, Freiburg verkörpern, wie der Autor vermutet?

Der zweite Teil der Publikation unternimmt einen Gang durch das Kirchenjahr, Temporale und Sanctorale gemischt, wobei die gleichen Themen in den parallelen Chorbüchern einander gegenübergestellt werden. Der Begleittext führt in das jeweilige Fest ein und interpretiert die bildlichen Darstellungen in den Handschriften. Dieses Vorgehen entfaltet vor dem Betrachter den ganzen Reichtum der Miniaturen zu den Kirchenfesten und erlaubt interessante Vergleiche. Hier wie im ersten Teil gelingt es dem Verfasser, den Gegenstand präzise, fachlich kompetent und doch auch für Laien leicht verständlich darzustellen. Damit erschliesst sich dem Leser eine geistliche Welt, die gar nicht so fremd ist, wie sie auf den ersten Blick anmutet. Die Texte sind durchgehend zweisprachig, wie es sich für die auch in der damaligen Zeit zweisprachige Stadt an der Saane gehört. Die durchwegs farbigen Abbildungen sind von vorzüglicher Qualität. Das schöne Buch ist mit Sorgfalt gestaltet, seinem hohen Gegenstand durchaus angemessen. Schon wenige Wochen nach seinem Erscheinen war es bereits vergriffen.

Freiburg i. Ü./St. Gallen

Ernst Tresp

Ulrich van der Heyden/Andreas Feldtkeller, *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen: transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert*, Stuttgart, Franz Steiner Verl., 2012, 456 S.

Der vorliegende Tagungsband geht auf eine titelidentische wissenschaftliche Tagung vom September 2010 zurück. Leider gehört er zu denjenigen Tagungsbänden, die ohne weitere Überarbeitung und Kommentierung die Tagungsbeiträge einfach abdrucken. Die Herausgeber haben sich leider auch nicht der Mühe unterzogen, eine umfangreiche Einleitung samt Bestimmung der leitenden Begriffe und Forschungsgeschichte voranzustellen. Das einleitende Vorwort umfasst gerade einmal vier Seiten. Das ist insbesondere deswegen ärgerlich, weil aus der Abfolge und den Themen der nachfolgenden Beiträge selbst keine irgendwie geartete Gemeinsamkeit hervorgeht. Die Beiträge werden schlicht in der alphabetischen Ordnung ihrer Autoren abgedruckt. Hinzu kommt die Heterogenität des Gegenstandes. Der Band behandelt Missionen in Afrika, Asien (beide im Titel), Australien und Ozeanien (beide nicht im Titel), allerdings mit einem gewissen Schwerpunkt auf Togo. Die Liste der Gegenstände ist ebenfalls höchst disparat: die London Missionary Society wird genauso behandelt wie die deutsche protestantische Mission, die Kolonialverwaltung in Berlin, die katholische Mission, die Gossner Mission, tamilisches medizinisches Wissen über die Tollwut, etc. Angekündigt werden Untersuchungen zum 17. bis zum 19. Jahrhundert. Tatsächlich finden sich aber auch Beiträge zum 16. und zum 20. Jahrhundert (de Souza zur portugiesischen Mission im 16. Jahrhundert, Pierard zur Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh). Eine Reihe von Beiträgen bewegt sich auf der Höhe des Forschungsstandes, andere nehmen davon keine No-

tiz. Dies ist insbesondere bei den englischsprachigen Beiträgen verwunderlich, existiert inzwischen doch eine umfangreiche Forschungsliteratur zu kolonial knowledge und missionary knowledge, zumal an der Universität Cambridge. Angesichts der Heterogenität der Beiträge wäre der Leser für eine Orientierung in den Begriffen, den Methoden und dem Ertrag der Konferenz dankbar gewesen.

So muss er sich selbst zurecht finden. Dabei bietet der Band eine Fundgrube von Beobachtungen, die für die weitere Forschung wichtig werden können. So dokumentiert Rebekka Habermas den bisher gänzlich unerforschten Atakpame Kolonialskandal nach 1902, der das Thema Kolonialismus auf die politische Tagesordnung im Vorfeld der Reichstagswahlen von 1907 setzte. Die politische Agenda, die Wissensproduktion durch Missionare und die Interessen der Kolonialverwaltung spielten hier zusammen, um eine wissenschaftliche Großforschung zur Rechtsethnologie, genauer zum so genannten «Eingeborenenrecht» anzustoßen, das freilich erst nach dem Ersten Weltkrieg abgeschlossen wurde. Alexandra Przyrembel wendet sich der Wissenspopularisierung durch die London Missionary Society zu, die als moderner Medienapparat den Missionar als Helden und den Afrikaner als Heiden zum Ausgangspunkt ihres Narrativs nahm. Hier wird vor allem die Professionalität deutlich, mit der die Missionare in ihren Bildprogrammen zu Werke gingen. Ähnlich instruktiv sind die Beiträge von Helge Wendt über den Umgang mit der Frage der Ehe in der Mission, von Dagmar Bechtloff über die christliche Mission im Kongo im 17. Jahrhundert und von Werner Ustorf über die Aborigines. Aber auch dort irritieren den Leser formale Mängel in Rechtschreibung und Kommasetzung.

Freiburg/Schweiz Siegfried Weichlein

*Zur Religions- und Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts:
Umbrüche, religiös-politische Bewegungen, Emotionen*

Carol E. Harrison, *Romantic catholics. France's postrevolutionary generation in search of a modern faith*, Ithaca, Cornell University Press, 2014, 344 p.

Dans l'abondante bibliographie consacrée à l'histoire religieuse et politique de la France du XIX^e siècle, l'ouvrage de Carol E. Harrison, en plus d'être matériellement irréprochable comme le sont ceux des maisons d'éditions universitaires américaines, tranche par son originalité et gender oblige, par sa féminité et sa sensibilité. L'auteure s'attache en effet à saisir, au travers d'une série de portraits intimes, ce que fut le catholicisme romantique, plus d'ailleurs que le romantisme catholique, moins en tant que courant doctrinal que ligne de conduite individuelle, conjugale ou familiale. L'originalité du livre est de décrire des moments générationnels propres à ces catholiques – les chapitres 1 et 2 s'attardent sur l'enfance, les 3 et 4 sur le passage à l'âge adulte, les 5 et 6 sur les obligations sociales et politiques liées à leurs différents engagements – tout en les reliant à l'évolution générale de la catholicité et de la société française: la pensée mennaisienne, la question romaine, la montée de l'intransigeantisme, l'établissement d'une république anticléricale.

C'est donc une sensibilité religieuse que dégage l'auteur en analysant la première communion de Léopoldine Hugo, mais aussi celle d'Adèle Michelet, et le best-seller de Victorine Monniot, *Le journal de Marguerite*; suivent ensuite l'éducation de Maurice de Guérin au collège Stanislas, le dilemme de l'obéissance chez Montalembert après la condamnation pontificale, la sainte famille de Pauline Craven, née de la Ferronnays, exposée dans son *Récit d'une soeur*, et enfin le couple que forment Frédéric et Amélie Ozanam. D'où aussi l'intérêt des illustra-

tions qui donnent à voir cette sensibilité par des portraits. Ces catholiques romantiques sont partagés entre leurs passions personnelles – amoureuses, politiques, intellectuelles, esthétiques – qu'ils épanchent volontiers et leur adhésion à la foi catholique, à l'institution ecclésiastique et aux prolongements temporels qu'elles imposent toutes deux. S'ils se livrent à l'introspection (avec l'exercice quasi-obligé du journal intime, qui peut même donner matière à publication, comme «recherche du salut de son âme» p. 168, et les correspondances familiales), ils sont animés de convictions fortes qui les amènent sur le terrain de la philanthropie, de la politique, de la presse, de l'érudition.

Ce qui oblige l'auteure à définir le libéralisme et l'ultramontanisme de Lamennais (112–113) qui les a tous et toutes plus ou moins influencé. Leur goût pour la liberté, qui les amène à soutenir les causes nationales, ne relève pas d'un libéralisme philosophique, ni de l'individualisme sociologique qu'ils réfutent. Au contraire, ils exaltent le couple (Montalembert et Ozanam), la famille (Craven), la communauté fraternelle (Guérin) avec l'attrait latent de la vie monastique, la nation, l'Eglise... tout autant de cellules aptes à régénérer et reconstruire la société postrévolutionnaire, d'où certains rapprochements avec les premiers socialistes. C'est là que naissent des divergences politiques, par exemple au moment de l'élection présidentielle de décembre 1848 ou lors de la disparition des Etats pontificaux (chapitre 6). On comprend dès lors que l'ultramontanisme, conçu comme un moyen d'adopter des éléments de la Révolution sans abandonner l'Eglise (13), est à la fois réactionnaire et libéral, et que si sa facette conservatrice et intransigeante l'emporte au cours des années 1860, elle ne doit pas faire oublier l'autre. En 1863, Montalembert ne renie

pas ses idéaux de jeunesse dans son discours de Malines en promouvant «une Église libre dans un État libre». D'autre part, l'ultramontanisme réactionnaire n'a jamais abdiqué son ambition de transformation sociale: Albert de Mun, le fondateur de l'oeuvre des cercles catholiques d'ouvriers, est le neveu de Pauline Craven (296). Adopter ce catholicisme romantique a été un moyen de refuser la position «untenable» que le libéralisme a faite aux femmes (294): autrement dit c'est un contresens d'interpréter la féminisation du catholicisme français, comme on le fait généralement, comme un échec, ou une réussite par défaut, à l'image de la piété bigote de l'impératrice Eugénie, rendue coupable de tous les échecs du Second Empire par l'historiographie républicaine (285–292).

Autre trait moderne: ces romantiques militent en faveur d'une renaissance catholique, liée à une nouvelle théologie du salut (230) et à de nouveaux modèles de sanctification, avec la reconnaissance du rôle spirituel et social des femmes et des laïcs. Pauline Craven s'inscrit à la tête d'un réseau cosmopolite de femmes de lettres en lien avec leurs lectrices (184). Frédéric Ozanam dirige la camaraderie intellectuelle au service des pauvres en fondant la Société de Saint-Vincent-de-Paul.

Si, vu son sujet, la mort jeune et tragique est omniprésente dans ce livre (avec Léopoldine Hugo, avec Maurice de Guérin mort à l'âge de 29 ans, avec Ozanam mort à 40 ans, avec le sacrifice des zouaves pontificaux...), sa lecture procure paradoxalement une formidable fraîcheur.

Besançon

Vincent Petit

Tine Van Osselaer/Patrick Pasture (Hg.), *Christian Homes. Religion, Family and Domesticity in the 19th and 20th Centuries*, Leuven, Leuven University Press, 2014, 227 S.

Es erscheinen immer wieder neue Studien zum Thema Geschlecht und christliche Religion in der modernen Gesellschaft. Die meisten davon befassen sich entweder mit den religiös motivierten Aktivitäten von Frauen oder mit der Konstruktion christlicher Männlichkeit in Hinblick auf die Herausforderungen einer feminisierten Religion. In diesem Sammelband über den christlichen Haushalt werden diese beiden Aspekte behandelt. Wie die belgische Historikerin Tine Van Osselaer in der Einführung darlegt, geht es hier sowohl um die christlichen Familienideale in Protestantismus und Katholizismus sowie um die praktische Auswirkung dieser Ideale im konkreten Leben.

Der Sammelband besteht aus neun Beiträgen, von denen die meisten sich mit dem Katholizismus befassen. Der Begriff Haushalt in seiner wechselnden Bedeutung bildet den gemeinsamen Rahmen. Als Ausgangspunkt dient auch die These einer Feminisierung des Christentums in der Moderne und deren Implikationen für die Rolle von Kirche und Religion in der Gesellschaft. Mit den politischen, kulturellen und sozialen Veränderungen des 19. Jahrhunderts verlor die patriarchalisch organisierte Hausgemeinschaft langsam ihre bisherige Stellung als Fundament der Gesellschaft zugunsten der bürgerlichen Familie. Diese neue Familienideologie mit ihrer scharfen Grenzziehung zwischen privat und öffentlich und zwischen männlich und weiblich ging Hand in Hand mit der Vorstellung, daß Religion eine der weiblichen Sphäre zugeordnete Privatsache sei. Für das Luthertum hatten diese Veränderungen besonders fatale Folgen, da die in der Haustafel konkretisierte Familienordnung und die damit zusammenhängende Drei-

Stände-Lehre ein tragendes Prinzip der Gesellschaftsideologie war.

In dem Beitrag des schwedischen Kirchenhistorikers Alexander Mauritz kommt dies klar zum Vorschein. Er zeigt, wie die konservativen schwedischen Neulutheraner bestrebt waren, die lutherische Familienideologie (Haustafel) zu reaktivieren und zu befestigen, wobei sie vor allem die Rolle des Hausvaters hervorhoben. Indem sie die Idee einer im Haushalt verankerten christlichen Männlichkeit artikulierten, verteidigten sie zugleich die überlieferte, patriarchale lutherische Gesellschaftsordnung. Auch in der katholischen Welt war dies ähnlich, wie der deutsche Theologe Bernhard Schneider in seiner Analyse katholischer Männerliteratur illustriert. Hier ging es aber nicht in erster Linie darum, die Position des Hausvaters zu befestigen, sondern darum, die Männer an die Kirche zu binden und im Kampf für die Rechte der Kirche in der Gesellschaft zu engagieren. Dies spiegelt zugleich die unterschiedliche Bewertung von Ehe und Familie. Im Katholizismus galt die zölibatäre monastische Lebensform als die höchste Form christlichen Lebens, während die evangelische Tradition von dem Zölibatsideal Abstand nahm und die normative Stellung von Ehe und Familie hervorhob.

Die beiden französischen Historiker Bertrand Goujon und Mattieu Brejon de Lavergnée zeigen, wie die von Schneider herauskristallisierten katholischen Männlichkeitsideale auch in der Praxis des katholischen Familienlebens der höheren Gesellschaftsschichten zum Tragen kamen. Mit Beispielen aus dem deutschen Hochadel und dem französischen Bürgertum tritt hier das Bild eines religiös geprägten Familienlebens hervor, wo die gelebte Religion, die karitative Tätigkeit und das Engagement für die Rechte der Kirche im Mittelpunkt standen.

Von einer Feminisierung der Religion ist hier keine Rede, und die Männer waren genauso kirchlich engagiert wie die Frau-

en, wenn auch in unterschiedlicher Weise. Wie im protestantischen Familiendiskurs wurden die Pflicht der Unterordnung der Frau unter dem Mann sowie die patriarchale Verantwortung des Ehemannes als Familienvater und Bürger betont. Ein weiteres Merkmal des katholischen Familienlebens war die Präsenz der Priester. Dies wird in der Studie Van Osselaers über das Apostolat der Inthronisierung des heiligen Herzens Jesu in den Familien illustriert. Durch diese, Anfang des 20. Jahrhunderts initiierte Bewegung sollte der Privatisierung des religiösen Lebens entgegengewirkt, die Bindung der Familien an die Kirche befördert und die Herrschaft Christi und damit der Kirche in Familie und Gesellschaft manifestiert werden.

Die im kirchlichen Vereinsleben tätigen katholischen Frauen waren darauf bedacht, sich innerhalb des Rahmens der überlieferten Genderordnung zu halten. Ein Beispiel bietet die französische Historikerin Magali della Sudda in ihrer Untersuchung der 1901 gegründeten Frauenorganisation Ligue patriotique des Françaises, die ihre soziale und quasipolitische Tätigkeit als ein Ausfluss ihrer häuslichen Pflichten darstellten. Hier wäre ein Vergleich mit den evangelischen Frauen geboten, die – wie viele Studien zeigen – schon im 19. Jahrhundert eine ähnliche Legitimierungsstrategie entwickelten. Diese Verwischung der Grenzen zwischen dem häuslichen und dem öffentlichen Leben zeigte sich auch bei den im ultramontanen Katholizismus so wichtigen Privatoffenbarungen. In dem Beitrag der amerikanischen Religionshistorikerin Paula Kane werden drei Mystikerinnen vorgestellt, welche die Wundmale Christi empfangen, prophetische Botschaften vermittelten und, im Bett liegend, in ihren Häusern große Scharen von Pilgern empfangen.

An Hand von Beispielen aus der angelsächsischen Welt analysieren die britische Historikerin Alana Harris und der US-amerikanische Religionshistoriker Jonathan Ebel die Verwendung von religiös ge-

prägten Familienmetaphern und die symbolische Bedeutung von Haus und Familie. In Ebels Artikel geht es um die Verwendung solcher Metaphern in US-amerikanischer Literatur, Propaganda und in Briefen während des Ersten Weltkrieges und wie dies die gängigen, bürgerlich liberalen Gendervorstellungen spiegelte und zu deren Befestigung beitrug. Harris untersucht die liturgischen Debatten im Britischen Katholizismus der Nachkriegszeit. Er zeigt, wie im Anschluss an die Ideen der liturgischen Bewegung, die Messe immer mehr als eine Mahlgemeinschaft und die Kirche als eine Familie dargestellt wurden, eine Entwicklung, die in den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils mündeten.

Es ist ein übergreifendes Ziel dieses Sammelbandes gewesen, die komplexen Beziehungen zwischen Familienleben, Geschlechteridealen und Religion im Protestantismus und Katholizismus zu illustrieren und zu weiterer Reflexion hierüber einzuladen. Dies ist gut gelungen, und die Artikel zeigen überzeugend die große Bedeutung des christlichen Haushalts und der darin vermittelten Normen und Werte für das kirchliche Leben und für die Stellung der Kirche in der Gesellschaft.

Lund

Yvonne Maria Werner

Gerd Fesser, *Deutschland und der Erste Weltkrieg*, Köln, Papyrossa, 2014, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage [=Basiswissen], 123 S.; *Vom Augusterlebnis zur Novemberrevolution. Briefe aus dem Weltkrieg 1914–1918*, hg. **Jens Ebert**, Göttingen, Wallstein, 2014, 394 S.; **Ernst Piper**, *Nacht über Europa. Kulturgeschichte des Ersten Weltkriegs*, Berlin, Ullstein/Propyläen, 2013, 586 S.

Das erste Buch zum Ersten Weltkrieg untersucht mit dem Schwerpunkt Deutsches Reich die «Rivalitäten der imperialistischen Großmächte am Vorabend des

Krieges» genannte internationale Interessens- und Machtkonstellationen im allgemeinen und speziell die «Julikrise» und den «Kriegsausbruch» Anfang August 1914 als Ergebnis reichsdeutsch-kriegstreibender Politik. Sodann geht es um die militär- und innenpolitische Entwicklung von Anfang bis Ende des «ersten großen Weltfest des Todes» (Thomas Mann), Kriegsverlauf, Kriegszieldebatte und Antikriegsopposition 1914/15, Kriegswirtschaft, Kriegskultur und Kriegsalltag an der Front und in der Heimat, fortgeschrieben über die Januarstreiks 1918 bis zur deutschen «Novemberrevolution» 1918, wobei auch beide russische Revolutionen Februar und Oktober 1917 sowie der «Frieden von Bresk-Litowsk» einbezogen sind. Das wird in insgesamt 23 kurzen Kapiteln sowie sechs Seiten themenbezogene «Literaturhinweise» so grundlegend wie lesbar als *politik-geschichtliches Grundwissen zum Ersten Weltkrieg* dargestellt.

Besonders angesprochen haben mich: sowohl F.s einleitende Erinnerungshinweise zur reichsdeutschen Vorgeschichte des Krieges, der 1905/06 von Generalstabchef v. Schlieffen als *Angriffs- und Blitzkrieg* geplant war (Richard Albrecht, Der Schlieffen-Plan und seine Konsequenzen. Imperial-deutsche Blitzkriegsvorstellungen: August 1914; September 1939; in: *soziologie heute*, 7 [2014], 36, 20–22) und dessen abenteuerliche, unrealisierbare und völkerrechtsfeindliche Politik bis 1914 weder von Nachfolger v. Moltke militärisch noch von der Reichsleitung politisch korrigiert wurde; als auch der «Bilanz» genannte resümierende Ausblick auf die «gigantischen» Kosten des elenden Krieges, seiner Millionen Gefallenen und Verwundeten – wobei kurz auch reichsdeutsche Kriegsgewinnler, etwa Krupp als Rüstungskonzern mit einer Profitsumme von etwa 800 Millionen Reichsmark 1914/18, genannt werden.

Im Ausblickskapitel «Zur Geschichtsschreibung» erinnert F. sowohl an den Grundkonsens der deutschen (von ihm

«Historiker» genannten) Zeitgeschichtler, daß «die deutsche Reichsregierung die Hauptverantwortung für die Entfesselung des Krieges getragen habe», als auch daran, daß diese sachliche Übereinkunft 2013/14 durch Bücher des australo-britischen Zeitgeschichtlers C. Clark (*Die Schlafwandler*) und des ganzdeutschen Politologen H. Münkler (*Der Große Krieg. Die Welt 1914–1918*) aufzubrechen versucht wurde und wird.

Für das zweite Buch zum Ersten Weltkrieg, eine Edition von *Feldpost-Briefen aus dem Weltkrieg 1914–1918* hat sich der Hg. viel Mühe gegeben, das Material überzeugend arrangiert und sachkundig im 62-seitigen Nachwort argumentiert. Im Verlagshinweis heißt es zur Besonderheit dieser Edition: «Fast 29 Milliarden Postsendungen wurden während des Ersten Weltkriegs verschickt, der deutlich größere Teil an die Front. Trotzdem erschienen bisher in Buchausgaben ausnahmslos Briefe «aus dem Felde». Der vorliegende Band bricht gleich mehrfach mit den Publikationstraditionen: Ausgiebig werden erstmals auch Briefe aus der Heimat berücksichtigt, die von oft schwierigen, ja dramatischen Lebensumständen erzählen. Die Post von Kriegsgefangenen, die viele Jahre in teilweise exotischen Weltgegenden verbrachten (Indien, Afrika, Zentralasien), wird ebenso einbezogen, wie deutschsprachige Feldpost aus der k.u.k. Monarchie. Mehr als 20.000 Feldpostbriefe und -karten hat Jens Ebert in Archiven in Berlin, Stuttgart, Wien, Dresden, Darmstadt und Bremen gesichtet. In seiner Auswahl stehen stilistisch ausgefeilte Briefe aus dem Bildungsbürgertum oder Adel neben fehlerhaften Kurzmitteilungen ungeübter Briefschreiber, die in ihrer Hilflosigkeit und trockenen Offenheit oft besonders berührend sind. Die Kriegserfahrungen lesen sich in diesen Briefen nicht selten ganz anders, als sie zeitgenössisch in der Öffentlichkeit vermittelt wurden. Der Band gibt einen authentischen Einblick in die kollektive Gefühlswelt zur Zeit des Ersten Weltkriegs.»

E. selbst schreibt im Nachwort «Großer Krieg und kleine Leute»: Die im Buch veröffentlichten Postsendungen «bergen viel Unbekanntes im scheinbar Bekannten. Wir begegnen zahlreichen Facetten des Lebens im Krieg, die unser Bild von jenen Jahren erweitern und abrunden können. Es sind verschiedenste, teils widersprüchliche, teils heute unverständliche Sichtweisen, die wir ernsthaft und kritisch zur Kenntnis nehmen sollten.»

Die auf gut 300 Buchseiten in chronologischer Anordnung veröffentlichten Feldpostbriefe und -postkarten aus «Front» und «Heimat» unterlagen einer Doppelsektion: Auch die vom Hg. durchgesehenen gut 20.000 Dokumente waren nur eine kleine Auswahl der «insgesamt 28,7 Milliarden Sendungen», die während des Krieges «zwischen Heer und Heimat ausgetauscht» wurden und die, so E., «eine einzigartige historische Quelle» als «Objekt wissenschaftlicher Untersuchung darstellen.» Und so spricht E. denn auch zahlreiche Problemfelder und Auswertungsaspekte an: Etwa den Mythos der bevölkerungsmehrheitlichen Augustbegeisterung, die er so kommentiert: «Wenn es denn Kriegsbegeisterung gegeben hat, verflog sie angesichts der Kriegsrealität rasch.» (Als prominentes Anschauungsbeispiel dieser Desillusionierung gilt Max Slevogt: Mit Kriegsbeginn hussapatriotisch begeistert, als Freiwilliger und Schlachtenmaler der 6. Armee (Bayern) zugewiesen, läßt er sich, nach eigener Kriegserfahrung von «blinder Zerstörung» erschüttert, am 2. November 1914 entlassen. (Wilma Ruth Albrecht, Max Slevogt (1868–1932). Leben, Werk, Landschaft und Wirkung des Malers und Zeichners zwischen gesellschaftlicher Repräsentation und phantastischer Inspiration, Osnabrück, Hintergrund, 2014, 40–42, XIII: Krieg)

Auch in anderen Bereichen pflegt E. als Zeitgeschichtler eine Sicht von unten: einfühlsam beschreibt er die Lage von Frauen zu Hause mit ihren neuen Belastungen und Aufgaben und deutet das spä-

ter in den 1920er Jahren unverkennbare «neue weibliche Selbstbewußtsein nicht nur der sozialdemokratischen Frauen» als vom Krieg «beschleunigte gesamtgesellschaftlichen Wandlungsprozesse».

Von den vielen im Nachwort (mit seinem 4-seitigen Abspann *Novemberrevolution* und *Nachkrieg*) angesprochenen Bereichen seien hier nur wenige Problemfelder als offene Forschungsfragen erwähnt: Zunächst fiel E. auf, «dass die Erzählung von Tod und Sterben im Ersten Weltkrieg noch nicht so kulturell tabuiert [war] wie im Zweiten.» Auch verweist E. auf Briefe von der «Heimatfront» und vom kriegsbestimmten Sterben dort infolge katastrophaler Lebensmittelversorgung und fehlender medizinischer Betreuung, besonders im *Steckrübenwinter* 1916/17 (Heimatfront. Zwischen Kriegsbegeisterung und Hungersnot [...], hg. Thomas Flemming, Bernd Ulrich, München, 2014, 159–164) und nach dem Ausbruch der Grippe genannten Pandemie in der letzten Kriegsphase 1918 (Eckard Michels, Die «Spanische Grippe» 1918/19. Verlauf, Folgen und Deutungen in Deutschland im Kontext des Ersten Weltkriegs; in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 58 [2010], 1, 1–33). Insgesamt gab es im Deutschen Reich «schätzungsweise 800.000 Hungertote». Angesprochen werden auch die beiden *Dunkelfelder Suizid und Desertion*: Wie viele Soldaten im Ersten Weltkrieg suizidal wurden und «angesichts apokalyptisch anmutender Verhältnisse den einzigen Ausweg im Selbstmord sahen, ist nicht überliefert»; und auch «das Thema Desertion, für die es leider in den Feldpostarchiven keine Nachweise zum ersten Weltkrieg gibt, war [wie] zu allen Zeiten tabuiert.»

Vor einigen kritischen Bemerkungen zu (gegebenenfalls in Neuauflagen zu korrigierende) Schwächen von E.s Buch als Dokument ein wegen Kürze und Sprachhülse («noch gesund») doppelt typisches Feldpostkartenbeispiel aus Serbien, geschrieben von «Ersatzreservist Wilhelm

Schmitt an Philipp Schmitt in Biedenkopf» am 10.11.1915: «Die besten Grüße aus Serbien sendet Euch allein euer Wilhelm. Bin jetzt noch gesund und munter was ich von Euch allen auch hoffe. Auf Wiedersehen».

Schwächen finden sich im Buch auf verschiedenen Ebenen: Einmal, Einzelheiten betreffend, gibt es beim Briefwechsel der Bremer Eheleute Kaisen vom 17.11.1916 eine Falschzuordnung: es ist [recte] ein Brief der Frau an ihren Mann im Feld; E.s Wertung, in Reichsdeutschland hätte es 1918 eine «wirkliche Revolution» gegeben, überzeugt auch mich nicht. Zum anderen geht es um systematische Schwächen: weniger ums fehlende Literaturverzeichnis, auch nicht um die zahlreichen politischen, wissenschaftlichen, intellektuellen und künstlerischen Prominamen im Briefe«sample» (von denen nur rund ein Dutzend im Personenverzeichnis steht); sondern daß manche (auch dieser Gruppe wie etwa Lenin, Trakl und Cassirer) im Personalverzeichnis ebenso wenig erfaßt sind wie wichtige Briefschreibende, etwa die Bremer Eheleute Pöhland 1916; auch wer in E.s Nachwort erwähnt wurde, hätte (etwa durch Kursivsatz gekennzeichnet) zusätzlich als Person registriert werden können. Und drittens hätte auch im Wissen, daß jedes endlich erscheinende Forschungsfeld faktisch ins Unendliche tendiert, der als *Schlüsseldokument* anzusehende Brief von «Unbekannt an den Oberpostsekretär Schiebelhuth in Darmstadt» vom 11.10.1915 unterm Aspekt militärisch versierter Beschreibung von Frontlage, -erlebnis und -kommentierung eines Artilleristen angemessene Aufklärung verdient – zumal der Briefempfänger Hans Schiebelhuth (1895–1944) als Publizist, Lyriker und Übersetzer im Darmstädter Kreis um Carlo Mierendorff (1897–1943) und dessen Zeitschrift *Das Tribunal* (1919/21) aktiv war, in der wissenschaftlichen Literatur (bereits 1987) vorgestellt wurde (Richard Albrecht, Der militante Sozialdemokrat. Carlo Mierendorff 1897 bis 1943,

Berlin 1987, 23, 26, 41, 46, 131, 170–173) und auch (bereits 2004) in der deutsch(sprachigen) Wikipedia einen Eintrag erfuhr.

Das dritte Buch zum Ersten Weltkrieg, P.s *magnus opum*, besteht im Kern aus 13 Kapiteln mit durchschnittlicher Länge von etwa 35 Seiten; vorangestellt sind Vorwort und Prolog, hintangestellt 1148 Fußnoten, eine gut 30-seitige Bibliographie sowie Abkürzungen, Bildnachweis und Personenregister. Schließlich gibt es etwa in der Buchmitte 16 Seiten Anschauungsmaterial in Form von 29 (meist Farb-) Abbildungen. Das Buch ist insgesamt übersichtlich angelegt, typographisch augenfreundlich gestaltet und läßt sich trotz mancher Passagen mit sozialwissenschaftlichem Theoriejargon flüssig lesen.

«Mein besonderes Interesse» – so P. im Vorwort – «gilt den jeweiligen diskursiven Anstrengungen zur Legitimation des kriegerischen Handelns beziehungsweise des Handelns in Kriegszeiten, also der umfangreichen Literatur im Kontext der geistigen Mobilmachung, aber auch dem Propagandaschrifttum, den Kriegszieldiskussionen, den Werken der Kriegsteilnehmer und der Kriegsgegner und nicht zuletzt den Artefakten der Memorialkultur. Im Zentrum stehen dabei die Mittelmächte, die nach allem, was wir heute wissen, den Krieg nicht allein verschuldeten, aber durch ihr Verhalten in den entscheidenden Krisenwochen ihn doch jedenfalls maßgeblich mit auslösten. Korrespondierend soll aber auch das Geschehen in den gegen das Deutsche Reich und die Habsburger Monarchie verbündeten Staaten, namentlich in Großbritannien, Frankreich und Italien, sowie im neutralen Ausland in den Blick genommen werden. Ziel dieser Arbeit ist eine «dichte Beschreibung» im Sinne der Kulturtheorie von Clifford Geertz, der den Menschen in ein Bedeutungsgewebe verstrickt sieht, das er Kultur nennt.»

Dieses Autorenanliegen wird als Grundmotiv mit seiner Konzentration auf

Ideologie, Künstler und Wissenschaftler meist chronologisch und kapitelweise durchvariiert von «Menschen im Krieg» über «Akademische Schützengräben», «Lage des Judentums», «Schweizer Exil», gewalterfahrungsbezogener «Krieg in den Menschen» bis zum Ende mit «Tote Helden» als Ausblick.

P.s *Nacht über Europa* hat freilich grundlegende Webfehler. Diese sind nicht im Tatbestand begründet, daß P.s Darstellung typischerweise sekundärbequeilt ist; sondern bestehen darin, wie der habilitierte Potsdamer Zeitgeschichtler mit Quellen umgeht. Das zeigt sich *en détail* in der dreiseitigen Skizze über Ernst Blochs erstes (west)schweizerisches Exil 1917/19. Dort präsentiert P. Bloch (wie den Autor Hugo Ball) als Prototyp des mit der 1917 im Deutschen Reich gegründeten Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei verbundenen «kämpferischen Pazifismus». Wer sich die Quellenbasis genau anschaut, bemerkt, daß P. die 1985 erschienene Buchedition *Kampf, nicht Krieg* auswertet, den Hg. aber, aus dessen Forschungen er Hinweise übernimmt, weder in seinen Anmerkungen noch in seiner Bibliographie nennt (Ernst Bloch, *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917–1919*, hg. Martin Korol, Frankfurt/Main 1985).

Für noch ärgerlicher halte ich, daß P. wohl eine «völkerpsychologische» Schrift des Sexualkündlers Magnus Hirschfeld zum Kriegsbeginn einbringt, aber dessen thematisch höchst relevante *Sittengeschichte des Ersten Weltkrieges* nicht kennt. Das ist für jemanden, der als Privatdozent *wissenschaftlich* über Gewalterfahrungen im ersten industriell geführtem Großen Krieg arbeitet, nicht nur peinlich, sondern auch nicht nachsehbar – war es doch Hirschfeld, der bereits 1929 darauf hinwies, daß der Armenozid (vgl. Richard Albrecht, *Murder(ing) Armenians. The Turkish genocide against the Ottoman Armenians during the First World War* [...]; in: SZRKG, 108, (2014), 127–148) als «Ausrottung der armenischen Bevölkerung

in der Türkei [...] das fraglos größte Verbrechen des Ersten Weltkrieges» war (Magnus Hirschfeld; Andreas Gaspar, Sittengeschichte des Ersten Weltkriegs [1929]; Nachdruck der 2. neubearbeiteten Auflage: Hanau o.J., 607 p., zit. 510; ähnlich kürzlich Söhnke Neitzel: «Der große Sonderfall ist der Genozid an der Armeniern, dessen Ausmaß im Ersten Weltkrieg singulär blieb.» [Der historische Ort des ersten Weltkrieges in der Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts; in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 64 [2014] 16/17, 14.4.2014, 17–23, zit. 21]).

Bad Münstereifel

Richard Albrecht

Ernest Claes, *Aus dem Kriege. Namur 1914*, dt. Johannes Herzog, Heiligenstadt, F.W. Cordier, 2014, 176 S.

Die Erstausgabe dieses Buch erschien 1919 unter dem Titel *Namen* (dem flämischen Namen der wallonischen Stadt *Namur*). 95 Jahre also hat es gedauert bis zur ersten deutschsprachigen Ausgabe. Sie erschien im Sommer 2014.

Ernest Claes (1885–1968), der Autor dieses flämischen Antikriegsbuchs, war belgischer Soldat im ersten «großen Weltfest des Todes» (Thomas Mann). Claes gilt in Belgien vor allem wegen seines (auch zwei Mal verfilmten) schelmenhaften Heimatromans *De Witte* (1920; deutsche Ausgabe: *Flachskopf*, 1985) als «regionalliterarisch» wichtiger Schriftsteller «der optimistischen, lebenslustigen flämischen Erzählkunst.» (Lut Missine, Die niederländischsprachige Literatur; in: Johannes Koll [Hg.], *Belgien. Geschichte. Politik. Kultur. Wirtschaft*. Münster, Aschendorf, 2007, 148ff). Er ist auch im deutsch(sprachig)en Raum kein namenloser Autor.

Claes' Erzählung ist das Kernstück des hier angezeigten Buchs. Das nach dem Motto aller guten Dinge gleich drei Intros erhält: ein präsidiales Grußwort des Vorsitzenden der flämischen Ernst-Claes-Ge-

sellschaft, einen literaturhistorischen Aufsatz von Rudolf van de Perre («Der kleine Krieges des Ernst Claes») und vom Übersetzer Johannes Herzog knappe Hinweise über die Geschichte seiner Übersetzung (der hinten zwei Seiten nützliche Anmerkungen zum Text angehängt sind); sinnvoll auch dies: die im Original verwandten deutschen Wörter und Textpassagen sind durch *Kursivsatz* optisch hervorgehoben; besonders angesprochen haben mich die 28 schwarz-weiß-Zeichnungen des Illustrators Coen de Frenne.

Der Inhalt von Claes' elf Kapitel umfassenden, im August 1914 beginnenden und mit einem Transport nach Deutschland endenden, Dokumentarerzählung ist von der Flämischen Repräsentanz in Berlin für uns Heutige bündig zusammengefaßt worden (Kultur aus Flandern in Deutschland, 5/2014: 32): «Der flämische Soldat und spätere Schriftsteller Ernest Claes wird während des deutschen Durchmarsches durch Belgien bei den Kämpfen um Namur schwer verletzt und gerät wenig später in deutsche Kriegsgefangenschaft. Nüchtern und gleichzeitig eindrucksvoll schildert er seine Kriegserlebnisse [...]. In dieser Mischung aus Kriegstagebuch und Roman finden sich etliche für deutsche Leser hochinteressanten Passagen. Der Germanistikstudent Claes muß erleben, wie sein bisheriges idealistisches Deutschlandbild durch die Soldatenstiefel des übermächtigen Nachbarn in Grund und Boden gestampft wird. Er ist schockiert über die aus einer Massenpsychose gespeiste Brutalität der Invasionsarmee gegenüber der belgischen Zivilbevölkerung. Die unter Historikern in letzter Zeit lebhaft diskutierten deutschen Kriegsgräueltaten im Sommer 1914 finden hier einen literarischen Widerhall.»

Bad Münstereifel

Richard Albrecht

Rolf Hosfeld, *Tod in der Wüste. Der Völkermord an den Armeniern*, München, C.H. Beck, 2015, 288 S., 18 Abbildungen.

Im neuen Buch des Journalisten und wissenschaftlichen Leiters des Johannes-Lepsius-Hauses in Potsdam geht es um einen Genozid: den historischen Völkermord an den Armeniern während des Ersten Weltkriegs im spätosmanischen Staat. Dieser wird nach wie vor von der Ende Oktober 1923 gegründeten Türkischen Republik, als Nachfolgestaat, grundsätzlich geleugnet. Und auch von der derzeitigen deutschen Bundesregierung als *Völkermord* nicht anerkannt. Damit ist Hs Grundlinie klar: es geht um geschichtliche Aufklärung auf wissenschaftlicher Grundlage.

Hosfelds Buch erschien wenige Wochen vor dem seit Jahrzehnten von Armeniern und besonders 2015 trauernd gedachten Beginns des von ihnen *Aghet* (Katastrophe) genannten Ereignisses – der Festnahme von hunderten bekannter armenischer Notablen, Intellektueller und Politiker in Konstantinopel am 24. April 1915. Das Buch ist damit die aktuellste deutsch(sprachig)e Gesamtdarstellung dieses Genozids. Es hat zehn (davon neun chronologische) Kapitel, Danksagungen, Literaturverzeichnis, Anmerkungen, Karte, Bildnachweis, Personenregister. Quellengrundlagen sind sowohl einige eigene Archivrecherchen als auch und vor allem deutsch- und englischsprachige Buch- und Zeitschriftenveröffentlichungen.

Das erste Kapitel enthält einen anspruchsvollen Problemaufriß. Betont wird: es ging nicht um die behauptete Umsiedlung oder Vertreibung. Sondern um «eine Politik der gezielten Vernichtung». Diese genozidale, letale und klandestine Destruktionspolitik der jungtürkischen Staatsführung und ihrer Gehilfen vollzog sich stufenweise in «Etappen kumulativer Radikalisierung» (s. Ugor Ü. Ügör, *When Persecution Bleeds into Mass Murder*; in: *Genocide Studies & Prevention*, 1 [2006] 2, 173–195). Sie wurde als «Exterminie-

rung der armenischen Rasse» von europäischen Diplomaten wie dem österreichisch-ungarischen Geschäftsträger Ende September 1915 als solche erkannt. Im Deutschland der harten Militärzensur wies der sozialistische Reichstagsabgeordnete Karl Liebknecht Anfang 1916 unter Berufung auf Lepsius als erster auf die Ausrottung der «türkischen Armenier» öffentlich hin (s. Rez[ensent], Karl Liebknecht und Genossen; in: *Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, 41 [2005], 3, 310–328).

In den folgenden acht Kapiteln wird der genozidale Prozeß mit seinem Endpunkt während des ersten Großen Krieges als völkermordbegünstigendes globales Ereignis historisch ausgreifend seit dem Berliner Kongress 1878 und dessen Thematisierung der «Armenischen Frage» lesbar und anschaulich beschrieben und mit der «Endlösung» genannten Ermordung von zwischen einer und zwei Million/en osmanischer Armenier beendet. Das Schlußkapitel versucht über den polnisch-US-amerikanischen Völkerrechtler Raphael Lemkin die «Anfänge des internationalen Völkerrechts» anzusprechen, konnte mich aber ohne Diskussion von dessen Genozidkonzept (s. Rez, Völkermord; in: *soziologie heute*, 5 [2012], 25, 26–28) nicht überzeugen.

Als journalische Darstellung ist Hosfelds Buch in Inhalt und Form überzeugend. Wer weiterführende Argumente, Dimensionen und Aspekte erwartet, kann auf auch von Hosfeld genannte fachwissenschaftliche Bücher, etwa von Eric Jan Zürcher, Ugor Ü. Ügör, Hans-Lukas Kieser, Hilmar Kaiser, zurückgreifen oder zum theoretischen Verständnis des *crimen magnum* als «essential prototype of genocide in the twentieth century» (Irving K. Horowitz) entsprechenden Zeitschriftenbeiträge lesen (etwa vom Rez, Lebenskultur und Frühwarnsystem; in: *Aufklärung und Kritik*, 13 [2006], 194–207; *Murdering Armenians*; in: *SZRKG*, 108 [2014], 127–149).

Bad Münstereifel

Richard Albrecht

Nina Kogler, *GeschlechterGeschichte der Katholischen Aktion im Austrofaschismus. Diskurse – Strukturen – Relationen*, Berlin, LIT, 2014, 512 S.

Mit ihrer 2011 verteidigten Dissertation legt Nina Kogler nun eine Geschlechter-Geschichte der Katholischen Aktion (KA) im Austrofaschismus vor, die sich vor allem auf die Pfarrebene fokussiert, um die «konkreten Auswirkungen der ideologischen und strukturellen Veränderungen an der unmittelbaren Kontaktstelle mit den Gläubigen» darzustellen. Ihre Arbeit ist ein Hinblicken auf zahlreiche beachtenswerte Aspekte des Zeitraumes zwischen 1933/34 und 1938. Der dominante Aspekt, die GeschlechterGeschichte, entspringt dem Objekt der Betrachtung selbst, denn in der KA wurden die Gläubigen nach Alter und Geschlecht in vier sogenannte Naturstände eingeteilt: Jungmänner, Jungfrauen, Männer, Frauen (letztere zwei Kategorien sind vor allem durch Elternschaft charakterisiert). «Die naturständische Gliederung der Pfarrbevölkerung bedeutete eine Fortschreibung der im kirchlichen Raum ohnehin schon stark vorhandenen geschlechtlichen Dichotomisierung, die immer auch eine hierarchische Relation implizierte» (425). Doch auch abseits dieser Naturstände bringt die Autorin zahlreiche Belege für die Signifikanz des Geschlechterverhältnisses in der KA: Diese sei zunächst als eine «Rückgewinnung der männlichen Gläubigen hinsichtlich ihrer Quantität und Qualität» (149) verstanden worden. Sie zitiert damit Franz Zimmermann, 1936: «Das Geschlechterverhältnis sollte dabei so aussehen, daß die Männer die zur Aktion Berufenen, die Frauen hingegen die Mitberufenen, zur Mithilfe an der Aktion Mitberufenen [Hervorhebungen im Original] seien» (149). Doch diese ideale Vorstellung sah in der Realität anders aus. Nina Kogler errechnet für die KA in den Pfarren der Steiermark ein – wohlgemerkt ungefähres – Frauen-zu-Männer-Verhältnis von 100 zu 56 (310, ohne Jugend). Die

als bloss mithelfend intendierten Frauen trugen damit die KA, deren Leitung bei den Lai_innen mehrheitlich, beim Klerus ausschliesslich in männlicher Hand blieb.

Hinsichtlich dieses Fokus' auf die historischen Geschlechterverhältnisse weist die Autorin, wie andere auch, auf eine Lücken in der – katholischen wie protestantischen – Kirchengeschichtsschreibung hin. Die Periode des Ständestaates ist dabei keine Ausnahme. Diese Lücke betrifft das Bewusstsein, Kirchengeschichte als eine Geschichte von Männern für Männer zu präsentieren, ohne sich der Geschlechtlichkeit bewusst zu sein: «Speziell die Theologie war unter den akademischen Disziplinen lange Zeit eine Männerwissenschaft, betrieben von Männern, die mit heiligen und weniger heiligen Männern der Kirchentradition rangen» (127). Die «GeschlechterGeschichte der Katholischen Aktion» nun tatsächlich als beide Geschlechter betreffend zu schreiben, inklusive die «verhängnisvolle Gleichsetzung von Mensch und Mann [zu] dekonstruier[en]» (127), ist der Autorin gelungen, auch mit der Anwendung des Konzeptes der Hegemonialen Männlichkeit. Mehrheitlich populär vorgebrachte Kritik, Geschlechterforschung sei – hinterlistig – reine Frauenforschung, läuft bei Koglers Arbeit weitgehend ins Leere. Lediglich weitgehend, weil ihre Ausführungen über Männlichkeit und Weiblichkeit anfangs konsequent eingehalten sind, bis dann im letzten Kapitel über die Kirchlich-staatlichen Verbindungen nur mehr die Frauenorganisationen analysiert werden. Die Beweggründe, die die Autorin für diese Auswahl nennt (4f; 338), sind nicht vollständig nachvollziehbar. Die Ausführungen zu diesem Thema sind zwar interessant, jedoch hinterlassen sie ob dieser Einschränkung einen unvollständigen Nachgeschmack.

Kritisch ist anzumerken, dass eine ausführliche Diskussion der Begrifflichkeit «Katholische Aktion» (419) an den Anfang gehört hätte. Gerade weil der Termi-

nus vielschichtig und uneindeutig, auch über längere Zeitabschnitte hinweg, verwendet wurde, wäre statt eines kurzen Hinweises (3) eine Klarstellung, wie der Begriff in dieser Arbeit verwendet wird, wünschenswert gewesen.

Neben dem flüssig zu lesenden, niemals platten Schreibstil muss hervorgehoben werden, dass die Autorin sich für den «Gender_gap» entschieden hat. Das heisst, um das generische Maskulinum zu vermeiden verwendet sie Lai_innen, wenn Männer und Frauen im Laienstand gemeint sind, Katholiken, wenn ausschliesslich katholische Männer gemeint sind, und Österreicherinnen, wenn nur österreichische Frauen gemeint sind. Die wissenschaftlich notwendige eindeutige Sprache ist damit erreicht. Oft wird der geschlechtergerechten Sprache vorgeworfen, Texte zu verkomplizieren oder zu verlängern. An Nina Koglers Text kann dies widerlegt werden, da ihr Schreibstil pro Seite nur selten mehrere Gender_gap-Begriffe aufweist, jedoch stets eindeutig erkennbar ist, über welche Personen geschrieben wird. Sowie wenig Frauen in der KA nur mithalfen, so wenig sind sie in dieser GeschlechterGeschichte nicht nur «mitgemeint».

Das Werk enthält zahlreiche Abbildungen von Quellen, etwa Pfarrberichte oder Werbematerial wie Broschüren oder Mitteilungsblätter. Leider geht die Autorin auf diese Abbildungen nicht ein (Ausnahme auf Seite 221), obwohl die Bezüge zwischen ihren Deutungen und diesem Bildmaterial sehr gewinnbringend wären. So schreibt sie zwar über die Bildsprache (Kapitel 4.2.4, 81–83) und erwähnt die «kriegerische Metaphorik [...], deren sich die KA bediente, einerseits um in dieser Analogie ihre Ziele zu vermitteln, andererseits um sich in einer faschistisch beeinflussten, militarisierten Gesellschaft zu behaupten» (81). Ein dazu passendes Mitteilungsblatt aus dem Jahr 1936 ist jedoch bezugslos angefügt. Dabei wäre es interessant zu erfahren, wie die Autorin die Bildinschrift «Wir stürmen! Für Christi

Reich. Für unser Jugendreich. Für Österreich» mit ihren schriftlichen Quellen abgeglichen hätte. Immerhin sind ihre Ausführungen zu gedruckten Dokumenten etwa im Absatz «Maskulinisierung der Sprache» (142–144) sehr erhellend. Wer hätte sich gedacht, dass durch eine Zeitschrift dem Klerus ««der doch leider allzuviel (sic) in der Kirche unter den Frauen leben und predigen muß, aus diesem Blatte wieder die kraftvolle, packende Mannessprache»» (143) beigebracht werden musste?

Die grösste Stärke des vorliegenden Werkes ist sicherlich der mehr als 100 Seiten starke Teil über die Seckauer Pfarren, sprich über die Steiermark. Kogler begründet die Auswahl der heutigen Diözese Graz-Seckau mit hervorragendem Quellenmaterial. Mit diesem Teil wird die tatsächliche Arbeit der KA konkret, plastisch. Koglers Spurensuche bis hinein in die kleinsten Pfarren mit lediglich 500 Gläubigen und deren Engagement für die KA machen diese Arbeit relevant, auch über die Fragestellungen rund um die KA hinausgehend. Lebens- und Glaubensvorstellungen des Beobachtungszeitraumes werden dabei rekonstruiert. Und zugegeben auch auf unterhaltsame Weise, da stereotypische Vorstellungen über «die Provinz» das eine oder andere mal auftauchen, wenn etwa der Stand der Jungmänner eigentlich nicht gebildet werden kann, da die meisten der jungen Männer des Dorfes schon Vater geworden sind, und somit eigentlich zu den Männern gezählt werden müssten oder wenn das besonders fleissige Putzen und Schmücken der Kirche vom Pfarrer lobend erwähnt wird. Hier jedenfalls kann Kogler ihr Versprechen der Betonung der Pfarrebene einlösen und dieses Kapitel, weitgehend nur auf ihrer eigenen Quellenstudie beruhend, ist sicherlich ein grosser Gewinn, der von der Eingrenzung auf diese geografische Einheit eines Bundeslandes nicht geschmälert wird.

Nach der Lektüre des Werkes ist man sich der vielfältigen Praxis, vor allem abseits der episkopalen Ebene, in der KA bewusst, auch wenn – dank des Kuriositätswertes – vor allem die Bemühungen um männlichere religiöse Sprache und «sanierte», d.h. schlussendlich verheiratete, «Konkubinate» im Gedächtnis bleiben könnten.

Uppsala

Rebecca Loder-Neuhold

Christoph Hübner, *Die Rechtskatholiken, die Zentrumsparlei und die katholische Kirche in Deutschland bis zum Reichskonkordat von 1933. Ein Beitrag zur Geschichte des Scheiterns der Weimarer Republik* (= Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert 24), Berlin, Lit-Verlag, 2014, 875 S.

Im Jahr 2014 legte der Erlanger Historiker und Politologe Christoph Hübner seine 875-seitige Dissertation vor, die den Weg der Rechtskatholiken, der Zentrumsparlei und der katholischen Kirche in den Weimarer Jahren nachzeichnet. Diese Studie liefert einen beachtenswerten Beitrag zu dem Multikausalgeflecht des Scheiterns der ersten Republik auf deutschem Boden und nimmt den rechtskatholisch-monarchistisch orientierten Flügel innerhalb des deutschen Katholizismus in den Blick. Gerade die größere Zusammenschau vieler personaler Nachlässe aus dem katholisch-adeligen Milieu der zwanziger Jahre ist als sehr verdienstvoll anzusehen, finden sich doch auch in diesem Umfeld einige durchaus einflussreiche mentale Totengräber der Weimarer Demokratie, denen vor allem das vielfältige Koalitionsgefüge aus Zentrum und Sozialdemokratie auf der Reichs- wie auf den Landesebenen ein Dorn im Auge war.

Die von Werner K. Blessing betreute Arbeit, die bereits eine «deutlich gekürzte Version» (Vorwort, 9) des Ursprungstextes darstellt, verrät ein langjähriges intensives Quellenstudium, das aber oftmals einen

ebenso langen Textcorpus mit teils längeren Zitatblöcken nach sich zieht. Dabei ist die Studie chronologisch klar gegliedert, wenngleich die einzelnen Kapitel- und Zwischenüberschriften textlich allzu opulent und zu kompliziert gestaltet sind und zu viele Ebenen besitzen. Ein solides, breit aufgefächertes Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein unverzichtbares Personenregister finden sich am Ende der Arbeit.

Nach einer Einleitung und einer knapp 90-seitigen historischen Hinführung, die weit vor der Phase des Kulturkampfes im 19. Jahrhundert beginnt und mit dem Ersten Weltkrieg endet, widmen sich die folgenden sieben Kapitelabschnitte der gestellten Thematik entlang der markanten Entwicklungen und Einschnitte der Jahre 1918 bis 1933. Die längere Einleitung ist dem Umstand geschuldet, dass die Arbeit in der ursprünglichen Version den Bogen von 1870 bis 1933/34, also von der Reichsgründung bis zum Reichskonkordat, zu spannen versuchte, was als Prämisse in den Blick zu nehmen, durchaus sinnvoll ist. Das Jahr der preußisch-protestantisch gefärbten Reichsgründung war ebenso das Jahr der Gründung der Deutschen Zentrumsparlei – und mit dem Versuch, eine parlamentarische Vertretung des sich in der Minderheit und in Daueropposition zum staatlichen Establishment befindlichen katholischen Bevölkerungsteils langfristig zu etablieren, entwickelten die rechtskatholischen Strömungen ein ebenso dauerhaftes Eigenleben.

So wie die Zentrumsparlei von Beginn an einen demokratischen Kurs einschlug und sich dabei auf die breite Unterstützung vor allem des niederen Klerus («Kaplanokratie») berufen konnte, so sehr sahen die konservativen, adelig-monarchistischen Kreise im deutschen Katholizismus ein Problem in dieser Ausrichtung der Partei. Doch erst als ein aus adeliger Sicht in seiner Führungsstruktur deutlich nach links verschobenes Zentrum nach dem Untergang der Hohenzollernmonarchie in

die Weimarer Demokratie eintrat, entwickelte sich dieses Spannungsverhältnis zu einem virulenten Antagonismus. Im Unterschied zur Entwicklung im Kaiserreich gab es nach 1918/1919 zwei gravierende Veränderungen: das Zentrum verfügte jetzt über eine wichtige Scharnierfunktion im demokratisch ausgerichteten Weimarer Parteien- und Koalitionsgefüge und nahm diese bis 1932 auch in unterschiedlichen Konstellationen wahr. Insbesondere die Dauerverbindung des Zentrums mit der SPD – in den verschiedenen Koalitionen auf Reichsebene und fast zwölf Jahre hindurch allein im größten Land Preußen – erregte größten Widerspruch der rechtskatholischen Gruppierungen. Diese wiederum spielten seit 1918 innerhalb der Zentrumspartei keine entscheidende Rolle mehr, entwickelten sich aber außerhalb der Partei mit ihren zentrumsfeindlichen Tendenzen zu einem nicht zu unterschätzenden Gefahrenpotential.

Zu den markantesten Figuren der rechtskatholischen Weimarer Szenerie zählten Martin Spahn und Franz von Papen. Letzterer war nicht minder gut vernetzt im Vatikan und hatte dort seit 1923 die katholischen Adeligen vorbehaltene Ehrenstellung eines Päpstlichen Geheimkammerers inne. Es mag daher nicht verwundern, wenn in Rom zentrumsfeindliche Beschwerden gegen die Dauerbündnisse der Partei mit den Sozialdemokraten das Ohr des früheren Nuntius in Deutschland und seit 1930 amtierenden Kardinalstaatssekretärs Eugenio Pacelli fanden. (Pacelli wiederum wurde seit seinem Wechsel an den Tiber über die Zentrums politik in Deutschland nahezu täglich informiert, u.a. durch den gemeinsamen Korrespondenten der führenden Zentrumsblätter in Rom, Edmund Raitz von Frentz, der ebenfalls Geheimkammerer war, aber im Unterschied zu Papen die pro-republikanische Linie des Zentrums im Vatikan stützte.)

Es ist verdienstvoll von Hübner, die längerfristigen Entwicklungslinien im deutschen rechtskatholischen Umfeld ein-

mal in einem größeren Zusammenhang zu analysieren. Schaut man nur auf die in der Forschung jahrzehntelang betriebene Fokussierung auf die Ereignisabläufe der Monate vom Sommer 1932 bis zum Sommer 1933, darf es nicht verwundern, wenn die längerfristige Perspektive Handlungsweisen und Verknüpfungen in dem bis heute deutlich untererforschten rechtskatholischen Raum freilegt, die die immer wieder bemühte (und mittlerweile als nicht belegbar eingestufte) Junktimtheorie zwischen der Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz im Frühjahr 1933 im Tausch gegen den zügigen Abschluss des Reichskonkordats im Sommer 1933 als einen immer wieder viel zu knapp bemessenen Ereignisablauf erscheinen lässt.

Das in diesem Zusammenhang berührte Interaktionsgeflecht aus Heiligem Stuhl, römischem und deutschem Katholizismus und den unterschiedlich ausgeprägten faschistischen Systemen in Italien und ab 1933 in Deutschland verspricht auch in den kommenden Jahren noch etliche Mosaiksteine (= Quellenfunde) zu liefern. Schon länger beklagt die Forschung ohnehin, dass sich die Rezeption des italienischen Faschismus bislang weniger mit der Wirkung beschäftigt hat, die das italienische Vorbild in Kreisen der politischen Rechten, im liberal-demokratischen Lager sowie besonders im Milieu des politischen Katholizismus in Deutschland vor 1933 hatte. Man denke etwa an das ähnliche Schicksal der Schwesterpartei des Zentrums in Italien, des Partito Popolare Italiano (PPI) unter der Führung des Geistlichen Luigi Sturzo. Auch das italienisch-vatikanische Verhältnis im Auf und Ab zwischen der Euphorie nach den Lateranverträgen und der schweren Vertrauenskrise im Jahr 1931 unterlag vielfach sehr schwankenden Einschätzungen durch die kurialen Akteure. Diese Perspektivenerweiterung ist unerlässlich, will man sich allein der umstrittenen Reichskonkordatsthematik vernünftigerweise aus der längerfristigen Perspektive widmen, doch müssen bei der von

Hübner vorgelegten Stofffülle im Rahmen der gestellten Thematik diese Aspekte aus dem Blickwinkel der römischen Überlieferung verständlicherweise weitgehend zurückgestellt bleiben.

Trotz des nicht geringen Volumens dieses Werkes und der leider nur broschiierten Fassung ist dessen breitere Rezeption sehr zu wünschen, denn der mit vielen neuen Funden quellengesättigte Band liefert einen wichtigen Forschungsbeitrag zur Vielschichtigkeit des Scheiterns der Weimarer Republik aus dem allzu oft vernachlässigten Blickwinkel des rechtskatholischen Spektrums heraus.

Bonn

Andreas Burtscheidt

Josef Pilvousek, *Die katholische Kirche in der DDR. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteldeutschlands*, Münster, Aschendorff Verlag, 2014, 457 S.

Das Gebiet von Mitteldeutschland (Thüringen, Sachsen etc.) war schon während des Zweiten Weltkrieges Aufnahmegebiet von Saarländern, die 1939 einen französischen Angriff befürchteten. Sie konnten bereits 1940 heimkehren. Dafür wurden 1943/44 Rheinländer dorthin evakuiert.

Nach dem deutschen Zusammenbruch 1945 kamen Flüchtlinge aus dem Osten und Südosten des deutschen Reiches ins gleiche Gebiet. Je nach politischer Situation nannte man sie Flüchtlinge, Evakuierte, Zwangsdeportierte, Umsiedler, Neubürger. Es gab hervorragende Persönlichkeiten, die in dieser Diaspora für die Flüchtlinge einstanden: Heinrich Wienken (1883–1961), Bischof von Meissen, war für viele Weichenstellungen zugunsten der Flüchtlinge verantwortlich. Sein Nachfolger, Bischof Otto Spülbeck (1904–1970), führte die Eingliederungsarbeit weiter. Er galt als grosser Anhänger des 2. Vatikanischen Konzils (1962–1965) und Schöpfer der Meissner Synode. Sein Nachfolger Bischof Gerhard Schaffran (1912–1996)

konnte die allzu optimistische Synode beenden und die Ergebnisse in die «Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR» einfließen lassen. Bedeutende Persönlichkeiten wie Weihbischof Freusberg (1881–1964), Propst Josef Streb (1893–1976) oder Bischof Joachim Wanke prägten die Aufbauarbeit in der DDR.

Wesentlich war auch die Errichtung der Ostdeutschen Bischofskonferenz 1950 durch Papst Pius XII. durch die Abtretung der im Osten gelegenen Diözesanteile von Paderborn, Fulda, Osnabrück und Würzburg. Sie hatte bis 1990 Bestand. Die Bischöfe traten dann in die (Gesamt-)Deutsche Bischofskonferenz über. Die DDR und 2. Vatikanum: 1960 beschäftigte sich die Ostdeutsche Bischofskonferenz (damals Ordinarienkonferenz) mit den möglichen Konsequenzen von allfälligen Konzilsbeschlüssen für die katholische Kirche in der DDR. Der damalige Berliner Bischof Kardinal Döpfner forderte, jede antikomunistische Spitze zu vermeiden. Dank Erzbischof Bengsch (Nachfolger von Döpfner) kam es auf dem Konzil zu keiner Verurteilung des Kommunismus. Die Bischöfe in der DDR waren am deutsch-polnischen Briefwechsel der Bischöfe, der eine wechselseitige Vergebung anregte, massgeblich beteiligt, was von Seite der DDR Regierung beunruhigt festgestellt wurde. Das Konzil förderte das Gefühl der Zugehörigkeit zur Weltkirche und verhinderte eine menschliche, kirchliche oder wissenschaftliche Isolation.

Markante Einschnitte waren die Elisabethenwallfahrt 1957 (750. Geburtstag der hl. Elisabeth von Thüringen) sowie 1981 die Feier des 750. Todestags der Heiligen, kombiniert mit dem Franziskusjubiläum (800. Geburtstag des hl. Franz von Assisi). Dabei fand auch das «Mattenkapitel», die Vollversammlung der Franziskanischen Familie, statt. Die grosse Teilnehmerzahl von 65.000 Teilnehmern beeindruckte alle. Das Elisabethjubiläum 1981 wurde dabei zum «Modellfall für ein Katholikentreffen».

Die Aufarbeitung der Katholizismusgeschichte der DDR-Zeit: Gerade am Tage des Mauerfalls vom 10. November 1989 trafen sich in Rom der Berliner Bischof Georg Sterzinsky und einige seiner geistlichen Begleiter mit dem Kirchenhistoriker Josef Pilvousek aus Erfurt, der in der Ewigen Stadt ein Studienjahr verbrachte. Dabei drehte sich alles um die Frage, ob Deutschland wiedervereinigt würde. Jemand erkundigte sich nach dem Aktenmaterial der ostdeutschen Bischofskonferenz. Pilvousek wurde am gleichen Abend gebeten, sich um die «Akten», wie es von nun an hiess, zu kümmern. Da die «Akten» aus Sicherheitsgründen dezentral gelagert waren, galt es zunächst abzuklären, wo sich das entsprechende Material befand. Schliesslich wurde beschlossen, die Unterlagen im Archiv des Bistums Erfurt zu platzieren. In der ersten Phase wurden vor allem zwei Dokumentarbände herausgegeben. Eine vollständige Geschichte wurde bis heute nicht realisiert, weil es Recherchen bedarf, die kaum quellenmässig erfassbar sind. Pilvousek hat sich nach seiner Emeritierung entschlossen, seine verschiedenen grösseren und kleineren Aufsätze zu einer Geschichte des Katholizismus in der DDR zusammenzufassen. Der Aschendorff Verlag in Münster ermöglichte das Erscheinen dieses Aufsatzbandes.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Kristian Buchna, *Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre*, Nomos, Baden-Baden, 2014, 613 S.

Es zählt zu den historisch bedingten Besonderheiten der Geschichtsschreibung in Deutschland, dass die zeitgeschichtliche Erforschung des deutschen Katholizismus und Protestantismus konfessionell getrennt verläuft. Dies hat zu differenzierten Ergebnissen, aber zugleich auch zu verengten Sichtweisen und geschichtlichen Deutungen geführt. Umso nachdrücklicher wer-

den schon seit Jahren konfessionsvergleichend angelegte Studien eingefordert. In seiner von Andreas Wirsching betreuten Dissertation ist Kristian Buchna diesen «dornigen, gleichwohl unumgänglichen Weg» (A. Liedhegener) gegangen. Buchna löst das Desiderat überzeugend und in einer Weise ein, die Maßstäbe setzt.

Waren die Gründerjahre der Bundesrepublik ein «klerikales Jahrzehnt»? Die Titelfrage führt mitten in ein zeit- und historiographiegeschichtlich heftig umstrittenes Gelände. Nicht nur ist «Klerikalismus» ein aufgeladener Kampfbegriff; die mit ihm verbundenen Strukturen, Verhaltens- und Wahrnehmungsmuster werden als Beleg für ein eineinhalb Jahrhunderte andauerndes, erst in den 1960er Jahren zu Ende gehendes «zweites konfessionelles Zeitalter» (O. Blaschke) angeführt. Buchna macht es sich zur Aufgabe, die Tragfähigkeit der thesenhaften Beobachtungen zu überprüfen, um «Handlungsweisen und -grenzen kirchlicher Interessenvertretung im inner- und zwischenkonfessionellen sowie im politischen Raum nachvollziehbarer [zu] machen» (526). Dies ist ihm sowohl gedanklich als auch sprachlich vollauf gelungen.

Auf der Grundlage breiten Quellenstudiums katholischer, protestantischer und staatlicher Aktenüberlieferungen historisiert Buchna in beeindruckender Weise die maßgeblichen Akteure, die historischen Bedingungen ihres Handelns, die konfessionell gelagerten Konflikte und die mit ihnen verknüpften Semantiken und Diskurse. Tradierte Geschichtsbilder insbesondere der beiden Kirchen gelangen so auf den Prüfstand, lange Zeit als gesichert geltende Ergebnisse der zeitgeschichtlichen Katholizismus- und Protestantismusforschung werden differenziert, neu bewertet und ggf. revidiert: Anders als bisher verbreitet angenommen, stand die politische Kultur der jungen Bundesrepublik nicht im Zeichen eines konfessionellen Friedens, sondern im Gegenteil einer (Re-)Konfessionalisierung (523).

Als Seismograph konfessioneller Spannungen und Erschütterungen in Kirchen und Gesellschaft, Politik und Öffentlichkeit der Adenauer-Zeit dienen dem Verfasser die beiden kirchlichen Vermittlungsstellen zu den politischen Parteien und zur Regierungsadministration in Bonn: das vom Kölner Prälaten Wilhelm Böhler (1891–1958) dominant geführte, sogenannte «Katholische Büro» des «Beauftragten des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenzen bei der Bundesregierung» (337) und das vom lutherischen Prälaten und Militärbischof Kunst (1907–1999) geleitete «Amt des Bevollmächtigten des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland» (296). Entgegen mancher öffentlichen Äußerungen Böhlers und Kunsts verfolgten beide vor allem ein- und dasselbe kirchenpolitische Ziel, nämlich die Gesetzgebung im Sinne kirchlicher Interessenswahrung zu beeinflussen (148, 159, 278, 376). Ihre Aufgabe sahen sie keineswegs nur als «weltlichen» Lobbyismus (20–22), sondern zugleich als religiös – naturrechtlich bzw. pastoral – begründet an. Und die Rahmenbedingungen und Möglichkeiten, ihren Auftrag zu erfüllen, waren wohl nie so günstig wie in den Gründerjahren der Bundesrepublik (395).

Allerdings bewegten sich Böhler und Kunst dabei in einem konfessions- und kulturgeschichtlich von tiefen Gräben durchzogenen Spannungsfeld, das sie nach 1945 durch ihren Gestaltungsanspruch in der je eigenen Kirche, in Abgrenzung zur anderen Konfession und in Auseinandersetzung mit den politischen Kräften weiter aufluden. Konfessionelle Entladungen wie der vielzitierte «Ochsenfurter Zwischenfall» (358–361) waren signifikant für die deutsche Nachkriegsgesellschaft und wirkten folglich auf die neu gegründete christdemokratische Partei Adenauers keinesfalls nur irritierend, sondern bedrohlich (348–350; 523).

Um seine «(Re-)Konfessionalisierungs-These» abzustützen, spürt Buchna konfessionellen Organisationsformen, Denk- und Verhaltensmuster beider Kirchen auf

gleich drei, komplex miteinander verschränkten Ebenen nach: 1. dem Konfessionalismus innerhalb der Konfessionen (konfessionsintern), 2. dem Konfessionalismus gegen andere Konfessionen (religionsintern) und 3. dem Konfessionalismus durch Besetzung religionsfremder Bereiche (systemextern) (23, 350). Der Verfasser begnügt sich indes nicht damit, die Entwicklungen der katholischen und evangelischen Kirche parallel zu verfolgen. Denn erst die konsequent beide Kirchen wechselseitig aufeinander beziehende Konfessionsperspektive führt zu erhellenden Befunden:

- über die geradezu gegensätzliche Ausgangslage einer hierarchisch-straff organisiert auftretenden, von Beginn an ihre Interessen offensiv einfordernden katholischen Kirchenvertretung einerseits und die durch nationalprotestantisches Erbe und Bekenntnisstreit nach 1933 konfessionell tief gespaltenen, sich 1945 mühsam neu organisierenden evangelischen Kirchen andererseits (37–229);

- über das diesen Ausgangspositionen zugrundeliegende theologische Selbstverständnis der mit naturrechtlich begründetem Wahrheits- und Gestaltungsanspruch auftretenden katholischen Kirche hier und des gerade in der Frage des weltlichen, mithin kirchenpolitischen Engagements äußerst kontrovers streitenden Protestantismus dort (230–347);

- über die dynamischen Auswirkungen des wechselseitigen, durch «alte» konfessionelle Fremdbilder aktualisierten und permanenter Konkurrenz bestimmten konfessionellen «Seitenblicks» (369–394);

- über die daraus erwachsenden, zwangsläufig unterschiedlichen kirchenpolitischen und medialen Strategien bei der Institutionalisierung der kirchlichen Verbindungsstellen sowie dem Aufbau, der Pflege und der stets diskreten Nutzung des (parti-)politischen und (staatlich-)administrativen Netzwerks – ausschließlich zur CDU auf katholischer, hingegen notgedrungen auch zur SPD und FDP auf evangelischer Seite (159–162, 395–451).

Aus den von ihm dicht beschriebenen, kirchen- und religionsintern höchst wirk-samen konfessionellen Spannungslagen erwachsen der jungen Nachkriegsdemo-kratie nach Buchnas gut begründeter Auf-fassung nicht unerhebliche Gefährdungen und Belastungen (452–516). So drohten die Grundgesetzberatungen an der katholi-schen Intransigenz in der schulpolitischen Frage des Elternrechts zu scheitern (170–194). Die unbestreitbaren Erfolge Böhlers beim politischen Agenda-Setting bewirk-ten kirchenpolitische Unruhe in den Krei-sen der EKD. Und mehr als einmal ächzte der «heilige» Konfessionsproporz der in-terkonfessionellen CDU unter den Zumu-tungen personalpolitischer Einflussnahmen durch die Kirchen und darauf reagierender, oppositioneller Konfessionspolemik. Kurz-um: Der Konfessionsfaktor war ein politi-sches Druckmittel sowohl in der Hand der Kirchen als auch der sich re- bzw. neu or-ganisierenden, gerade in der Kirchenfrage je eigenen weltanschaulichen Vorstellun-gen folgenden Parteienmilieus. Dabei stan-den die Personen Böhlers und Kunsts stell-vertretend für die verschiedenen im Ta-gesgeschäft der Bonner Republik agieren-den Generationen und ihrer lebensge-schichtlich prägenden Erfahrungshorizonte aus der Kulturkampf- bzw. NS-Zeit (76–130, 232–276; 342–344).

Die Mitte der 1950er Jahre offen ge-führte Auseinandersetzung über die Kleri-kalisierung und Konfessionalisierung der politischen und gesellschaftlichen Kultur erscheint vor diesem Hintergrund als konfliktiver Ausbruch tiefer reichender, auf mehreren Ebenen wirksamer, aber mehr und mehr sich verschiebender Kräfte. Waren die Gründerjahre der Bundesrepub-lik deshalb ein «klerikales Jahrzehnt» kirchlicher und v.a. katholischer Macht-ausübung, vor deren Hintergrund die Ent-konfessionalisierung in den 1960er Jahren als liberale Befreiung erscheint, wie ver-schiedentlich behauptet wird? In der Tat wird dem Konfessionsfaktor und den mit ihm verknüpften Konflikten künftig größe-

res historisches Gewicht als bisher beige-messen werden müssen. Auch hält Buchna mit seiner Kritik am weltanschaulich moti-vierten und darum gefährlichen (191), zu-weilen auch «skuril» (470) wirkenden kirchlichen Steuerungsgebahnen vor allem der katholischen Seite nicht hinter dem Berg.

Wenn der Verfasser trotz solcher von ihm freigelegter Befunde kirchlicher Ein-flussnahme nicht vom «Klerikalismus» als Signatur eines ausgehenden «zweiten konfessionellen Zeitalters» spricht, hat dies seinen Grund wohl nicht zuletzt darin, dass sich die Bundesrepublik nach 1945 nicht in eine konfessionalisierte, sondern vielmehr eine säkulare Richtung weiterbe-wegte. Anders als in der Weimarer Repub-lik entwickelten sich die Kirchen in die-sem Kontext zu wichtigen Stützen der demokratischen Kultur in Deutschland. So paradox es scheint: Die «Klerikalisie-rungs-» und Konfessionalisierungs-Debat-ten erscheinen somit letztlich als Höhe-punkt und Abschluss einer erfolgreich be-standenen Bewährungsprobe des demokra-tischen Staates.

Fazit: Buchna hat ein kluges und aus-gesprochen gut lesbares Buch geschrieben, das einen wegweisenden Beitrag zur Kul-tur- und Religionsgeschichte der frühen Bundesrepublik leistet.

Bonn

Christoph Kösters

Luc van Dongen/Stéphanie Roulin/Giles Scott-Smith (Hg.), *Transnational Anti-Communism and the Cold War Agents, Activities and Networks*, Basingstoke/Hampshire, Palgrave Macmillan, 2014, 312 p.

Eine der zentralen Aneignungsformen des Kalten Krieges in den europäischen Gesellschaften bildete nach 1945 der Antikommunismus. Auf den Antikommunismus, der in den europäischen Gesellschaften weit verbreitet war, konnte jeder zählen, der für die Umkodierung des nationalsozialistischen in ein kommunistisches Feindbild argumentierte. Von besonderem Wert war der Antikommunismus beim Werben um die Loyalität der undogmatischen sozialdemokratischen Linken. Eine entscheidende Rolle spielten dabei antikommunistische transnationale Netzwerke. Der vorliegende Band geht auf eine von Luc van Dongen und Stéphanie Roulin organisierte Tagung an der Universität Fribourg im Oktober 2011 zurück und betritt methodisch in zweierlei Hinsicht Neuland. Er versteht den Antikommunismus transnational und nicht mehr als Funktion eines Staates, und er fragt nach dem Antikommunismus als Ausdruck der europäischen Zivilgesellschaft. Welche zivilgesellschaftlichen Ressourcen trugen den Antikommunismus in Westeuropa nach 1945? Gegenstand sind transnationale Netzwerke von der Philanthropie über die Religion, die Wirtschaft und die Universitäten bis hin zu den Intellektuellen. Netzwerke sind damit teils kirchlich-religiös untermauert, teils wirtschaftlich oder politisch. Aber auch Elitenzirkel wie der «Cercle» verbreiteten transnational den Antikommunismus. Damit tritt ein facettenreiches Bild transnationaler antikommunistischer Netzwerke hervor, das seinen höchsten Verdichtungspunkt in den 1950er und den 1960er Jahren erreichte. Immer wieder gehen die Autoren in die Zwischenkriegszeit zurück, um das Gewicht und die tiefe Verankerung antikommunistischer Einstellungen zu belegen. Dennoch konnte er in verschiedenen Kontexten unterschiedliches bedeuten.

Der Band ist in vier Sektionen aufgeteilt, die die antikommunistischen Akteursgruppen und Handlungsformen in den Blick nehmen. Der erste Teil gilt den Organisationen im Dienst der transatlantischen antikommunistischen Solidarität, die unter dem Einfluss der Vereinigten Staaten und ihres «informal empire» standen. Im Zentrum steht dabei die Frage nach der Abhängigkeit von Akteuren und Organisationen von den Vereinigten Staaten. Der dänische Journalist Sal Tas (Tity de Vries) fungierte als Agent westlicher Interessen in Afrika. Der Sozialdemokrat war von kaum zu überschätzendem Wert für die USA, verfügte er doch über die besten Beziehungen nach Indonesien und nach Nordafrika, Schlüsselregionen im Kalten Krieg. «He knew how to translate the metanarrative of the battle against the worldwide communist threat into comprehensible proposals» (75). Der Schweizer Gewerkschaftler Lucien Tronchet (Luc van Dongen) mit einer ursprünglich scharf linken politischen Einstellung mutierte zu einem Vertreter der Zusammenarbeit sozialer Klassen, kurz: des Konsens-Liberalismus. Im Ergebnis wurde er zum vehementen Antikommunisten mit engen Verbindungen zu den USA, was ihn allerdings vom Anti-Amerikanismus seiner Gewerkschaftskollegen absetzte. Diese und andere Beiträge (Dino Knudsen zu skandinavischen Gewerkschaften) zeigen die Rolle des Antikommunismus beim Kampf um die Loyalität der sozialdemokratischen Linken in Westeuropa auf.

Die zweite Sektion untersucht transnationale Netzwerke von den 1940er bis zu den 1980er Jahren. Dazu zählen *Paix et liberté* (Bernard Ludwig), die *Assembly of captive European Nations* (Martin Nikola), *Interdoc* (Giles Scott-Smith), die *World Anti-Communist League* (Pierre Abramovici), das britische *Institute for the Study of Conflict* (Jeffrey H. Michaels) und – besonders prominent – der Elitenzirkel *Cercle* (Adrian Hänni). Im Kern knüpften die meisten dieser Netzwerke an den älte-

ren bürgerlichen Antikommunismus der Zwischenkriegszeit an. Die vierte Sektion zu den christlichen Netzwerken ergänzt das. Auch der protestantische wie auch der katholische Antikommunismus besaßen 1945 bereits eine lange Tradition. Aufschlussreich ist hier jedoch, dass es – im Gegensatz zur Titelformulierung in Teil IV – keinen entwickelten christlichen Antikommunismus gab. Für den *International Council of Christian Churches* war der Katholizismus im Grunde genauso gefährlich wie der Kommunismus, wenn nicht sogar gefährlicher. Zu Bündnisstrukturen kam es hier nicht (Markku Ruotsila).

Ein Juwel dieses Bandes ist die biographische Studie von Matthieu Gillibert über den polnischen Dominikaner und Fribourger Universitätsprofessor und Rektor Józef M. Bochenski, der gleich mehrere antikommunistische Netzwerke in seiner Person verband und zu einer Ikone des Antikommunismus wurde: kirchlich war er eng mit Rom und Polen verbunden, politisch mit der westdeutschen Bundesregierung und dem Ostinstitut in Köln. Bochenski gründete 1957 das Osteuropa-Institut der Universität Fribourg mit dem Ziel, hier die zukünftige antikommunistische Elite heranzubilden. Hier war der Punkt erreicht, an dem sich antikommunistische Netzwerke automatisch reproduzierten – was freilich nur bis in die frühen 1960er Jahre geschah. Dieser Band mit präzise gearbeiteten Studien zu den Netzwerken des Antikommunismus definiert den Stand der Forschung und ist unumgänglich für jeden, der sich mit dem Thema beschäftigt.

Fribourg

Siegfried Weichlein

David Eugster/Sibylle Marti (Hg.), *Das Imaginäre des Kalten Krieges. Beiträge zu einer Kulturgeschichte des Ost-West-Konfliktes in Europa* (= Frieden und Krieg. Beiträge zur historischen Friedensforschung 21), Essen, Klartext Verlag, 2015, 300 S.

Die Literatur zur Geschichte des Kalten Krieges ist in der Zwischenzeit über die hohe Politik und die Konfrontation zwischen den Vereinigten Staaten und der UdSSR hinaus. Seit längerem spielt die Kultur eine wichtige Rolle in den Arbeiten zum Kalten Krieg. Der Kalte Krieg war auch eine Auseinandersetzung der Ideen, der Künste, der Literaturen, der Bilder. Der Kalte Krieg wurde dadurch gewissermaßen virtuell. Das Imaginäre gewann auf beiden Seiten an Bedeutung in einem Krieg, der nicht geführt wurde. Diesem Aspekt wendet sich der vorliegende Band zu, der auf einer Konferenz an der Universität Zürich im Frühsommer 2012 basiert. Die Herausgeber sind Germanisten und Historiker. Die Titelbegrifflichkeit lehnt sich an das «gesellschaftlich Imaginäre» bei Cornelius Castoriadis an, also die «bildlichen Elemente einer symbolischen oder diskursiven Ordnung», wie etwa «metaphorische oder visuelle Verbildlichungen und Konkretionen von abstrakten Begriffen» (5). Einfacher ausgedrückt versuchen die verschiedenen Beiträge dieses Bandes bildliche Muster aus der Vielfalt kultureller Praktiken heraus zu destillieren, die den Konflikt versinnbildlichen und abbilden. Das Imaginäre wird zu einem «produktiven Suchbegriff» oder einem «theoretischen Scheinwerfer». Es soll in verschiedenen Disziplinen die Muster sichtbar machen, mit denen auf den Konflikt zwischen Ost und West geschaut wurde. Entsprechend kommen die Autoren aus der Geschichte, der Literaturwissenschaft, der Kulturwissenschaft, der europäischen Ethnologie und der Soziologie.

Der Band gliedert die Thematik des Imaginären in vier Bedeutungsschichten: Metaphern, Figuren, Emotionen und Simu-

lakren. Zu den wichtigsten kognitiven Rastern, in denen der Kalte Krieg wahrgenommen wurde, gehörte das «Abendland», wie Philipp Sarasin auch anhand statistischer Befunde nachweisen kann. Quinn Slobodian geht der scheiternden Metapher der sozialistischen Brüderlichkeit, Silvia Berger Ziauddin derjenigen des «Bunkers» im atomaren Zeitalter nach.

Eine der Figuren oder cognitive maps, mit denen der Kalte Krieg angeschaut wurde, war die Sozialfigur des Ingenieurs. David Eugster beschreibt dies anhand von Dr. Strangelove und Werner von Braun eindrücklich. Die Pointe dabei ist, dass im Kalten Krieg technisches Wissen wichtiger wurde als vergangene Verbrechen im Nationalsozialismus. Die Expertise des Ingenieurs war eine von Ost und West geteilte Prämisse (109). Der Ingenieur galt als diejenige Sozialfigur, die politische Fernziele mit den dazu notwendigen Mitteln realisierte.

Das Imaginäre im Kalten Krieg war immer emotional besetzt. Das verdeutlichen die Analysen zu Heimatliebe und Patriotismus in Jugendliedern der DDR (Juliane Brauer) und zu Solidaritätskampagnen in der DDR (Sophie Lorenz). Den ganzen Band durchziehen freilich imaginäre Emotionen wie Angst und Bedrohung. Schließlich wurde der Kalte Krieg simuliert, vor allem in der Landesverteidigung und im Zivilschutz. Diese simulacra fingierten nicht, sie ließen das Realitätsprinzip intakt. Wesentlich war, «dass sich in der Simulation die Grenze zwischen Realem und Imaginärem auflöst. [...] Simulationen werden nicht ausschließlich, aber maßgeblich von Imaginationen mit geformt. Simulationen weisen zudem einen performativen Charakter auf, das bedeutet, sie stellen über die mit ihnen verbundene Praxis etwas her», sie konstituieren Wirklichkeit (245). Sie konstituieren das, was sie vorgeben zu simulieren, könnte der Spitzensatz dieser theoretischen Annahme von Baudrillard lauten. Besonders eindrücklich ist der Text von Sibylle Marti

zu «Den modernen Krieg simulieren», weil er das Imaginäre an den Militärübungen von 1961 und 1973 und der ausufernden Debatte um den Zivilschutz aufzeigen kann.

Ein wenig überrascht bei einem solchen vielversprechenden und innovativen Unternehmen von Literaturwissenschaft und Geschichte ist, dass gerade die imaginäre Denkfigur des «enemy from within», die in der Spionageliteratur und weit darüber hinaus so prominent ist, in diesem Band höchstens leise angedeutet, nicht aber detailliert behandelt wird. Sie war nicht nur im Kalten Krieg, sondern weit darüber hinaus prominent wie in der Bakteriologie und Virologie, Leitdisziplinen des 20. Jahrhunderts. Franzosen begeisterte in den 1950er Jahren nur wenig so sehr wie «fast cars and clean bodies» (Kristin Ross). Vielleicht ist der «enemy from within» sogar das wichtigste Erbe des Imaginären im Kalten Krieg.

Freiburg/Schweiz Siegfried Weichlein

Karl Gabriel/ChristianSpieß/Katja Winkler (Hg.), *Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses* (= Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 4), Ferdinand Schöningh/Paderborn 2013, 287 S.

Heftig abgewehrt als «Wahnsinn» (Pius IX., *Quanta cura*, S. 54), heiß umkämpft in der Konzilsaula, hitzig diskutiert in der nachfolgenden Interpretation und Rezeption – die «Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil» ist, ja was? Ergebnis eines mühevollen Lernprozesses (wer lernte dann von wem und ist dieser Prozess damit bereits abgeschlossen?)? Beginn einer neuen Ära der Ausgesöhntheit der katholischen Kirche mit der Moderne? Fortsetzung und Vertiefung der traditionellen kirchlichen Lehre? Oder radikaler Bruch mit eben dieser?

Fragen dieser Art lassen sich zu diesem Thema bis heute zuhauf stellen. Doch wie Antworten finden?

Die Textsammlung «Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses», erschienen in der Reihe «Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt» und herausgegeben von Karl Gabriel, Christian Spieß und Katja Winkler, möchte Texte, die zu «maßgeblichen Bezugspunkten» (9) für die Auseinandersetzung mit der Religionsfreiheit wurden, «in der Zusammenschau sichtbar und leicht zugänglich machen» (ebd.). Der Leser soll so die Möglichkeit haben, sich Text für Text unterschiedliche Zugänge zur Thematik zu erarbeiten, sie miteinander zu vergleichen und zu einem eigenen Standpunkt zu finden. Unterstützt wird er dabei durch die einleitenden Worte der Autoren sowie knappen, grau hinterlegten Einführungen zu Beginn jedes Beitrags.

Die Einleitung fokussiert in erster Linie die Frage nach der Kontinuität bzw. Diskontinuität in der Lehre (es werden zu jedem Pol eine strikte und eine erweiterte Variante vorgestellt). Die Herausgeber heben zudem – unter Verweis auf die strukturelle Eigenheit der katholischen Kirche – die mögliche Vorbildfunktion dieses «beispielhaften Lernprozesses» (7) für den Umgang von Religionsgemeinschaften mit der Moderne hervor. Am Beispiel der Anerkennung der Religionsfreiheit werde offenkundig, dass die Kirche «nicht im Schneckenhaus ihrer Tradition gefangen (ist), sondern [...] sie gestalten» (9) kann. Was in der Einleitung leider fehlt, ist eine kurze und prägnante Definition dessen, was das Konzil unter Religionsfreiheit versteht, sowie ein paar Sätze zur päpstlichen Lehrtradition des 19. und 20. Jahrhunderts bis zum Konzil, damit dem – nicht zwangsläufig theologisch vorgebildeten – Leser verständlicher wird, warum und inwiefern die Frage nach Kontinuität und Bruch im Raum steht.

Auch die Einführungen, welche auf ein bis zwei Seiten Autor und Text in ihrem Kontext zu situieren suchen, bleiben häufig leider eher an der Oberfläche, was Textzugang und -verständnis erschwert. Zudem wird nur in geringem Maße mit Belegen gearbeitet und auf ein- bzw. weiterführende Literatur gänzlich verzichtet. Zu vermuten ist, dass dieses Defizit durch den für 2015 angekündigten Band «Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche» (Bd. 2 der gleichen Reihe), welcher die eigene Forschung der Hg. zur Thematik beleuchtet, geschlossen werden wird. Nichtsdestotrotz liefern die Einführungen eine erste Orientierung und erleichtern somit den Einstieg in den Text.

An prominent-erster Stelle des Bandes steht die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* (DH, 1965) in lateinischer und deutscher Sprache. Diese Erklärung ist *das* Dokument zum Thema, mit ihr erkennt die katholische Kirche nach langem Ringen die Religionsfreiheit als Recht eines jeden Menschen, begründet in seiner Würde, an. Zu betonen ist hier die Bedeutung des Untertitels «... über das Recht der Person und der Gemeinschaft auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Belangen». Er verweist u.a. auf die wesentliche Unterscheidung von moralischer und rechtlicher Ordnung. Denn von der moralischen Pflicht, die Wahrheit (vollumfänglich nur bei der katholischen Kirche zu finden) zu suchen, anzunehmen und zu bewahren, wird der Mensch nicht entbunden; es liegt also kein Relativismus im Sinne einer Aufgabe des kirchlichen Wahrheitsanspruchs vor. Vielmehr geht es um die Freiheit von Zwang jeglicher Art in sozialen und zwischenmenschlichen – also innerweltlichen – Beziehungen mit Blick auf religiöse Belange.

Unmittelbar an DH schließen zwei päpstliche Verlautbarungen an: Die so genannte «Toleranzansprache» (1953) Pius' XII., die einerseits Toleranz dann einfordert, wenn diese dem übergeordneten

Gut des Allgemeinwohls Nutzen bringt, andererseits aber weiterhin im These-Hypothese-Modell verharnt und dem Irrtum jegliches Daseinsrecht abspricht. Dramatischer noch fällt dieses Urteil in Pius' IX. *Quanta cura* (QC, 1864) aus. Hierbei handelt es sich um eine prototypische Verurteilung der liberalen Freiheiten durch das Lehramt des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Eventuell wäre in der Einführung in diesen Text ein Verweis auf weitere päpstliche Verlautbarungen (hier wird nur der berühmt-berüchtigte QC-Anhang Syllabus erwähnt), welche die dezidierte Abwehrschiene jener durch die Französische Revolution und den sich ausbreitenden Liberalismus geforderten Freiheiten fahren, sinnvoll gewesen: *Mirari vos* (Gregor XVI., 1832), *Immortale Dei* (Leo XIII., 1885) sowie *Libertas praestantissimum* (Leo XIII., 1888).

Spannungen zwischen den in den Band aufgenommenen Texten der beiden Pius-Päpste und DH sind offensichtlich. Zudem kann DH nicht isoliert von der Tradition der katholischen Kirche verstanden werden (und will dies auch nicht, vgl. DH 1). Wie aber sieht das Verhältnis von DH und letzterer aus? Die Textsammlung liefert eine Bandbreite möglicher Interpretationen, darunter die einer Hermeneutik der Reform bei Benedikt XVI. (2005), die «eines (kontradiktorischen) Widerspruchs» bei Sebott (1998) aus kirchenrechtlicher Perspektive, die eines Bruchs durch den prinzipiellen «Schritt vom «Recht der Wahrheit» zum «Recht der Person»» (174) in den Augen Böckenfördes (1986), die einer strikten Kontinuität bei Utz (1990) oder auch die moderatere Position eines Walther Kaspers (1993), der in der Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Konzil «keinen Bruch, sondern eine neue Aktualisierung der Grundprinzipien des Christentums unter den heutigen Voraussetzungen» (102) sieht, für ihn Ansicht der überwältigenden Mehrzahl der Theologen (ebd.).

Während die eben genannten Beispiele in gewisser Distanz zur Verabschiedung der Erklärung zur Religionsfreiheit stehen, kommen in drei weiteren, äußerst lesenswerten Texten drei Konzilsteilnehmer zu Wort. Alle drei haben sich dezidiert für die Religionsfreiheit ausgesprochen; insofern hätte ein Text von Seiten der Gegner der Religionsfreiheit das Bild durchaus differenzieren und komplettieren können. Mit dem Jesuiten Murray, der immerhin vormals mit einem Publikationsverbot zum Thema Religionsfreiheit belegt worden war und dann bei der zweiten Sessio als Berater berufen worden ist, wurde ein Autor ausgewählt, der paradigmatisch für die Haltung der US-amerikanischen Bischöfe steht und wesentlichen Anstoß zur Verabschiedung von DH lieferte. Auch Kardinal Bea (1963/64) argumentierte zugunsten der Religionsfreiheit (wenngleich noch mit einem unverschuldet irrendem Gewissen und der Unmöglichkeit festzustellen, ob es wirklich un- oder doch verschuldet ist). Und schließlich hat ein ausführlicher Text von Pavan (1967), wesentlich an der Ausarbeitung von *Pacem in terris* (Johannes XXIII., 1963 – warum diese wichtige und wegbereitende Enzyklika nicht in das Buch aufgenommen wurde, erschließt sich der Verf. nicht) und DH beteiligt, Eingang in den Band gefunden. Er befasst sich mit den «wesentlichen Elementen des Rechtes auf Religionsfreiheit» (222), stellt sich also Fragen nach Art, Inhalt und Träger des Rechtes, seiner Begründung, aber auch dem Wechselspiel zwischen Religionsfreiheit und Staatsgewalt. Wie aktuell diese Beziehung, gerade hinsichtlich der Aufgaben des Staates und der zu ziehenden Grenzen der Religionsfreiheit, auch weiterhin ist, zeigt die 2013 erschienene Publikation von Dieter Witschen «Religionsfreiheit und Kirche. Politik, Rechtsethik, Theologie» (ebenfalls Schöningh Verlag), die beschreibt, welche Möglichkeiten und Aufgaben sich für die Kirche, aber auch den Staat aus der Aner-

kennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht ergeben.

Insgesamt erreicht der Band sein Vorhaben, als dass er tatsächlich eine abwechslungsreiche und differente Positionen einbeziehende Zusammenschau von Texten aus verschiedenen Jahrzehnten ermöglicht. Vielleicht wäre zur besseren Darstellung und Analyse des «Lernprozesses» eine chronologische Anordnung der Texte allerdings sinnvoller gewesen. Wer sich also «auf einen Streich» mit unterschiedlichen Interpretationsansätzen zur Religionsfreiheit beschäftigen möchte, ohne sich dabei allzu sehr von Fremd- und Drittmeinungen lenken zu lassen, dem sei diese Textsammlung durchaus anempfohlen!

Bern

Mirjam Kromer

Manfred Hauke (éd.), *Papst Benedikt XVI. und die Liturgie*, Ratisbonne, Pustet, 2014, 240 p.

Ce livre est la traduction allemande des actes d'un colloque qui s'est tenu en Irlande en 2008. Sur les seize volumes programmés der *Gesammelte Schriften* du pape émérite Benoît XVI, le premier paru en date, à l'automne 2008, rassemble les textes sur la liturgie (Bd. 11. *Theologie der Liturgie: Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Freiburg, Herder, 2008, 756 p.). Le titre même du volume, *Théologie de la liturgie: les fondements sacramentels de l'existence chrétienne* dit bien l'importance de la liturgie dans la pensée théologique de Benoît XVI. Joseph Ratzinger lui-même n'est pas un liturgiste (Vincent Twomey, *Benedikt XVI. Papst und leiturgos*, 20–23 et Joseph Murphy, *Joseph Ratzinger und die Liturgie. Eine theologische Annäherung*, 150–176), 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 qui n'est pas fabriqué – ce qui induit, même

s'il s'appuie sur les travaux érudits de Louis Bouyer et de Klaus Gamber (Manfred Hauke, Klaus Gamber als «Vater» einer «neuen liturgischen Bewegung», 32–79), un certain refus de la diachronie. La prière est l'expression du Logos, l'eucharistie est un sacrifice de la parole – avec la centralité du canon romain (Neil J. Roy, *Der Römische Kanon: Deësis in eucharistischer Form*, 205–226); si elle est un objet historique – d'où l'importance de l'érudition, elle n'est fondamentalement pas un sujet d'historicité: dès lors, l'idée même d'une corruption, d'une déformation, et à l'inverse l'idéal d'une pureté ad fontes, la quête d'un primitivisme à remettre au jour propre à l'Aufklärung catholique depuis le XVIIIe siècle, n'ont pas de sens (James Hitchcock, *Kontinuität und Bruch in der Liturgie. Eine kulturelle Annäherung*, 99–110). Ainsi s'explique l'insistance accordée à la dimension cosmique de la liturgie et l'importance de l'orientation commune du prêtre et des fidèles vers «le Christ qui vient». Au contraire, la lecture qu'il fait de l'histoire de l'Eglise, comme celle de l'Ancien et du Nouveau Testament, s'opère en vertu d'une «unité ininterrompue» ce qui est la définition de la Tradition. D'un point de vue liturgique, la notion de développement organique permet de s'inscrire dans le prolongement du mouvement liturgique et de l'ecclésiologie renouvelée par Vatican II. Elle permet aussi de lier la question liturgique à un contexte socio-culturel: la rupture en liturgie ne peut se justifier car elle implique un déni de culture, et si la liturgie rénovée en 1969–70 n'a pas apporté les fruits escomptés c'est qu'elle n'a pas su fonder ou se traduire dans des formes artistiques, musicales, esthétiques appelées à durer et à se diffuser (Uwe Michael Lang, *Die Krise der sakralen Kunst und die Quellen ihrer Erneuerung im Denken Papst Benedikts XVI.*, 111–130). Ce que montre aussi les traductions des années 60–70, jugées insatisfaisantes (cardinal Jorge Maria Mejía, *Das Problem der Über-*

setzung. Einige linguistische und weitere Überlegungen, 24–31 et Dennis McManus, Übersetzungstheorie in Liturgiā authenticā, 131–149). Si Gamber opposait ritus romanus et ritus modernus, Benoît XVI distingue deux formes du même rite. Il n'entend pas promouvoir une nouvelle réforme liturgique ni même introduire de nouveaux changements. Son objectif est plutôt d'encourager une «éducation liturgique» – c'était une des lignes de force du mouvement liturgique – ce qu'il fait en célébrant dans les formes qu'il es-

time indispensables et en ménageant des espaces où la beauté et la sainteté du culte peuvent s'opérer et se transmettre: il soutient moins un rite contre un autre qu'un ars celebrandi compatible avec la tradition liturgique de l'Eglise – sensible avec l'importance donnée aux signes et aux gestes rituels (Helen Hull Hitchcock, Papst Benedikt XVI. und die «Reform der Reform», 80–98 et Alcuin Reid, Die liturgische Reform Papst Benedikts XVI., 177–204).

Besançon

Vincent Petit

Zur Religions- und Kirchengeschichte der Schweiz: Mythen, Regionen, Menschen

Thomas Maissen, Schweizer Heldengeschichten – und was dahintersteckt, Baden, Hier+Jetzt Verlag, 2015, 234 S.

Der bekannte Historiker Thomas Maissen hat pünktlich zum Jubiläumsjahr 2015 (Morgarten 1315, Marignano 1515, Wiener Kongress 1815) im März dieses Jahres einen Band veröffentlicht, mit welchem er der einseitigen Instrumentalisierung der Schweizer Geschichte durch die nationalkonservative Politik entgegenzutreten versucht. Indem diese heute ganz exklusiv die Schweizer Vergangenheit politisch besetzt, wird in einer breiten Öffentlichkeit ein historisches Selbstbild zementiert, welches längst nicht mehr dem wissenschaftlichen Forschungsstand entspricht. Dies wird hauptsächlich über den Rekurs auf die grossen Mythen oder eben Heldengeschichten getan, die auch für den Historiker als «Zugänge zur Gedankenwelt und zur Geschichtskultur der Vergangenheit» (7) von Interesse sind. Aber sie sind «letztlich unhistorisch» (10); sie eröffnen zwar Zugänge zur Geschichte, aber eben nicht zu jener «Epoche, über die sie erzählen, sondern der Zeiten, in denen sie erzählt

wurden» (8). Vor allem in nationalkonservativen Kreisen sind Geschichtsmythen wesentlicher Teil des historischen Selbstbildes, sowohl in Bezug auf die individuelle Identität des Schweizlers als auch der kollektiven Identität des Schweizer Volkes. Maissen sieht in der Art und Weise, wie die nationalkonservative Politik die Vergangenheit der Schweiz präsentiert, eine «Komplexitätsreduktion» (8), welche die Schweizer Geschichte auf «zwei Phasen des heldenhaften Widerstandes gegen ausländische Bösewichte» (7) reduziert. Anliegen des Historikers Maissen, dessen bekannte *Geschichte der Schweiz* 2015 bereits in der 5. Auflage erschien, ist es aufzuklären. In einer populären gemeinverständlichen Sprache will er das historische Fachwissen einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machen. Sein «Büchlein möge [...] als Handreichung dienen, die Argumente auf dem heutigen geschichtswissenschaftlichen Kenntnisstand im politischen Streitgespräch» (14) einzubringen. Um «demokratische Streitgespräche und kontroverse Meinungen» (13) zu ermöglichen und somit die «Handlungsoptionen und Gestaltungsmöglichkeiten»

(13f) der politischen Gemeinschaft Schweiz zu erweitern, greift Maissen hier das Deutungsmonopol der Nationalkonservativen, genauer hin der *Schweizerischen Volkspartei* (SVP), an.

Dieses Vorhaben setzt Maissen konkret und pointiert um: Nach der Einleitung folgt eine sorgfältige Einführung zur Geschichtsschreibung der Schweiz, welche zudem die Quellenlage der Schweizer Geschichte umfassend dokumentiert. Hauptteil des Buches bilden die fünfzehn Kapitel der Schweizer Geschichte, eingeteilt nach dem vaterländisch althergebrachten Musterbild, von den «Anfängen» (*Der Bund von 1291*) bis in die Gegenwart (*Die Schweiz – ein Sonderfall?*). Jedem Kapitel wird ein bekanntes politisches Aperçu des Übervaters der schweizerischen Nationalkonservativen, Christoph Blocher, vorangestellt. Der mittlerweile durch sein bundesrätliches Amt entschärfte Ueli Maurer schafft es mit seiner Rede am Gedenk Anlass «Kappeler Milchsuppe» an den Anfang von Kapitel 4 *Ein einzig Volk von Brüdern*. Maissen konfrontiert im Folgenden diese Zitate und das darin vermittelte Geschichtsbild mit dem aktuellen historischen Forschungsstand und mit wissenschaftlichem Fachwissen. Damit will Maissen Beihilfe zur Diskussion und Hinterfragung der gängigen Geschichtsbilder leisten und die Geschichtswissenschaft als «Korrektiv» (10) zur «politische[n] und volkstümliche[n] Deutung der Geschichte» (11) ins Feld zu führen.

Nationalkonservative Politik in der Schweiz bedeutet das Festhalten an einem «ungewordenen» schweizerischen Wesenskodex, welcher sich mit den Begriffen Freiheit, Unabhängigkeit und Neutralität in den Köpfen von Herr und Frau Schweizer eingebrannt hat. Nicht die Geschichte macht das Wesen, sondern das Wesen die Geschichte. Während mit den Mythen gezeigt werden soll, was ist und schon immer war, bringt die Geschichtswissenschaft die natürliche Prozesshaftigkeit ins Spiel. Maissens Ausführungen offenbaren,

dass die Schweiz und ihr Volk nicht als gnadenhafte Schöpfung vom Himmel gefallen sind. Auch sie unterliegen dem dynamischen Werden in der Zeit; auch sie wurden im Konzert der europäischen Staatengemeinschaft zu dem, was sie heute sind. Und was sie morgen sein werden, wird ebenso wenig durch ein unter der Käseglocke verweilendes Schweizer Volk entschieden werden können.

Maissen hat mit seinem Buch sein Ziel erreicht: Bereits vier Monate nach Ersterscheinung wird das Buch in 4. Auflage verkauft. Ebenso wurde es medial sowohl von konservativen und liberalen als auch linken Verlagshäusern ausführlich besprochen. Unzählige Interviews mit Maissen und Blocher, inszenierte Schlagabtausche zwischen den beiden als kulturelle Abendanlässe, sowie Diskussionsbeiträge Dritter in Printmedien und Fernsehen, verdeutlichen den gelungenen Anstoss der populärpolitischen Debatte seitens des Autors.

Gerade weil Maissen weiss, dass den altüberlieferten Denkmustern, die sich nicht einfach von einem ausgeprägten Nationalgefühl abkoppeln lassen, nicht allein mit wissenschaftlich rationalen Argumenten beizukommen ist, hätte er seine Herangehensweise auch vermehrt daran orientieren dürfen. Obwohl der Autor fern jeglicher Polemik sachlich das nationalkonservative Geschichtsbild demontiert, fördert er meines Erachtens mit den klar definierten Angriffszielen, in Person und Partei, eine Polemisierung in der Sache. Zudem läuft er damit Gefahr, obwohl es dazu keine konkreten Anhaltspunkte gibt, ausgenommen der konkreten Benennung seines Gegenübers, in eine zumindest sehr mittige, wenn nicht gar linke politische Ecke gedrängt zu werden, die es gerade denjenigen, denen das Buch Abhilfe verschaffen soll, verbietet, es zu lesen oder sich ernsthaft damit auseinanderzusetzen. Dazu dürfte zusätzlich noch beitragen, dass der Historiker eben doch, um seiner Absicht der Gegenüberstellung von politischer Diskussion (bei der alle mitreden)

und wissenschaftlicher Diskussion (bei der nur wenige Fachleute mitreden) gerecht zu werden, gewisse sprachliche und darstellerische Kompromisse eingehen muss, die es verhindern, ein wirklich gemeinverständliches Werk zu schaffen. Der detaillierte und ausführliche Quellenbezug macht oft ein Zurückblättern, um der Einordnung des Beschriebenen in der historischen Geschichtsschreibung willen, erforderlich, was der Leserfreundlichkeit abträglich ist. Bedauerlich ist auch, dass die Gegendarstellung sich auf rein politische Aspekte beschränkt, womit er sich auf die an seinem Gegner beklagte Komplexitätsreduktion einlässt. Gerade auch durch die wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Beziehungen der Schweiz, die seit jeher trans- und international ausgelegt sind, und das nicht losgelöst von der Politik, werden die Werte Freiheit, Neutralität und Unabhängigkeit in ein gänzlich anderes Licht gerückt.

Die klar zutage tretende Anti-Haltung des Autors gegenüber der nationalkonservativen Aussenpolitik wird auch im *Ausblick* noch einmal deutlich. Maissen wirft hier unter anderem folgende rhetorischen Fragen auf: «Welche heutige Gesellschaft, die sich als historisch gewachsen sieht, möchte bei der Planung ihrer Zukunft von Mythen abhängen statt von historischem Fachwissen?» oder «Kann es sich eine moderne Gesellschaft aber leisten, dass ihr historisches Selbstverständnis so weit entfernt ist vom Forschungsstand [...]?» (beides 210). Es stellt sich nicht zuletzt auch die Frage, ob es *das* historische Selbstverständnis einer politischen Gemeinschaft, wie es von den Parteien zuweilen proklamiert wird und auf welches der Autor ebenfalls rekurriert und damit erneut der Komplexitätsreduktion in die Hände spielt, faktisch überhaupt gibt. Selbst wenn das historische Faktenwissen als gemeinsamer Ausgangspunkt dient, werden davon, je nach politischem, wirtschaftlichem und sozialem Gepräge, immer verschiedene Deutungen abgeleitet

werden. Und dabei spielt wohl weniger die Frage eine Rolle, wie es war, als vielmehr wie es in Zukunft sein soll.

Bern

Séverine Décaillet

Silvia Volkart (Hg.), *Rom am Bodensee. Die Zeit des Konstanzer Konzils* (= Der Thurgau im späten Mittelalter 1), Zürich, Verlag NZZ, 2014, 235 S.

Wir haben es hier mit einem sehr schönen, qualitativ hochwertigen Buch (mit Lesebändchen!) zu tun. Das Layout ist ausgezeichnet, die Bebilderung nicht nur illustrativ, sondern auch inhaltlich – oftmals stringent in den Text hineinverflochten – ein grosser Gewinn, und zudem sind die kurzen Beiträge, einzeln lesbar, aber auch im Gesamt, sehr ertragreich, sodass man den Band nach der Lektüre mit Freude beiseite legt, um später wieder einen Blick hinein zu werfen. 13 Autorinnen und Autoren trugen zum Gelingen des Bandes bei.

«Rom am Bodensee», eine Allusion an das Konstanzer Konzil, wie der Untertitel es auch klar macht, und dessen kurzzeitige zentrale europäische Lage, bietet lokalhistorische Perspektiven, v.a. auf den Thurgau rund um die Appenzeller-Kriege (Kapitel I) und die Auswirkungen der Kirchenversammlung auf diesen Landstrich (Kapitel V), blickt in Kapitel II in interessanten Miniatur-Aufnahmen auf den «Weg hin zum Konzil», indem der dynamische dem Treffen vorgelagerte Charakter der Anreise zum Grossereignis – im Speziellen vom italienischen Raum her – in den Blick kommt. Kapitel III und IV verschreiben sich der Konzilsstadt Konstanz, prosopografische Zugänge und solche der Alltagsgeschichte (vgl. «Ein Blick in die Küche», 137) ergänzen sich darin hervorragend.

Besonders interessant dünkt dem Rezensenten das Kapitel VI, wo das «Konzil als Inspirationsquelle» thematisiert wird. Den indirekten Folgen und Rezeptionen sowie der Wirkungs- und Rahmengen-

schichte eines Ereignisses wird hier an Beispielen angegangen. Da geht es etwa auch um italienische Humanisten, die im Gefolge des Papststrosses nördlich der Alpen nach Hand- und Inschriften Ausschau hielten, bzw. diese zu neuem Leben erweckten. Poggio Bracciolini (1380–1459) und Leonardo Bruni (ca. 1370–1444) etwa. Die Herausgeberin des Bandes zeichnet eine spannende, literarische Geschichte einer dem Klosterleben, ganz im Stile des ausgehenden 19. Jahrhunderts, nicht gerade wohl gesonnenen Novelle von Conrad Ferdinand Meyer (*Plautus im Nonnenkloster*, 1882) nach. In dieser von Volkart aufgegriffenen Erzählung fließen Geschichte und Fiktion ineinander. Ob man Johannes XXIII. nach seiner Absetzung durch das Konzil als «Gefangenen der Kurie» bezeichnen kann, sei dahingestellt (179). Ein ganz kleiner Fehler hat sich in einem das Lateinische beziehende Zitat von Meyer eingeschlichen, da muss es heissen «scelera horrenda», statt «scele- ra horrenda» (180 – in: Sämtliche Werke Meyers nachgeprüft, Band XI [Novellen I], Bern 1959, 155). Es ist ein spannender Beitrag der Herausgeberin und sie doppelt anschliessend nach: Da bezieht Volkart sich auf Brigitta von Schweden und ihre Rezeption auch im Bodenseeraum rund um das Konzil. Die Literati der Zeit, u.a. Jean Gerson von der intellektuellen Instanz der Zeit schlechthin, der Theologischen Fakultät in Paris, und ein zentraler Akteur des Konzils, waren prophetisch aktiven Frauengestalten gegenüber kritisch eingestellt (so auch später Jeanne d’Arc), er zweifelte «grundsätzlich an ihrer Fähigkeit göttliche Eingebungen zu empfangen. Damit [mit dessen Schrift *De probatione spirituum*] lieferte er Stoff für eine Diskussion, die in kirchlichen Kreisen schon seit Längerem im Gang war und sich explizit gegen prophetische-visionäre Frauen richtete» (189). Volkart gelingt es gut, diesen für die Kirchengeschichte insgesamt, so z.B. auch wieder im 19. Jahrhundert im grossen Stile relevanten Sachverhalt exemplarisch dar-

zustellen. Freilich wurde Brigitta nicht am Konstanzer Konzil heiliggesprochen, wie es auf S. 189 heisst (vgl. mit richtiger Angabe in Textbox S. 187, nämlich 1391). Volkart öffnet mit ihren kreativen Beiträgen geschichtliche Horizonte – von kleinen «Dingen» (wie der Hand- oder Pilgertasche Brigittas), die sie behutsam aufgreift, ausgehend. Da macht das Lesen und Schauen Spass.

Wie schon anfangs angetönt überzeugt die Aufmachung, aber auch die inhaltliche Qualität des Buches – über die Ausgestaltung des Anmerkungsapparats im Anhang (201–215 für alle Beiträge gemeinsam, mit Kurzzitation) liesse sich wohl streiten –, aber insgesamt haben wir es mit einem sorgfältig gearbeiteten Werk zu tun, das sich auch in den eigens gestalteten Rubriken, in roter Schriftfarbe gehaltenen Textboxen, Ausdruck verschafft. Es sind dies erklärende Textpassagen der weiterführende Vertiefung bzw. des nötigen Hintergrundwissens, so z.B. auf S. 101: «Was ist ein Konzil?» Eine gute Frage. Dass dabei in der Aufzählung das V. Laterankonzil vernachlässigt wird, ist nachvollziehbar, weniger aber, dass das I. Vatikanum nicht erwähnt wurde. Es könnte freilich so argumentiert werden, dass es mit dem II. Vatikanum 1965 zum Abschluss kam, was aber gewagt sein dürfte. Vielleicht wollte man es aber auch nicht erwähnen – wofür es je nach Sichtweise gute Gründe gibt –, oder aber es handelt sich – wohl ungewollt und der Realität entsprechend – um eine unbeabsichtigte Auslassung.

Was sicher schon vor dem Abschluss dieser Rezension der Fall ist, ist dem Band, und auch den Inhalten sehr zu wünschen: eine breite Leserschaft! Gerade auch in unserer manchmal schnelllebigen und ahistorischen Zeit. Auch auf die weiteren drei Bände der Reihe «Der Thurgau im späten Mittelalter» darf man/frau gespannt sein.

Freiburg/Schweiz

David Neuhold

Heinrich Bullinger, *Briefe von Januar bis Mai 1546*, bearb. von Reinhard Bodenmann/Alexandra Kess/Judith Steiniger (= Heinrich Bullinger Abt. 2: Briefwechsel), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2014, 443 S.

Am 18. Februar 1546 starb Martin Luther, und im Juli desselben Jahres begann der mit grossem militärischem und propagandistischem Aufwand geführte Krieg zwischen Kaiser Karl V. und dem Schmalkaldischen Bund, einem Bündnis von protestantischen Landesfürsten und Städten zum Schutz der evangelischen Religion. Die für den Protestantismus bedrohliche Situation erklärt, dass 420 überlieferte Briefe des Jahres 1546 an und von Heinrich Bullinger gezählt werden, während es im Vorjahr nur 259 sind. Die Zahl der Schreiber ist mit 47 Korrespondenten im Vergleich zu 1545 nur wenig grösser.

Da der Umfang es den Herausgebern nicht erlaubt hat, alle Briefe des Jahrgangs in einem einzigen Band zu veröffentlichen, enthält der vorliegende Band nur die Korrespondenz der Monate Januar bis Mai (134 Stücke). Davon stammen 54 Briefe aus der Eidgenossenschaft, 67 aus dem süddeutschen Raum, wobei Augsburg (25) und Konstanz (24) herausstechen. Der wichtigste Korrespondent war auch in dieser Zeit Ambrosius Blarer in Konstanz (17% der überlieferten Briefe), während die Kontakte nach Augsburg weiter ausgebaut wurden. Verantwortlich für letzteres war der in Zürich und anderswo ausgebildete Johannes Haller (gest. 1573 in Bern), den Bullinger für ein Pfarramt in Augsburg vorgeschlagen hatte und der Ende Februar ebendort eine feste Anstellung bekam, was dem Strassburger Reformator Martin Bucer und anderen lutherisch gesinnten Theologen missfallen musste. Aus diesen Briefen ist einiges über das kirchliche Leben in Augsburg, zum Beispiel von einem wöchentlichen Predigtplan, aber auch über die Politik im Reich zu erfahren. Am Beispiel von Augsburg offenbart sich

einmal mehr das Ziel von Bullingers Korrespondenz: er wollte gut informiert sein und Einfluss auf die kirchliche Entwicklung in anderen Territorien nehmen, natürlich nicht nur in Augsburg. In Bern liess er die politische Obrigkeit warnen, weil ein dortiger Student ein lutherisches Abendmahlslied mit polemischer Spitze gegen die Reformierten verfasst hatte, was in der Folge zur Entlassung des Professors Thomas Grynäus führte. Zurecht gilt darum der langjährige Vorsteher der Zürcher Kirche als ein Vater des reformierten Protestantismus, hat er doch durch Publizistik, Stellenbesetzungen, Gutachten und persönliche Ratschläge wesentlich zur internationalen Ausbreitung der reformierten Theologie beigetragen.

Theologisch war Bullinger höchstens zu kleinen Kompromissen bereit, da er in der Überzeugung lebte, es gebe nur eine einzige richtige Auffassung. Das kann gut beim Abendmahlsstreit beobachtet werden, der ihn weiterhin beschäftigte. Dabei zeigte sich der Zürcher Antistes als geschickter Taktiker, indem er nach aussen den Schein der evangelischen Einheit pflegte, gleichzeitig aber alles unternahm, damit sich das reformierte Verständnis in möglichst vielen territorialen Kirchen durchsetzen würde.

Bullinger scheut keinen Einsatz und greift auch dann noch zur Feder, wenn er vor Arbeitsüberlastung am Ende seiner Kräfte ist. Er beherrscht das Briefeschreiben wie kaum ein anderer, verzichtet auf ausgefallene Formulierungen, schreibt klare, häufig kurze Sätze und geht immer taktisch vor, etwa wenn er versucht, die Sympathie der Unentschlossenen durch Freundschaftsdienste zu gewinnen. Auf die Nachricht von Luthers Tod riet er Johannes Haller in Augsburg, sich ehrwürdig über den Verstorbenen zu äussern. Einen solchen Ton schlug Bullinger in seinem Brief an Philipp Melanchthon selbst an. Der Vorschlag eines Freundes, die von Melanchthon an Luthers Beerdigung gehaltene Grabrede in Zürich nachzudru-

cken, stiess beim Zürcher Kirchenvorsteher jedoch auf kein Gehör. Im Ton konnte Bullinger entgegenkommend sein, in der Sache nicht. Gegenüber einem vertrauten Korrespondenten meinte er sarkastisch, dass sich die Aussichten auf eine Rückkehr zur reinen Abendmahlslehre erst verbessern würden, wenn auch Bucer stürbe. Bullingers taktisches Verhalten zeigt sich auch an seiner Reaktion auf die Frage des in Strassburg weilenden englischen Reformators John Hooper, ob ein Christ auch nicht reformierte Gottesdienste besuchen dürfe. Um sicher zu gehen, dass seine Zeilen nicht in falsche Hände geraten, schickte Bullinger die schriftliche Antwort an den Zürcher Studenten Ludwig Lavater mit dem Auftrag, diese dem Fragesteller laut vorzulesen.

Aus dem Briefwechsel mit Schülern in der Fremde sind interessante Einzelheiten über das Studentenleben und Schulwesen der Zeit zu erfahren. Ludwig Lavater, Sohn des Zürcher Bürgermeisters, berichtet zum Beispiel aus Strassburg nicht nur über die besuchten Vorlesungen von Peter Martyr Vermigli und anderen Gelehrten, sondern auch wie er nach vorübergehender Aufnahme in der beliebten Studentenpension von Matthias und Katharina Zell beim Lutheraner Johannes Marbach für 30 Gulden jährlich Unterkunft gefunden hat. Dabei unterlässt er es nicht, Bullinger zu versichern, dass für seine reformierte Überzeugung keine Gefahr bestehe, was dem weit blickenden und konfessionell eher engherzigen Bullinger nicht besonders gefallen haben dürfte. Tatsächlich sollte Marbach in Strassburg wenig später eine lutherische Konfessionalisierung auslösen und so den Einfluss der reformierten Theologen systematisch zurückdrängen.

Nur ein marginales Thema im vorliegenden Band ist dagegen das im Dezember 1545 eröffnete Konzil von Trient aus dem einfachen Grund, dass Bullinger und die meisten Protestanten sich nichts davon erhofften. Dafür erlauben die edierten Briefe Einblicke in vieles andere, u.a. in

die Entstehung der eidgenössischen Chronik von Johannes Stumpf, die nicht die Arbeit eines einzelnen, sondern mehr ein Gemeinschaftswerk ist, zu dem Joachim Vadian und andere Gelehrte wichtige Beiträge beigesteuert haben. Überhaupt ist in den Briefen immer wieder von Büchern die Rede. Interessant ist, dass der Katholik Jost von Meggen den Bericht über seine Pilgerreise ins Heilige Land Bullinger zuschickte, der Zürcher Protestant das Manuskript überarbeitete und es anschließend an den Verfasser retournierte. Im Druck erschien die Schrift erst 1580; ob mit oder ohne Bullingers Korrekturen und Ergänzungen, bleibt zu untersuchen.

Die Herausgeber haben mit diesem Teilband wiederum eine beachtliche Arbeit geleistet. Zum Schluss sei noch auf die mit guten Recherche- und Navigationsmöglichkeiten ausgestattete digitale Ausgabe aufmerksam gemacht; eine neue Fassung davon ist bereits in Vorbereitung.

Zürich

Christian Scheidegger

Christian Scheidegger (Bearb.), *Zwischen den konfessionellen Fronten. Schriften des Buchhändlers und Schwenckfelders Jörg Frell (um 1530–um 1596) von Chur, Chur, Desertina, 2013, 416 S.*

Als Band 29 der «Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte» ist im Kommissionsverlag Desertina (Chur) eine kirchen- und spiritualitätsgeschichtlich aufschlussreiche Zusammenstellung von Schriften des Bündner Dissidenten Jörg Frell (um 1530–um 1597) erschienen. Mit einer hinführenden Einleitung des besonders in der Täuferforschung beheimateten Historikers Christian Scheidegger liegen im besagten umfänglichen Band Zeitzeugnisse vor, die in ihrer literarischen Gattungsvielfalt im Kontext einer krisenreichen Umbruchszeit dennoch durch die spannungsvolle Lebensgeschichte Jörg Frells selbst einen bemerkenswerten inne-

ren Zusammenhalt aufweisen. Die Autobiographie (als Dokument 3 verzeichnet) ist dem Band leider nicht beigegeben, da der Text und eine Übersetzung schon anderswo abgedruckt wurde und elektronisch abrufbar ist. Die Einleitung gibt aber verkürzt und zurückhaltend kommentiert den Inhalt dieser Autobiographie wieder. Jörg Frell, ein in der Frühzeit der Reformation in Chur aufgewachsener aufgeweckter und zur Gottesfurcht erzogener Sohn eines Nachtwächters, durchläuft lernbegierig Schulen in Chur und Zürich, kämpft sich zu seinem Berufsziel der Buchbinderei an verschiedenen Orten in der Schweiz und Deutschland durch und kommt endlich via Zürich als vor allem auch religiös vielseitig angeregter Mann zurück nach Chur als Ort seiner gesuchten, gefundenen und bald auch umstrittenen Berufsausübung. Er heiratet und gestaltet ein dem väterlichen Vorbild und eigenen geistlichen Überzeugungen verpflichtetes Familienleben, bis sein Lebensschifflein in die Stürme der Verfolgung gerät und ihn neuerlich umhertreibt. Die Einleitung bettet diese spätere unruhige Zeit (in welche auch Frells eigene literarische Betätigung fällt) in die Konfessions- und Dissidentengeschichte des damaligen Graubündens ein und gibt einen kurzen Überblick zu den 24 Dokumenten.

Als erstes und umfangreichstes Dokument gibt das «Familien- und Andachtsbuch» (49–140) einen Einblick in das schwer geprüfte Familienleben des Buchbinders und Buchhändlers Jörg Frell. Hohe Kindersterblichkeit und Pestzüge verschonten die Familie nicht und rührten wohl schmerzlich an schon in der Jugend und Lehrlingszeit Erlittenes (vgl. Autobiographie). Ein tragfähiger Jenseitsglaube wiegt diese Schatten auf, sodass die Segenswünsche, biblische Unterweisungen, Reimtexte, briefähnliche Prosa und Gebete vermächtnisartig zusammengehalten sind und in einem eschatologischen Horizont Trost und Verantwortungsgefühl zu vermitteln suchen. Frells Bibelfestigkeit und wählerisch-weite Belesenheit sind augen-

fällig und zeigen nicht nur, an welche Traditionen aus Mittelalter und Reformation der Verfasser anzuknüpfen wusste, sondern auch, wie er seinen Lebens- und Glaubensernst in einer kohärenten Ethik ausformulieren konnte.

Im «Verfolgungsbericht» (Dokument 2) wird der den Verfasser prägende Einfluss Schwenckfelds bald und dann auch breit vermerkt. Das «beachtliche Selbst- und Sendungsbewusstsein» Frells zeigt sich in den selbstgewissen Einstufungen seiner Gegner und in der nach heutigem Empfinden wohl etwas problematischen Überidentifikation mit der ihm zufallenden Opfer- und Märtyrerrolle. Dass Gottseligkeit und Verfolgung ein Korrelat bilden können, dafür gibt freilich schon die Bibel (etwa in 2. Tim. 3, 12) einen Deutungshorizont. Der ganze Bericht belegt, wie wendig und kundig Frell das Forum (Anklagen und Prozess) gleichsam zu einer Verkündigungssituation verwandeln konnte. Die provokativ durchgehaltene Gewissensfreiheit spiegelt etwas von dem, was schon als «Geburt des Subjekts in der Neuzeit» säkular ausgedrückt wurde, wohl eher jedoch zeigt, wie der Zerfall einer öffentlichen religiösen Einheit seit dem späteren Mittelalter zur Zeit der Reformation auch nicht durch eine politisch instrumentalisierte Bikonfessionalität aufzufangen war. Der Anteil des späteren Konfessionalismus (*Cuius regio eius religio*) bei der konfliktuösen Herausbildung des modernen Nationalstaates hat seine frühen Spuren indirekt auch im Mikrodrama Frells hinterlassen. Die Schwächung äusserer Gewissheiten veranlasste Dissidenten umso mehr, nach inneren zu suchen und in einem recht selbständigen Durchdringen theologischer Sachverhalte auch zu finden und zu äussern. Der Bericht fächert wieder ein Spektrum literarischer Gattungen auf. Eine poetische Passage lässt Hölle («hell») mit Frell einen zur Warnung akzentuierenden Reim bilden.

Die nun folgenden kürzeren Texte setzen den Eindruck fort, dass Frell in der

Frühzeit der «Gutenberg-Galaxis» nicht einfach merkantil und kompilatorisch mitschwamm und mittrieb, sondern überlieferte und noch vitale Formen christlicher Literatur (dem Hohelied nachgeformte Gespräche zwischen Christus und der Seele, visionäre Klage über die endzeitliche Schiefelage des *theatrum mundi*, weckende Aufzählungen von Zeichen der Zeit, Gebete und einprägsame fromme Poesie) aus existenziellem Ernst, Verantwortungsgefühl, Begabung und verlegerischer Netzwerkpflege heraus recht eigenständig rezipierte und weiter entfaltete. Zwischen mittelalterlicher Passionsmystik und dem prekären barocken Lebensgefühl hundert Jahre später ist bei Frell eine literarische Partizipation an der Frömmigkeitsgeschichte ablesbar, die selbst für unsere Zeit sozialer und religiöser bzw. areligiöser Unrast etwas zu sagen hat (man denke etwa an eine «Theologie des Gebets», die hermeneutische Wende und die neue Sensibilität für «Theologie und Poesie»).

Zum Schluss sei einer der kürzeren, aber für die Nachbarschaft zum damaligen Spiritualismus gewichtigen Texte ein wenig erläutert. Das dem «inneren Wort» verpflichtete und in paränetischem Ton abgefasste Dokument (Nr. 10) gliedert sich mit einer gleichsam rhetorischen Strategie in sechs Teile (Adresse, Gebet, Einstimmung, Ermahnung, Hilfe zur Selbstvergewisserung und ein langer Reimtext). Der letzte und längste Teil, der das im Titel erwähnte Wider- oder Zusammenspiel von innerem und äusserem Wort entfaltet, lehnt sich mit dem Gegensatz von «schriftlich» und «lebendig» an den Gegensatz von Gottes Ferne (vgl. Jes. 29, 13 und Jer. 12, 2) bzw. Nähe und im Neuen Testament an denjenigen von Buchstabe und Geist (Röm. 2 und 2. Kor. 3). Der poetische Reim repetiert (18 mal) nicht bloss jenen Gegensatz, sondern erzeugt (ähnlich den biblischen Proverbien) Spannung und Raum zur inhaltlichen Differenzierung. Bei Fortsetzung der poetischen Form

(gereimte Zweizeiler) kann nun an die Stelle des «lebendigen Worts» die «heilige Schrift» treten, was in achtmaligem Einsatz das vorher gewonnene Spannungsfeld für die notwendige Heiligung anwendbar und anschlussfähig macht und zugleich in den Rahmen einer heilsgeschichtlichen Lebens- und Weltdeutung einbindet. Eine auch anderswo zu findende Anlehnung an das Akrostichon (Ps. 119 [118]), das auch Luther sehr liebte, erlaubt als Substruktur eine christologische Bündelung des geistlichen Alphabets auf den apokalyptischen Titel (Alpha und Omega).

Die theologische und literarische Formkraft endet im vorliegenden Band mit den Liedern, in dem Medium also, das immer wieder verhärtete konfessionelle Fronten ökumenisch durchdringen konnte. So scheint es, dass es oft eher einem Dissidenten gegeben war, das *tertium non datur* in hitzigen theologischen Debatten unter bekannten Wortführern in kirchenkritischen Nebenklingen doch zu finden und als *tertium comparationis* anzudeuten, freilich in einem «Reich, das nicht von dieser Welt ist» (vgl. Luk. 17, 21 und Joh. 18, 36 – dazu Dokument 12 von Frell).

Zürich

Norbert Lüthy

Lucas Rappo, Strambino. *Un évêque sous surveillance, d'après le journal du conseiller Python (1675–1676)* (= Archives de la Société d'histoire du canton de Fribourg [ASHCF] 16), Fribourg, 2014, 160 p.

Le concile de Trente institue la visite pastorale de l'évêque dans ses paroisses diocésaines comme une pratique essentielle, à répéter chaque année. Mais qu'en est-il de la réception de Trente à Fribourg? Une réforme religieuse y est bien menée à la fin du XVI^e siècle par le duo des chanoines Pierre Schneuwly, prévôt du chapitre, et Sébastien Werro, curé de ville. Dans leur mission, ils sont aidés par le nonce Jean-François Bonomi et soutenus naturelle-

ment par le gouvernement fribourgeois, se targuant d'une solide légitimité dans la gestion des affaires ecclésiastiques. Fribourg accepte les décrets dogmatiques du concile tridentin, mais pas ceux relatifs à la discipline, ce qui ne rendra pas la tâche aisée aux évêques du siècle suivant.

C'est dans ce contexte que l'évêque Jean-Baptiste de Strambino est nommé à Fribourg en 1662. Venant de Savoie et nommé suite à la proposition du duc Charles-Emmanuel II, le prélat est tout juste toléré à Fribourg avant que le gouvernement juge sa présence indésirable. Mgr de Strambino est en effet le premier évêque à résider de manière permanente dans le diocèse depuis la perte de la résidence lausannoise en 1536. Sa présence remet donc en question l'indépendance du chapitre collégial, composé essentiellement de membres des familles patriciennes les plus en vue à Fribourg. En conformité aux prescriptions tridentines, le nouvel évêque effectue une première visite pastorale en 1663, voulant contrôler l'état du chapitre de Saint-Nicolas. Lequel s'y oppose, se déclarant comme exempté de visites pastorales depuis sa fondation en 1512. Entre 1666 et 1668, Strambino entreprend une seconde visite, sur laquelle nous avons très peu d'informations.

Mais c'est sa troisième visite pastorale, entre 1675 et 1676, qui retient l'attention de l'historien Lucas Rappo dans son beau livre édité par les soins de la Société d'histoire du Canton de Fribourg. Son étude relate du tour des paroisses par l'évêque Jean-Baptiste de Strambino, en compagnie d'un patricien chargé... de le surveiller plus que de l'assister: il s'agit de François-Prosper Python, titulaire jusqu'à alors de diverses fonctions gouvernementales. Secrétaire du Petit Conseil (1660–65) et membre de ce dernier (1664–68), bailli d'Orbe-Echallens (1665–70), puis bailli de Lugano (1688–90), Python rédige un journal, racontant son expérience d'accompagner l'évêque diocésain durant les visites des paroisses de la Gruyère. Journal

que Lucas Rappo publie en version original et version française. Sa publication intégrale paraît d'autant plus nécessaire, comme l'observe Jean Steinauer dans l'avant-propos du livre, «que l'Ancien Régime à ses débuts souffre de graves carences dans l'historiographie fribourgeoise, au moins en français» (7).

Lors des tournées pastorales entre 1675 et 1676, le journal de Python illustre les péripéties de son voyage avec l'évêque, «les conflits avec le clergé ou les autorités locales, les discussions qu'il entend et tout ce qui lui semble digne d'intérêt pour remplir la mission confiée par Leurs Excellences de Fribourg» (13). Tout cela est bien contextualisé par Rappo, qui trace un portrait inédit du diocèse de Lausanne après la Réformation, n'oubliant pas de jeter un coup d'œil aux visites pastorales avant Strambino. Mais le cœur de son livre tient naturellement au journal de François-Prosper Python, écrit en français et allemand, comptant 180 pages et une feuille volante, dont une soixantaine dédiées aux visites pastorales en Gruyère.

Ecuvillens, Autigny, Villaz-Saint-Pierre, Romont, Berlens, Grangettes, La Tour-de-Trême, Gruyères, Neirivue, Albeuve, Montbovon, Lessoc, Grandvillard, Broc, Echarlens: la troupe passe par seize paroisses en douze jours, visitant au maximum quatre paroisses en une journée. Les trajets se font à cheval, le temps de déplacement entre les différents lieux n'étant pas négligeable. «Le rythme est plutôt lent, et l'évêque s'attarde dans les paroisses, mangeant régulièrement et discutant avec les personnes présentes, représentants des paroisses, clercs ou autorités locales» (34). Paroisse après paroisse, le journal de Python analysé par les soins de Rappo ouvre une fenêtre importante sur la religion populaire de l'époque. La première paroisse visitée est Ecuvilles, où Strambino fait prier trois *Pater* et trois *Ave*, avant d'aller manger chez le curé, sans oublier d'inspecter des reliques. On apprend aussi par Python que l'évêque demande «à Au-

tigny, Ecuwillens et ailleurs [...] aux curés et aux commis de couper dans les huit jours tous les arbres sur les cimetières», car il ne convient pas «que les chrétiens mangent du fruit de la fécondité des corps morts» (41). Aux paroissiens l'évêque demande généralement si le curé «faisait son devoir, s'il vivait exemplairement: s'il administrait bien le Saint Sacrement, s'il annonçait la parole de Dieu, catéchisait». Et de même au curé «si les paroissiens fréquentaient les saints offices, services divins, le catéchisme» (46). Sur le chemin d'Autigny à Villaz-Saint-Pierre, Strambino confie à Python «qu'il ne veut pas que les curés aient leurs servantes dans la chambre où ils dorment» (47).

La paroisse de Montbovon, en Haute-Gruyère, est parmi les dernières à être visitée. Mgr de Strambino y administre la confirmation, «donne quarante jours d'indulgences à ceux qui ne danseront pas le jour de la fête de saint Grat, patron de la paroisse» (97). Mais ce qui est curieux c'est que plusieurs paroissiens s'adressent à François-Prosper Python, le priant d'intercéder auprès de l'évêque afin d'obtenir de leur curé... le droit de prononcer deux messes par jour au lieu d'une. Ce qui témoigne de la confusion qui règne dans la population quant aux compétences des autorités politiques et ecclésiastiques et leurs attributions respectives: une confusion typiquement... fribourgeoise!

Fribourg

Lorenzo Planzi

Gregor Jäggi OSB, *Das Bistum Basel in seiner Geschichte. Die Moderne*, Strasbourg, Editions du Signe, 2013, 179 S.

Was hier vorliegt auf 179 grossformatigen, dreispaltigen, überreich und intelligent illustrierten Seiten (farbig und schwarzweiss), mit instruktiven Karten und Statistiken versehen und in soliden Einband gebunden ist, kann als Meisterwerk der gegenwartsbezogenen Geschichtsschreibung

gelten. Hier wird weder beweihräuchert noch ausgepiffen, sondern klug, spannend, nachdenklich machend in guter Übersicht und in fassbare Abschnitte gegliedert dargestellt und erzählt. Eine Riesensarbeit ist leser-freundlich und -anregend glücklich zu Ende gebracht.

Das Bistum Basel in seiner heutigen Gestalt stammt aus dem Jahre 1828. Es wurde aus der «Trümmerlandschaft» des alten Fürstbistums und anderen Territorien zusammengebastelt. Europa war in einem Umbruch begriffen, wie er jedes Jahrhundert ein- oder zweimal den Kontinent ergreift. Heute besteht das Bistum aus 10 Diözesankantonen, eine nicht gerade kirchenkonforme Struktur, aber historisch so gewachsen (oder besser: hergestellt). Früher war dieses Bistum in katholische Stammlande, reformierte und einige wenige paritätische Gegenden eingeteilt; 1815 ist es durch den Zuschlag des Jura zu Bern erst noch zweisprachig geworden, und so ist es von Natur aus nicht gerade leicht zusammenzuhalten. Die drei Teile aus den Bistümern Basel, Konstanz und Lausanne brachten verschiedene Traditionen in die neue Gestalt. Vor das Auge tritt eine weitere weltgeschichtliche und weltkirchliche Wende, wenn das Buch in die Zeiten nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanischen Konzil eintaucht und die – nicht einzig dadurch verursachten, sondern zeitgleich entstehenden – Verwerfungen klar benennt und die Zusammenhänge verdeutlicht.

Man hätte wohl kaum einen besseren Autor gefunden, der die gewaltige Masse an Literatur so souverän und elegant meistert hätte, wie Gregor Jäggi. Der promovierte Historiker war noch als Laie Archivar des Bistums Basel in Solothurn, trat mit 36 Jahren ins Kloster Einsiedeln ein, wo ihm allerdings nicht die beschauliche Musse des Stubengelehrten beschert war, sondern wo ihn die vielfältigen klösterlichen und geistlichen Aufgaben (vom modern organisierten Archiv bis zum Beichtstuhl) schwer in Anspruch nehmen.

Das Buch kommt im Hinblick auf das primär angesprochene Zielpublikum ohne Fussnoten aus; wer sich aber selber forschend mit der Thematik befasst hat, merkt auf Schritt und Tritt, wie beschlagen der Autor ist, wie geschickt er aus der Fülle der Fakten auswählt und sie in grössere Zusammenhänge einordnet. Er hat selber ein reiches Bildmaterial aus öffentlichen und privaten Archiven ausgebeutet, eine Unmenge von Übersichtskarten entworfen, die unerlässlichen Statistiken beigezeichnet. Der vom Verlag bestellte Layouter hat gute Arbeit geleistet. Jedenfalls liegt hier eine in jeder Hinsicht moderne Geschichte des Bistums Basel vor.

Das Werden und Wachsen dieses neualten Bistums wird in fünf Kapiteln verfolgt. Zuerst wird die mühsame Reorganisation beschrieben, dann beginnt auch schon die erste Epoche «der Gärungen und des sprengenden Pluralismus», von 1828 bis Anfang der 1870er Jahre. Die Spannungen beim Wandel der Eidgenossenschaft vom Staatenbund zum Bundesstaat mit der rabiatischen Vorherrschaft des (radikalen) Freisinns werden auch im Bistum Basel ausgetragen, v.a. in Luzern, Solothurn, Aargau und im Berner Jura. Die Berufung der Jesuiten nach Luzern (und Freiburg) entfacht die Rache der anders Gesinnten, die Proklamation der Unfehlbarkeit des Papstes (und der kaum wahrgenommenen allgemeinen Jurisdiktion des Papstes bis in jedes Bistum hinein) macht mehrere Kantonsregierungen nervös, die oft unrechtmässig Klöster aufheben. Alles wird verstärkt durch das Entstehen einer papstunabhängigen, dafür umso mehr staatsabhängigen alt- oder christ-katholischen Kirche, deren Start in der Schweiz äusserst unglücklich ist. Aber statt der Zertrümmerung oder wenigstens Schwächung der römischen Kirche erreicht der Staat nur eine stramm ultra-montane, d.h. «jenseits der Berge» auf den Vatikan bezogene Kirche, die im Lauf der Zeit mit modernsten Mitteln (Vereine, Presse) zum unumgänglichen Partner und dann, hundert

Jahre später, zur voll ins Staatswesen integrierten Gesellschaft wird. Der Kulturkampf ist kurz, wird aber bitter ausge tragen. Man grenzt sich ab, was zu einer verengten Einheit führt. Noch nicht ganz aufgeheilt ist, warum die Kirche nach 1960 «fast über Nacht» sich auflösen beginnt; das Volk zerstreut sich, sozial und geographisch, die Konfessionen mischen sich, das Individuum macht seine Rechte geltend, sei es Laie oder Priester. Ein rasanter Priestermangel (nicht wegzureden mit der Floskel vom «Gläubigenmangel») zwingt schliesslich zu Umorganisationen, deren Ende und Folgen noch nicht abzusehen sind. Erfrischend ehrlich sind die Bischofsporträts, die der Autor beisteuert.

Im zweiten Teil (sechs Kapitel) werden ein paar Hauptthemen des Kirchenbildes beschrieben. Die sozial bedingten Wandlungsbewegungen führten zu einer neuen Art von Katholizismus: nicht mehr der territorial geschlossene, sondern der «verstreute» (Diaspora-) Katholizismus. Dazu gehörten immer mehr die ausländischen Katholiken, die als «Gastarbeiter» – damals noch ehrlicher «Fremdarbeiter» genannt – ins Land strömten, mit einem völlig anders gestimmten Kirchengefühl im Hintergrund, ganz abgesehen von der fremden Sprache und Kultur. Schon norditalienische Geistliche hatten ihre Mühe mit der süditalienischen Frömmigkeit (oft Nichtfrömmigkeit). Man war auf all diese Probleme nicht vorbereitet, aber machte sich in immer mehr problembewusster Weise damit vertraut. Seit langem gab es identitätsstiftende Grundstrukturen des kirchlichen Lebens: Vereine, Wallfahrten, Prozessionen, Missionen, Festlichkeiten. Vieles diente nicht nur der Glaubensvertiefung, sondern auch der machtbewussten Demonstration nach aussen. Wer diese Form nicht so mochte, wurde nur allzu leicht ausgegrenzt: Liberale (religiös oder politisch), Sozialisten, «Laue» waren zum Vornherein abgestempelt. Zwar war «das kirchliche Personal» bedeutsam, bis Mitte des 20. Jahrhunderts war die Geistlichkeit

zumeist geachtet und auch mächtig. Durch Beichte und Predigt und Religionsunterricht konnte sie das Kirchenvolk zähmen und ihm nicht nur die richtige Lehre, sondern auch die richtigen Lebensprinzipien verabreichen. Beides wurde nie zur Gänze übernommen, und was Ehe und Familie betrifft, durch die Nicht-Rezeption von «*Humanae vitae*» 1968 endgültig besiegelt. Äusserst informativ und im Grunde zukunftsweisend sind die Ausführungen über die Bedeutung der Frauen: Ehefrauen, Familienmütter, Ledige, Ordensfrauen haben von Anfang an den Glauben in der Familie und Gemeinde weitergetragen, sie haben die Männer zur Religionsausübung motiviert, sie haben die Pfarrgeistlichkeit in unermüdlicher ehrenamtlicher Arbeit unterstützt, sie haben in vielen Gremien mitgewirkt: ein Signal für die Zukunft! Die kirchlichen bzw. staatskirchenrechtlichen Organisationsformen werden in ihrem Entstehen, ihrem Nutzen und bisweilen ihrer Fragwürdigkeit vorgestellt.

Abschliessend wird man sagen können, dass die Kirche nicht im Ruin, sondern im Wandel ist. «Wenn alles bleiben soll, wie es ist, muss sich alles ändern» (G. Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo*). Und man kann für die einzelnen Faktoren nicht monokausale Behauptungen aufstellen. Viele Übel sind nicht von aussen eingebracht, sondern sind Eigenprodukt. Das Buch ringt Achtung ab.

Freiburg/Schweiz

Iso Baumer

Martin W. Pernet, *Nietzsche und das «Fromme Basel»*, Basel, Schwabe, 2014, 350 S.

Nietzsches Verhältnis zum Christentum ist in der Forschung vielfältig und mit unterschiedlichen Resultaten diskutiert worden. Mit dem Buch – Nietzsche und das «Fromme Basel» – wagt sich Martin Pernet auf neue Art und Weise diese Frage heran und zieht dafür zahlreiche Belegstellen aus

Nietzsches Werken und Nachlass herbei. Im Zentrum stehen die Stadt Basel im 19. Jahrhundert und Menschen, die er in Basel kennen gelernt hat und die ihn während dieser Zeit und darüber hinaus begleitet haben. Nietzsche verbrachte 10 Jahre seines Lebens in der Stadt am Rheinknie. Als er im Alter von 24 Jahren (1869) auf den Lehrstuhl für griechische Sprache und Literatur in Basel berufen wurde, traf er auf eine Stadt, die zu tiefst vom Geist des Pietismus und der Erweckung geprägt war. Diese christliche Bewegung war ihm nicht fremd, sondern hatte ihn von Kindesbeinen an begleitet. Der Pietismus und die Erweckungsbewegung hatten das Ziel, zu einem echten Bibelglauben zurückzuführen und zeichneten sich durch ihr ausgeprägtes Sünden- und Bussbewusstsein aus. Im Zentrum standen der persönliche Christusglauben und die christliche Praxis jenseits von Dogma und kirchlicher Institution. Dabei wurde die aufkommende historisch kritische Forschung deutlich abgelehnt.

Im ersten Teil des Buches legt Pernet den historischen, politischen und religiösen Kontext der Stadt Basel von 1830–1880 dar. In der Person von Christoph Merian-Burckhardt erhält das Grossbürgertum des 19. Jahrhunderts ein Gesicht. Dieser war einer der prominentesten Stadtbasler der Zeit. Er vertrat sowohl in religiöser als auch in politischer Hinsicht eine klar konservative Haltung, war tief in der pietistischen Frömmigkeit verwurzelt und mit Predigtgrössen wie Ludwig Hofacker bekannt. Christlicher Glaube und aktives Glaubensleben waren ihm eine echte Herzensangelegenheit und er unterstützte Aktivitäten, die zu deren Förderung dienten, grosszügig. Ohne die grosse Spendenbereitschaft von Grossbürgern wie Merian, hätte sich das religiöse Leben in der Rheinstadt nicht in diesem Ausmass entwickeln können.

Weil Basel im 19. Jahrhundert so stark von pietistischer und erwecklicher Frömmigkeit geprägt war, wurde die Stadt auch das «Fromme Basel» genannt. Bereits

1780 wurde die Christentumsgesellschaft gegründet, deren Wirken es zu verdanken ist, dass diese Spiritualität und Frömmigkeitsform in Basel zur Blüte kam. Ihr Erfolg ist untrennbar mit dem Name Christian Friedrich Spittler verbunden. Ebenfalls durch dessen unermüdlichen Einsatz wurde 1815 die Basler Missionsgesellschaft gegründet. Nach dem Vorbild der Herrnhutter Brüdergemeinde wurden Männer aus allen Berufsgattungen aufgenommen und zu Missionaren ausgebildet.

Das «Fromme Basel» war dadurch gekennzeichnet, dass Religion und Politik eng miteinander verflochten waren. Die grossbürgerlichen Familien waren sich ihres Einflusses in beiden gesellschaftlichen Sphären lange Zeit sicher. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gelang dem religiösen wie auch dem politischen Liberalismus den Durchbruch. 1875 wurde eine liberale Kantonsverfassung nach Vorbild anderer Kantone angenommen und ein Jahr davor eine neue Kirchenordnung verabschiedet, die der evangelisch-reformierten Landeskirche eine grössere Unabhängigkeit vom Staat garantierte.

Auf diesen religiösen und politischen Kontext stiess Nietzsche, als er im Jahr 1869 in der Rheinstadt ankam. Er hatte zuvor in Bonn und Leipzig studiert und war durch die Vermittlung seines grossen Förderers Friedrich Ritschl nach Basel auf den Lehrstuhl für klassische Philologie berufen worden. Auf wenigen Seiten skizziert Pernet im zweiten Teil des Buches Nietzsches Werdegang bis zu seiner Ankunft in Basel. Hervorzuheben sind, seine vaterlose und von Frauen geprägte Kindheit, seine pietistischer Familienhintergrund und Freundschaftskreis, die pietistische Ausrichtung seiner Religionslehrer, sowie sein auffälliges Talente in Philologie, das ihm die Türen an der Universität Basel öffneten.

In Basel lebte Nietzsche zunächst in einer Hausgemeinschaft mit Heinrich Romundt und Franz Overbeck. Mit letzterem verband ihn über die Basler Zeit hinaus

eine enge Freundschaft. Die beiden haben sich gegenseitig in ihrem Denken herausgefordert und geprägt. Später gründete Nietzsche zusammen mit seiner Schwester einen eigenen Haushalt. Die Geschwister hatten einen grossen Freundeskreis und genossen das kulturelle Leben der Stadt. Nietzsche unterhielt gute Kontakte mit der Familie Vischer-Bilfinger. Wilhem Vischer-Bilfinger hatte die Berufung Nietzsches nach Basel veranlasst und bei dessen Ankunft in Basel kümmerte er sich um den jungen Gelehrten. Auch an seinen Arbeitsorten, in der Universität und am Pädagogium, einer Art Vorstufe zur Universität, lernte Nietzsche viele Kollegen kennen und schätzen. Der dritte und umfangreichste Teil des Buches widmet sich daher den Freunden und Bekannten Nietzsches in Basel. Diese werden nicht nur in Bezug auf ihre eigene Biographie und ihre Stellung innerhalb der Stadt dargestellt, sondern ihr religiöses Bekenntnis ist von besonderem Interesse. Es fällt auf, dass Nietzsche den Kontakt zu Theologen mit konservativem und pietistischem Hintergrund gesucht hat und die Auseinandersetzung mit ihnen geschätzt hat. Ein grosser Teil seiner Bekannten aus anderen Fakultäten und von ausserhalb der Uni waren ebenfalls Anhänger pietistischer Strömungen. Obwohl sich Nietzsche nie direkt mit der Tradition des Pietismus auseinandergesetzt hat, ist es angesichts der Kindheit und Jugend Nietzsches und seiner Basler Zeit nicht erstaunlich, dass sich pietistische Einflüsse auf sein Denken ausgewirkt haben.

Im vierten und letzten Teil geht Pernet auf dieses pietistische Vermächtnis ein. Besonders zu berücksichtigen sind Texte aus Nietzsches Schulzeit, die deutlich von pietistischem Gedankengut und Sprachgebrauch geprägt sind. Dazu gehört zum Beispiel der Begriff des Sünderheilands, dessen Schöpfung der Erweckungsbewegung zuzuordnen ist und der sich in den Aufzeichnungen Nietzsches wiederfindet. Des Weiteren hatte Nietzsche eine klare Präfe-

renz für das Johannesevangelium, das auch in pietistischen Kreisen eine Sonderstellung einnahm. In diesem Evangelium das Leben, die ζωή, in vielen Texten zur Sprache gebracht und betont. Die Frage nach dem Leben und nach seinem Wert ist auch in Nietzsches Werk ein wiederkehrendes Thema. Besonders in der Gegenüberstellung des Lebens und der Wissenschaft plädierte Nietzsche für ersteres. Die Wissenschaft sollte um des Lebens willen betrieben werden und sich nicht selbst genügen. In ähnlichem Sinn haben die Pietisten die christliche Praxis, in der die Glaubenswahrheit einzig erfahrbar werde, über das Dogma gestellt. Dieser Gedankengang findet bei Nietzsche in seinem letzten Buch *Antichrist*, das er als «Vernichtungsschlag gegen das Christentum» verstanden wissen wollte, seinen Höhepunkt. Indem Nietzsche die Position vertrat, dass sich das Christentum gänzlich gegen den Willen Jesu entwickelt hat, der mit seinem Leben jeglicher Dogmatisierung und Lehre entgegenstand, begründete er in gewisser Weise mit diesem dem Pietismus nahestehenden Gedankengut die Verwerfung des Christentums.

Pernet folgt in allen Teilen seines Buches den Biographien und Lebenswelten einzelner Personen. Originaltexte, in Form von Schriften, Briefen, Erlebnisberichten und Textauszügen, entführen die Leserin und den Leser in die Stadt Basel des 19. Jahrhunderts und schaffen den Raum für eine persönliche Begegnung mit Nietzsche und seinem Umfeld. Auf Grund der Fülle an vorgestellten Personen gerät die engere Forschungsfrage nach dem pietistischen Vermächtnis in Nietzsches Werk zum Teil etwas aus dem Blick. Dafür werden die biographischen Hintergründe aber zu einem weitreichenden Netz verknüpft, das Entwicklungen im religiösen, kulturellen wie auch im politischen Bereich weit über Nietzsche und die Stadt Basel hinaus einzufangen vermag.

Fribourg

Noemi Honegger

Urs Hofmann, *Innenansichten eines Niedergangs. Das protestantische Milieu in Basel 1920 bis 1970*, Baden, Hier+Jetzt, 2013, 317 S.

Mit seiner Dissertation zum Niedergang des protestantischen Milieus in Basel hat der Historiker Urs Hofmann eine Lokalstudie vorgelegt, die sich mit der Transformation des religiösen Feldes und dem Bedeutungsverlust des Kirchlichen befasst. Indem er seiner Arbeit den Untersuchungszeitraum von 1920 bis 1970 zugrunde legt, setzt sich der Autor einerseits zum Ziel, die Verankerung der reformierten Kirche in Basel – insbesondere im Schnittpunkt zwischen Kirche und ausserkirchlicher Gesellschaft – zu analysieren und andererseits die Veränderungen dieser Beziehung nachzuzeichnen. Letztlich zielt Hofmann darauf ab, den sich ab Mitte der 1960er Jahre deutlich bemerkbar machenden Bruch der protestantisch geprägten Basler Gesellschaft mit der Kirche, der sich in erster Linie in der signifikanten Zunahme der Kirchenaustritte manifestierte, zu beleuchten.

Um die anvisierten inhaltlichen Zielsetzungen zu erreichen, wählt Hofmann methodisch eine Kombination von diskurs-theoretischen mit struktur- und mentalitätsgeschichtlichen Ansätzen. Nach theoretischen und methodischen Reflexionen sowie einem Kapitel zur spezifischen Struktur der evangelisch-reformierten Kirche Basels widmet sich denn auch der erste Hauptteil (Kapitel 3) einem diskursanalytisch untersuchten Themenbündel. Dieses umfasst etwa die Diskussionen um die Atom-Initiative von 1962, um die Sexualmoral oder um die angebliche vorherrschende Säkularisierung und gesellschaftlich-moralische Krise, an denen diskursive Spezifika aufgezeigt und Transformationen innerhalb des von Hofmann postulierten protestantischen Milieus der Stadt am Rheinknie sichtbar gemacht werden. Dabei zeigt er auf, dass die Basler Kirche oder zumindest punktuell einzelne ihrer Expo-

nenten versuchten, Adaptionen an die veränderte Lebenspraxis vorzunehmen. Dabei gerieten zumindest alte theologisch-kirchenpolitische Fronten ins Wanken, da vorab das konservative Lager an Einigkeit verlor. Vor allem aber macht Hofmann dabei kirchliche Gesellschaftswahrnehmungen sichtbar, die stark von Krisendiskursen geprägt waren.

In struktureller Sicht, so eine Erkenntnis von Hofmann, zeigte sich die Kirche in Basel jedoch bis in die 1970er Jahre nicht reformwillig. Im Zentrum seiner strukturgeschichtlichen Analyse (Kapitel 4) des protestantischen Konfessionsteils steht dabei das protestantische Vereinswesen, welches der Autor als Rückgrat eines protestantischen Milieus in Basel sieht. Anhand verschiedener selbst generierter Statistiken thematisiert Hofmann einerseits die schleichende Abnahme der Anzahl religiöser Vereine seit den 1950er Jahren. Andererseits rückt er die Akteure in den Vordergrund, welche den Vereinen vorstanden. Vorab von Interesse ist für ihn dabei die Pfarrerschaft. Eine vertiefte Analyse erfahren in der Dissertation von Hofmann sogenannte Milieumanager, das heisst Personen – grossmehrheitlich Pfarrer –, welche eine grössere Anzahl von Ämtern auf sich vereinten. Eine ganze Reihe solcher Milieumanager und auch eine Vielzahl von Vereinen werden eingehender portraitiert. Diese Ausführungen sind eher zu lang gehalten, tragen sie doch wenig zur Analyse des Niedergangs des protestantischen Milieus in Basel bei.

Der methodische Mut, sowohl sprachliche als auch strukturelle Kontinuitäten und Transformationen zu analysieren, ist als die grosse Stärke der Dissertation Hofmanns zu sehen. Die Intention, ebenfalls die sich möglicherweise grundlegend verändernde Verankerung der reformierten Kirche in der Baseler Gesellschaft zu untersuchen, erscheint in der Argumentation der Dissertation jedoch teilweise etwas aus dem Blickfeld zu geraten, da primär protestantische «Innenansichten» betrachtet

werden. Die Analyse der für die Transformation des religiösen Feldes in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts so bedeutsamen gesamtgesellschaftlichen ausserkirchlichen Faktoren (Transformationen in Wirtschaft, Kultur, Sozialstruktur etc.) entfällt leider. Sie wird lediglich in der Untersuchung der protestantischen Diskurse tangiert. Diese Diskurse können aber nur als eine durch ein starkes Krisenempfinden geprägte protestantische Gesellschaftswahrnehmung gelesen werden.

Hofmanns Dissertation leistet zweifellos einen sehr bedeutenden Beitrag zur Geschichte des Basler Protestantismus im 20. Jahrhundert und darüber hinaus zur Diskussion über das Ausmass der Veränderungen im religiösen Feld ab den 1950er Jahren. Das umstrittene Konzept der «Säkularisierung» lehnt er dabei nicht ab. Im Gegenteil: Er taxiert die Veränderungen im protestantischen Milieu Basels als Säkularisierungsprozess. Da Hofmann einen stark auf Kirchlichkeit ausgerichteten Religionsbegriff verwendet, beschreibt er letztlich vorab einen Prozess der Entkirchlichung. Der möglichen Transformation des Religiösen wird dabei aber nicht weiter nachgegangen. Diese institutionszentrierte Herangehensweise kann als ein Schwachpunkt der Studie angesehen werden. Sie ist aber vor allem dem Milieuansatz geschuldet, denn es ist ja nicht zuletzt Hofmanns Ziel, ein protestantisches Milieu für Basel institutionell festzumachen und dessen einsetzenden Niedergang nachzuzeichnen. Hofmann kommt zur Erkenntnis, dass für Basel tatsächlich von einem protestantischen Milieu gesprochen werden könne.

Dafür, dass er die in der Schweiz bislang nur auf die Katholikinnen und Katholiken angewandte Milieutheorie am Beispiel des Protestantismus in Basel testet, gebührt Hofmann Lob. Das im Vergleich zur restlichen Schweiz überdurchschnittlich entwickelte protestantische Vereinswesen der Stadt, deutet in der Tat darauf hin, dass im Basler Protestantismus milieuartige Strukturen existiert haben. Warum

fand bisher bislang in der Analyse des schweizerischen Protestantismus die Milieutheorie keine Verwendung? Folgende drei Gründe sprechen in den Augen des Rezensenten gegen die Existenz eines übergeordneten schweizerischen respektive deutschschweizerischen protestantischen Milieus – ein solches postuliert auch Hofmann nicht: Ausschlaggebend war erstens die im Unterschied zum Katholizismus fehlende Minderheitensituation, entsprach doch letztlich das Bild einer protestantisch geprägten Schweiz dem Selbstverständnis des schweizerischen Protestantismus. Auch fehlte dem schweizerischen Protestantismus im Gegensatz zum Katholizismus zweitens eine politische Milieupartei. Die Gründung einer solchen wurde auch nicht angestrebt. Drittens war der Protestantismus in der Schweiz durch ein ausgeprägtes theologisches Richtungswesen geprägt. Der Gegensatz zwischen dem konservativen, sogenannten «positiven» und dem liberalen Protestantismus vermummte eine tiefergehende, richtungsübergreifende Vernetzung auf nationaler Ebene. Wendet man den Blick dem sich innerprotestantisch in einer Minderheitensituation befindenden konservativen Protestantismus zu, dann zeigen sich dort am ehesten Tendenzen zur Bildung eines (Teil-)Milieus, zumal dann, wenn man den Blick auf einzelne, oft regionale begrenzte Gemeinschaften wendet. In diesem Zusammenhang von Mikromilieus zu sprechen, besitzt eine gewisse Berechtigung.

Stellte die oft als «frommes Basel» bezeichnete nordwestschweizerische Stadt, in der sich die «Positiven» in einer ungewohnten Mehrheitssituation wiederfanden, einen schweizerischen Sonderfall dar? Das stark ausgeprägte, teilweise überregional, ja global ausstrahlende Vereinswesen mag dafür sprechen. Allerdings zeigte sich auch in Basel ein starker Richtungsgegensatz in der Kirche, der zu organisatorischen Parallelstrukturen etwa in den Pfarreien führte. Dies wird in der Dissertation Hofmanns zu wenig deutlich, zumal auch das konserva-

tive Lager heterogen war. So bleiben die für das stark ausgeprägte Vereinswesen sehr bedeutsamen pietistischen Gemeinschaften unterbeleuchtet. Darüber hinaus existierte auch in Basel keine protestantische Partei von Bedeutung. Das Engagement religiöser Kreise in kirchenrelevanten politischen Entscheiden (z.B. Fragen der Trennung von Kirche und Staat) vermag das Fehlen einer Milieupartei nicht zu kompensieren. Hofmanns These eines relativ homogenen protestantischen Milieus in der Stadt Basel erfährt dadurch eine gewisse Relativierung.

Unabhängig von diesen Kritikpunkten bereichert Hofmanns lokalgeschichtliche Forschungsarbeit die schweizerische Protestantismusforschung. Das im hier+jetzt Verlag erschienene Buch ist sehr flüssig geschrieben, auch wenn das extravagante Layout die Lektüre erschwert.

St. Gallen

Thomas Metzger

Alfred Borter/Urban Fink/Max Stierlin/René Zihlmann, *Katholiken im Kanton Zürich – eingewandert, anerkannt, gefordert*, Zürich, TVZ, 2014, 292 S.

Die Publikation, die «als Rückblick und Ausblick anlässlich der Feierlichkeiten 50 Jahre öffentlich-rechtliche Anerkennung der Römisch-katholischen Kirche im Kanton Zürich» erschienen ist, führt im Zusammenspiel von historischen Einführungstexten und Zitaten, Zeittafeln, Bildern, Statistiken und Statements in der Tradition der Oral History durch die Geschichte der katholischen Kirche im Kanton Zürich in den letzten 200 Jahren. Die anschauliche und gut lesbare Geschichte ist in drei historische Etappen aufgeteilt: Im ersten Teil wird deutlich, wie die katholische Kirche im Kanton Zürich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) und dem Kirchengesetz von 1963 vor allem geprägt war durch Einwanderung und Diaspora-Situation. Im

zweiten Teil steht die Einbindung der katholischen Kirche als öffentlich-rechtlich anerkannte Körperschaft in Staat und Gesellschaft im Kanton Zürich im Vordergrund. Im dritten Teil schliesslich wird Rückschau auf die Festivitäten im Jahr 2013 gehalten und vorausgeschaut auf Themen, Fragen und Aufgaben, mit welchen sich die Römisch-katholische Kirche in den kommenden Jahren beschäftigen will.

Ausgangspunkt für die Entstehung eines katholischen Kirchenlebens im reformierten Kanton Zürich bildete die Neuordnung von Europa Ende des 18. Jahrhunderts. Während der Tagsatzung 1807 in Zürich wurde ein katholischer Gottesdienst erlaubt, was den Anstoss zur Gründung einer katholischen Genossenschaft gab. Fortan suchte die Obrigkeit den konfessionellen Frieden zu wahren und teilte der katholischen Genossenschaft in Zürich zunächst die auch von der reformierten St. Peter-Gemeinde genutzte Friedhofskapelle St. Anna zu. Mit und nach der Napoleonischen Mediation und dem Wiener Kongress von 1803 respektive 1815 wurden die schweizerischen Gebiete des Bistums Konstanz abgetrennt und die beiden katholischen Gemeinden Dietikon und Rheinau dem Kanton Zürich zugeteilt. Die Administration der ehemals Konstanz zugehörigen Diözesanteile ging 1819 mehrheitlich an den Churer Bischof.

Bis in die 60er Jahre des 19. Jahrhunderts prägten im Zuge der Industrialisierung die Zuwanderung von Arbeiterinnen und Arbeitern aus katholischen Gebieten und die Auseinandersetzung zwischen Liberalen und Konservativen die Entwicklung der katholischen Pfarreien. Insbesondere die mit der neuen Bundesverfassung von 1848 garantierte Niederlassungsfreiheit ermöglichte einen Zustrom von neuen Arbeitskräften. Die stark gewachsene katholische Bevölkerung erhielt in Zürich neu die Augustinerkirche zugeteilt und konnte in der Folge in die Landgemeinden expandieren. Das katholische Kirchengesetz von 1863 anerkannte neben Dietikon und

Rheinau auch Zürich und Winterthur als Kirchgemeinden.

In den Landgemeinden wurden zunächst Missionsstationen gegründet, betreut von einem Vikar oder Ordensgeistlichen und eingerichtet in einem Schulhaus, einer Fabrikhalle oder einem Wirtshaus-Saal. Spannungen zwischen liberalen Gläubigen, welche vermehrt Mitspracherechte forderten, und konservativen Kräften, welche die hierarchischen Strukturen und das in Rom verkündete Unfehlbarkeitsdogma unterstützten, führten 1873 zur Abspaltung der fortan «Römisch-katholisch» genannten Pfarrei von der «Alt-katholischen» Kirchgemeinde, welche in der Augustinerkirche verblieb. In der Folge kam es von der neuen, römisch-katholischen «Mutterkirche» St. Peter und Paul in Aussersihl aus zu vermehrten Pfarreigründungen in den Zürcher Quartieren. Aus den ersten Missionsstationen entstanden Pfarreien am Zürichsee und in den Industriegemeinden des Zürcher Oberlandes.

Zentral für die Entwicklung der katholischen Gemeinden im Kanton Zürich, gerade aufgrund der Diaspora-Situation, waren die zahlreichen, sich nach dem Ersten Weltkrieg bildenden Vereine. Diese formierten sich zunächst mit dem Ziel, Arbeiterinnen und Arbeiter zu unterstützen, welche häufig von schlechten Arbeitsbedingungen, Krankheit und Hunger betroffen waren. Krankenfürsorge, Versicherungen, Kinderbetreuungsstätten oder Suppenküchen wurden vornehmlich von Ordensschwestern geführt. Dienstmädchen und Gesellen erhielten die Möglichkeit, sich in Vereinigungen zusammenzuschliessen; Kinder und Jugendliche trafen sich in der Freizeit in Jungwacht und Blauring. Mit der Einrichtung der Sozialwerke nach dem Zweiten Weltkrieg wandelten sich die stark sozialpolitisch ausgerichteten katholischen Vereine in «Freizeitvereine», welche neben den diakonischen Einrichtungen für den sozialen Zusammenhalt der katholischen Diaspora-Gemeinden eine hervorragende Bedeutung hatten. Weiter

von Gewicht in der Öffentlichkeit waren die 1906 gegründete Christlich-soziale Partei (CSP) und die ab 1904 erscheinende Tageszeitung «Neue Zürcher Nachrichten» sowie die Katholische Arbeitnehmerinnen- und Arbeitnehmer-Bewegung (KAB), die heute unter anderem auch ein Sozialinstitut führt.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) bewirkt eine Öffnung der Kirche. 1963 stimmen die Zürcher Stimmberechtigten der Gesetzesvorlage über das Katholische Kirchenwesen zu, und in der Folge können sich die katholischen Gläubigen als öffentlich-rechtlich anerkannte Körperschaft und als Kirchgemeinden etablieren. Zentralkommission und Kirchgemeinden konstituieren sich neu. 1966 kann in Zürich die Paulus-Akademie als erste katholische Akademie der Schweiz eröffnet werden. 1977 und 1980 gelangen zwei Vorlagen zur Trennung von Kirche und Staat zur Abstimmung. Beide werden abgelehnt, setzen aber Reformen in Gang. So nimmt zum Beispiel 1983 die Synode ihre Tätigkeit auf. Die Kirchgemeinden, die für die Gestaltung ihres kirchlichen Lebens nun Steuereinnahmen zur Verfügung haben, entfalten ein breites sozialdiakonisches, seelsorgerliches und ökumenisches Wirken. Aufgrund der Erfahrung mit der Zürcher Augustinerkirche organisierten sich die meisten Pfarreien, indem sie Kirchgemeinden und Pfarrkirchenstiftungen trennten. Laien wurden in Kirchenpflegen oder Pfarreiräten eingebunden. Die Fremdsprachigenseelsorge und die Ökumene wurden wichtige Pfeiler der katholischen Gemeindeentwicklung. Katechese, Mittelschul- und Hochschuleelsorge sowie die Katholischen Schulen sicherten die christlich-katholische Bildungsarbeit. Das Pfarrblatt «Forum» wurde gegenüber der 1991 eingestellten «Neuen Zürcher Nachrichten» ausgebaut. Es wurden auch überkantonale Gremien geschaffen, so die «Römisch-katholische Zentralkonferenz der Schweiz», welcher die öffentlich-rechtlich anerkannten römisch-katholischen Organe der Kantone angehören.

Die 80er und 90er Jahre schliesslich sind geprägt einerseits durch eine weitere Öffnung und Demokratisierung der katholischen Kirchenorganisation, etwa mit der Aufnahme der Synodentätigkeit oder der Einrichtung von sogenannten «Geh-hin-Kirchen» und Spezialseelsorgebereichen im Flughafen, im Hauptbahnhof, in Spitälern sowie in der Sihl-City und in den Viaduktbögen im Zürcher Kreis 5. Von Bedeutung ist zudem die Verschiebung des Engagements von Frauen im katholischen Kirchenalltag: Prägen Ordensschwwestern und Frauen als tatkräftige Mitglieder in sozialdiakonischen Vereinen sowie Pfarrhaushälterinnen über Jahrzehnte das Bild der Frauen im katholischen Gemeindeleben, so leisten nun Frauen in der Funktion einer Polizeiseelsorgerin, Katechetin, Gemeindeleiterin, Pfarreibeauftragten, Präsidentin eines Seelsorgerates oder einer Kirchenpflege ihren Beitrag für eine sich den veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen angepasste «Kirche». Das Vereinsleben nimmt darin eine oft nur noch marginale Stellung ein. Stark geprägt sind diese Jahre sodann auch durch den tiefgreifenden Konflikt zwischen Gläubigen und Bischof Haas, der schliesslich durch die Einsetzung der zwei Weihbischöfe Peter Henrici SJ und Paul Vollmar SM und die Versetzung des Bischofs nach Liechtenstein entschärft werden konnte.

Statistiken geben einerseits Auskunft über Veränderungen der katholischen Kirche im Hinblick auf Finanzen, Personal und Mitglieder. Die Menschen, die in diesem Buch eindrücklich zu Wort kommen, sowie auch die aufschlussreichen Kurzportraits von prägenden historischen Persönlichkeiten geben andererseits für interessierte Leserinnen und Leser Einblicke in die vielfältige Mitgestaltung von konkretem Kirchenleben im Laufe der rund 200jährigen Geschichte der Römisch-katholischen Kirche im Kanton Zürich.

Zürich

Esther Schmid Heer

Frédéric Amsler/Sarah Scholl (dir.), *L'apprentissage du pluralisme religieux. Le cas genevois au XIX^e siècle* (= Histoire et Société 58), Genève, Labor et fides, 2013, 288 S.

Les rapports interconfessionnels sont une réalité qui regarde la Suisse dès les premières années du XVI^e siècle. Le premier article de Bertrand Forclaz met en lumière ce qu'il appelle une «cohabitation de longue durée» et en quatre axes de lecture, il trace les contours de ce pluralisme religieux. Après un décryptage plus événementiel de la période s'étendant de la Réforme à la seconde guerre de Villmergen, il observe les zones de frontières, les mariages mixtes et les conversions et enfin les rapprochements qui s'opèrent entre catholiques et protestants dans des cas particuliers voire inattendus.

Le rapprochement s'accélérait au XIX^e siècle, il devient coexistence et amène son lot de tensions. Michel Oris, Gilbert Ritschard et Olivier Perroux s'appuient sur les recensements de population et proposent une nouvelle méthode statistique: l'analyse statistique implicative. Il s'agit de tracer, pour la période s'étendant de 1813 à 1847, les contours de «tendances cachées et les variables qui polarisent les structures socioéconomiques». C'est alors que les tensions entre les deux communautés religieuses n'apparaissent pas sous l'angle de l'idéologie, mais plutôt sous celui du rapport entre le groupe confessionnel et/ou le statut social ainsi que l'appartenance à un groupe socioprofessionnel.

Dans ce climat de tensions, les radicaux genevois vont jouer un rôle capital sur le futur des relations interconfessionnelles. Véronique Mettral rappelle que la cité de Calvin connaissait depuis le XVI^e siècle une théocratie qui a permis au culte protestant de conserver son statut de religion dominante jusqu'aux premières années du XX^e siècle. Cette situation allait cependant être bouleversée par la Constitution de

1847 qui, sous l'impulsion de James Fazy, introduisit la liberté confessionnelle. Ce pluralisme religieux «révolutionnaire» contribue à entretenir le clivage entre catholiques et protestants et les tensions toujours vives accéléreront la chute de James Fazy, instaurateur d'un débat pour lequel la population n'était pas encore mûr.

Les tensions habitent également l'univers scolaire, car l'école genevoise est un lieu où s'expérimente en particulier le pluralisme religieux. Rita Hofstetter propose une lecture en cinq périodes durant lesquels les deux religions principales ne seront pas toujours traitées sur un pied d'égalité. Aux tensions confessionnelles qui marquent la première période, se rajoutent des tensions politiques, puis un processus de laïcisation se met en route et les écoles étatiques prennent doucement l'ascendant sur les écoles religieuses. La quatrième période voit une laïcisation active de l'école qui cherche à évincer progressivement le religieux de son enceinte, mais non sans tensions. Enfin cette école sécularisée sera pacifiée grâce à son rôle utilitaire d'instruction pour tous dans une Genève qui explose démographiquement au tournant des XIX^e et XX^e siècles.

Les tensions ne s'affirment pas uniquement entre catholiques et protestants, mais aussi dans l'univers catholique lui-même tel que démontré par Sarah Scholl. En effet, parmi ses adhérents une mouvance plus libérale voit le jour et commence à manifester un anticléricalisme notoire. Ces catholiques libéraux cherchent à extraire le religieux de la vie quotidienne pensant que c'est le seul moyen d'entrer complètement dans une logique pluraliste. Cette vision les range du côté des partisans du *Kulturkampf* et la rupture avec les catholiques traditionnels est telle que Genève n'assiste non pas à la réforme d'une Eglise, mais bel et bien à la création d'une nouvelle Eglise. Celle-ci, plus démocratique, favorise un rapprochement avec les protestants mais cristallise la rupture avec l'Eglise catholique. Cet échec de

l'intégration sociale par le religion servira de base aux défenseurs de la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

La seconde partie de l'ouvrage s'ouvre sur une présentation de l'abbé Vuarin, dont l'histoire se confond volontiers avec celle de la défense du catholicisme. Bernard Hodel démontre, sources à l'appui, que les premières historiographies sont souvent partiales. La tâche déjà ardue de l'historien est rendue encore plus difficile par la dispersion du fonds Vuarin. Néanmoins certains éléments réapparaissent en fouillant des archives publiques, souvent dépositaires d'anciennes archives ecclésiastiques. La production littéraire de ce prêtre est variée: elle regroupe des brochures dont le thème principal est la défense de la paroisse de Genève et des catholiques en général, des textes qui attaquent le protestantisme genevois ou encore des ouvrages d'édification. Elle est également abondante et le ton demeure souvent polémique grâce à une écriture très engagée. L'article se conclut sur une liste des différents papiers et brochures écrites par l'abbé Vuarin.

Francis Python analyse le personnage de l'abbé Etienne Marilley, prêtre fribourgeois qui rejoint l'abbé Vuarin comme vicaire à Genève en 1839. Durant ce séjour à la paroisse de Genève, il nous livre un compte-rendu de la manière dont il envisage sa mission dans un canton confessionnellement mixte. Ses premières contributions dans les *Mélanges littéraires* tentent d'appréhender les changements de relation entre catholiques et protestants à la fin du XVIII^e siècle. Puis dans les publications suivantes il développe les arguments favorables à l'implantation des catholiques dans un pays réformé, en y intégrant des vues providentielles. A la mort du curé Vuarin, il sera proposé comme curé de Genève, mais le gouvernement genevois ne l'accepte pas. Son ordination comme évêque ensuite va finir de cristalliser les tensions avec le gouvernement genevois et il finira par être arrêté, puis exilé.

L'article de Frédéric Amsler capte les regards protestants sur les catholiques genevois. Il ne se limite pas à une opposition frontale entre ces deux confessions puisqu'il insère dans ce couple l'élément Genève qui va conditionner les regards de trois personnalités. Antoine Carteret, Auguste Bouvier et Louis Micheli, trois personnalités protestantes, peuvent se classer en deux premiers groupes: celui des méfiants, les deux premiers, et celui de l'«attachant», le dernier. Cette première catégorisation n'empêche pas de constater cette pluralité des regards protestants sur les catholiques, pluralité qui sera amenée à évoluer. L'opposition confessionnelle peut prendre plus ou moins de vigueur si l'on est dans un contexte politique ou non. Ainsi un Carteret s'inscrit dans une opposition de type politique, alors que Bouvier sera plutôt un opposant théologique. Le premier voit un danger pour l'Etat alors que le second se bat sur les idées religieuses. Louis Micheli quant à lui prend conscience du caractère évolutif du rapport de minorité des groupes confessionnels, ceux-ci étant amenés à se modifier. Son quotidien l'a ainsi amené à fréquenter bon nombre de catholiques et à les considérer sous leur personnalité et leurs compétences.

La méfiance n'a pas été la seule réaction dans les milieux protestants à l'égard des catholiques. Certaines familles, comme les Naville, vieille famille bourgeoise de Genève, ont porté un regard que l'on peut qualifier aujourd'hui d'œcuménique. Gabriel Aubert s'arrête sur trois textes relatant tantôt un voyage à Rome de Georges Constantin Naville, le grand-père, tantôt les préoccupations intellectuelles du pédagogue François Marc Louis Naville, le père, ou encore le souci d'unité chrétienne du fils Ernest Naville. Ce dernier traduit une vraie sensibilité œcuménique, qui trouve ses racines dans la sensibilité de ses aïeux. Le combat s'est ainsi déplacé d'une opposition frontale entre les deux confessions à un combat désireux de favo-

riser l'unité des religions chrétiennes, ainsi le rapprochement entre catholiques et protestants.

En marge des protestants et des catholiques se rencontrent les Vieux-catholiques qui constituent à la fois une église catholique nationale, donc reconnue par Genève, et également une église en rupture avec l'ultramontanisme et Rome. Angela Berlis suit les pérégrinations de Charles Jean Marie Loyson, prédicateur de talent et défenseur du catholicisme libéral. Son «œcuménisme» le pousse à réclamer une parfaite égalité entre le catholicisme, le protestantisme et le judaïsme, mais ces positions le brouillent avec sa hiérarchie et il est frappé «d'une interdiction d'expression et de publication». [Le cahier qui contient les pages 192–225 manque.]

Les années qui inaugurèrent le XIX^e siècle semblaient s'ouvrir sur le compromis global de l'identité chrétienne de la Suisse, avec en arrière-plan la recherche de la paix confessionnelle. Cependant, les années qui suivirent furent les témoins d'épisodes qui divisèrent les cantons et qui marquèrent les esprits par leur brutalité. Les concordats qui servent d'habitude à régler les cas religieux se transforment en textes d'alliance défensive, ce qui a pu exaspérer les cantons au point de générer des tensions. Les articles de Baden, qui tendent à nationaliser la religion, finissent de dessiner la fracture qui sépare les cantons catholiques des cantons protestants et conduisent à la guerre du Sonderbund. Irène Hermann séquence de manière fine les stratégies à la fois successives et complémentaires du pluralisme religieux: «le légalisme, la violence et la diversion». Ces stratégies de l'Etat fédéral servent à rechercher une forme d'unité pour la Suisse moderne naissante, en limitant les identités communales et en ciblant d'autres éléments exogènes qui concentrent les nouvelles méfiances.

Un des garants du pluralisme religieux est certainement la laïcisation de la société. Valentine Zuber considère cette émergence

de la laïcité sous deux aspects: tout d'abord une approche historique d'un phénomène qui se développe et s'ancre en France mais également ses équivalents ailleurs dans le monde. Au travers de ce processus de laïcisation, nous percevons que le pluralisme religieux a revêtu deux formes distinctes. D'une part, il s'est agi de faire garantir à l'Etat l'existence de plusieurs religions reconnues ou dites «traditionnelles» et d'autre part à partir de 1905 l'Etat s'est désengagé de la gestion des cultes pour se concentrer sur son rôle de garant de la liberté religieuse. Cette dernière doit affronter de nouveaux défis avec l'émergence de «nouveaux types d'expressions religieuses» et son rôle évolue en garant du pluralisme.

Bramois (Sion)

Cyrille Fauchère

Sarah Scholl, *En quête d'une modernité religieuse. La création de l'Eglise catholique-chrétienne de Genève au cœur du Kulturkampf (1870–1907)*, Neuchâtel, Editions Alphile, 2014, 470 pp.

«La modernité est-elle synonyme uniquement de sécularisation et de laïcité?» (9). È questa la domanda con cui Sarah Scholl apre il suo libro, riassumendone in maniera efficace la problematica centrale. Pubblicazione di una tesi di dottorato realizzata sotto la direzione di Philippe Boutry (EHESS, Parigi) e di Michel Grandjean (Università di Ginevra), *En quête d'une modernité religieuse* affronta il nodo delle profonde trasformazioni vissute dal cristianesimo (e specificamente dal cattolicesimo) nell'ultimo terzo del XIX secolo, sotto la pressione dei processi di modernizzazione e secolarizzazione, e lo fa prendendo in considerazione un caso specifico, quello della Chiesa cattolico-cristiana di Ginevra, istituita nel 1873 come Chiesa cattolica nazionale in rottura con Roma. Incrociando i metodi e gli strumenti della microstoria, della storia

culturale e di quella sociale, l'autrice mette a frutto fonti archivistiche finora inesplorate e una vasta documentazione a stampa, allo scopo di studiare le modalità in cui certe idee riformatrici si sono «incarnate» (11) in una pratica istituzionale e sociale, in una collettività fatta di ideologie, mentalità, rappresentazioni, ma anche pratiche e abitudini. Con questo contributo maggiore Scholl prosegue una produzione scientifica già ampia, incentrata sulla costruzione del pluralismo religioso e sul rapporto tra laicità e identità religiose nelle società moderne, con particolare riguardo al tardo Ottocento e al contesto svizzero-ginevrino.

Il libro è composto da un'introduzione, cinque sezioni di consistenza diseguale, una conclusione e varie appendici (una tavola cronologica, alcuni dati statistici, dei documenti legislativi), oltre che da un dettagliato elenco delle fonti e della bibliografia e dall'indice dei nomi.

Nella parte introduttiva Scholl fornisce alcune informazioni di contesto, inserendo le vicende della Chiesa cattolico-cristiana nel quadro del pluralismo confessionale di Ginevra (dove nel corso del XIX secolo si assiste alla rapida crescita della popolazione cattolica, che giunge a eguagliare e poi superare quella protestante) e delle lotte anticlericali (i *Kulturkämpfe*) scoppiate in vari cantoni svizzeri negli anni 1870s–80s e caratterizzate dal deciso intervento dello Stato in materia religiosa ed ecclesiastica. Vengono inoltre brevemente presentate le caratteristiche essenziali della nuova Chiesa ginevrina: liberale (cioè favorevole alle libertà individuali e ai valori democratico-repubblicani), nazionale (cioè antiromana e statale) e cattolico-cristiana o vetero-cattolica (cioè desiderosa di ritornare al cattolicesimo dei primi otto secoli e inserita nel più vasto movimento vetero-cattolico europeo).

La prima parte (25–106) prosegue e amplia l'introduzione, analizzando in maniera più dettagliata il contesto in cui si realizza l'istituzione della Chiesa cattolico-cristiana, i modelli a cui essa si ispira e le

personalità che la animano. Gli anni 1860s vedono infatti emergere una nuova generazione di cattolici, cresciuti alla scuola dei valori repubblicani e nazionali, che esprimono una forte domanda di uguaglianza, vogliono emanciparsi dall'oscurantismo romano e ultramontano e nutrono idee politiche liberali e progressiste. Essi assumono posture apertamente anticlericali e partecipano, talvolta promuovendoli, ai primi tentativi di laicizzare la sfera pubblica. Pare tuttavia difficile inquadrarli da un punto di vista confessionale: essi si definiscono cattolici liberali, provengono da ambienti cattolici, ma mostrano delle «convictions religieuses mouvantes» (85), non praticano il culto e si accostano al libero pensiero, al deismo e perfino all'ateismo. La loro identità sociale (che a Ginevra è declinata in termini strettamente confessionali) sembra essere definita più in negativo che in positivo, come non-appartenenza alla comunità calvinista egemone. Su questo punto Scholl fornisce solo alcune suggestioni, sottolineando però la forte influenza che il liberalismo teologico e il modello della Chiesa nazionale calvinista esercitano su questi cattolici liberali/radicali.

Nella seconda parte (107–85) vengono descritti i precedenti immediati e l'iter legislativo che porta all'istituzione e all'organizzazione della Chiesa cristiano-cattolica (con le leggi del febbraio e dell'agosto 1873). Scholl mette giustamente in rilievo il forte legame che unisce questa soluzione al fallimento del primo tentativo legislativo di separatismo religioso (respinto a stretta maggioranza nell'ottobre 1872): nell'impossibilità di realizzare la separazione (mediante la quale le forze anticlericali vorrebbero in realtà rafforzare il controllo dello Stato sulla sfera religiosa ed educativa, più che garantire l'autonomia delle Chiese), si cerca di realizzare lo stesso obiettivo percorrendo la strada opposta, cioè riorganizzando la Chiesa cattolica su una base nazionale e moderna. Questo esito è reso quanto mai necessario

e urgente, agli occhi dei radicali e dei cattolici liberali, dall'irrigidimento della Chiesa romana su posizioni antimoderne (*Sillabo*) e accentratrici (infallibilità e giurisdizione universale del papato) e dai timori di una possibile riconquista papista di Ginevra, culminati nel duro scontro tra governo cantonale e Santa Sede per la ricostituzione di un vescovato cittadino. L'istituzione della Chiesa cattolica di Stato e la durezza delle misure con cui si intende applicare la nuova legislazione aprono una frattura profonda tra il governo e la maggioranza dei fedeli cattolici i quali, guidati da un clero rimasto compattamente fedele a Roma, rifiutano qualsiasi compromesso e sviluppano una retorica della persecuzione e del martirio che rianima lo spirito identitario e la religiosità delle masse, ma si accompagna a una vera e propria organizzazione dell'odio contro protestanti e cattolici «intrusi».

La terza (187–263) e quarta parte (265–339) costituiscono il cuore e la sezione più innovativa del libro. Qui l'autrice analizza la costruzione, rispettivamente, di un'ecclesiologia cattolico-cristiana e di una «nouvelle culture catholique». Sul piano del riformismo ecclesiale, sono tre gli elementi centrali: 1) la democratizzazione dell'organizzazione interna, mediante l'elezione diretta dei parroci e l'istituzione di organi collegiali con importanti compiti amministrativi e di supervisione, a livello parrocchiale, cantonale e federale (poiché la Chiesa ginevrina s'inserisce fin da subito nella diocesi cattolico-cristiana della Svizzera); 2) la forte affermazione del laicato, che acquista una funzione direttiva su tutto ciò che riguarda la sfera politica e temporale; 3) il ridimensionamento della preponderanza clericale e il ripensamento dello status ecclesiastico: i sacerdoti diventano uomini come tutti gli altri, possono sposarsi e avere figli, sono a tutti gli effetti funzionari dello Stato. La nuova Chiesa si dota rapidamente di una propria cultura, sia sul piano educativo, che su quello teologico-

culturale. Lo studio della storia, condotto con i moderni strumenti del metodo critico, viene utilizzato per smascherare le deformazioni del papismo, ma anche per dotare la Chiesa cattolico-cristiana di una «genealogia immaginaria» di precursori (le *Lumières* cattoliche, il gallicanesimo, la *Petite Eglise* d'inizio Ottocento, il Lamennais liberale ecc.). Le modifiche apportate al dogma eucaristico, alle pratiche sacramentali della confessione e del battesimo e al «culto dei morti» cambiano comportamenti e rappresentazioni collettive. Qui davvero lo sforzo riformatore arriva a incidere concretamente sulla mentalità di un gruppo sociale, per quanto ristretto, proponendo una rivalutazione «umanistica» della vita terrena, una diversa concezione del peccato e della salvezza ultraterrena, una forte rivendicazione dell'autonomia della coscienza individuale, ma anche smorzando le barriere confessionali e favorendo scambi e contatti con il protestantesimo.

La quinta e ultima parte (341–80) è dedicata a quello che Scholl definisce un «*changement de paradigme*», cioè al passaggio dall'interventismo alla neutralità statale in materia religiosa; nel giugno 1907 viene infatti approvata una legge che abolisce il finanziamento pubblico ai culti riconosciuti, ponendo fine all'esperienza delle Chiese nazionali. Pur dipendendo da una pluralità di fattori (tra cui il rinnovato attivismo politico dei cattolici romani e il crescente disinteresse dei radicali per le questioni religiose, a favore di quelle sociali), questo esito è strettamente legato al fallimento del progetto politico cattolico-cristiano, che non è riuscito a raccogliere e modernizzare in un'unica Chiesa nazionale i cattolici ginevrini e ha visto ridurre il proprio ruolo a quello di una minoranza illuminata ma senza seguito. Così, nell'impossibilità di esercitare un uguale controllo su tutte le Chiese, la neutralità statale appare la soluzione migliore per garantire l'uguaglianza dei culti di fronte alla legge.

Partita con l'ipotesi che la creazione delle Chiese nazionali fosse «un préalable à la séparation» (10), Scholl si sofferma nella parte conclusiva (381–388) sugli esiti del *Kulturkampf* e dell'esperienza cattolico-cristiana nel ridefinire «le christianisme en modernité» a Ginevra. Un primo fatto s'impone: le lotte politico-religiose del periodo 1860–1907 separano in maniera duratura sfera religiosa e sfera politica, ridimensionando le competenze delle Chiese e determinando una progressiva riduzione della fede e della pratica religiosa al mero ambito privato. Nonostante il cambio di paradigma, le politiche ginevrine hanno in realtà un fine comune, quello di imporre in maniera sempre più efficace la sovranità dello Stato sull'ambito educativo e religioso. Secolarizzazione e separazione non comportano però, a Ginevra, una scristianizzazione degli spazi pubblici e dell'immaginario simbolico nazionale. È questa la tesi più stimolante che emerge dalla ricerca di Scholl: la politica anticlericale e la separazione non tagliano i ponti con il cristianesimo, bensì favoriscono la creazione di un'identità collettiva ginevrina aconfessionale, portatrice di una morale cristiana comune, tollerante, priva di dogmi, largamente privata di riferimenti soprannaturali, imbevuta di valori democratici e repubblicani. Il *Kulturkampf* e l'esperienza delle Chiese nazionali hanno tentato senza successo di fare di questa «religion consensuelle, à vocation unificatrice» (384) la religione civile della patria, ma il loro fallimento ha lasciato in eredità a Ginevra «un patrimoine chrétien collectif» (385) che verrà piegato nel corso del XX secolo alle più svariate strumentalizzazioni (in senso conservatore, nazionalista, anti-comunista, anti-femminista...). In tutto questo, l'esperienza della Chiesa cattolico-cristiana svolge un ruolo fondamentale: agendo come camera di compensazione tra istanze di modernizzazione e istanze di negazione del religioso, essa giunge – per riprendere l'efficace espressione di Scholl – «à court-circuiter l'élaboration d'une

identité nationale et d'une morale entièrement laïques» e a fondare una «appartenance chrétienne qui dissocie la pratique cultuelle d'une *Weltanschauung* croyante, fortement morale» (388). Il concetto di «laicizzazione incompleta» che emerge dall'analisi condotta da Scholl sulla società ginevrina tardo ottocentesca, una società che si secolarizza senza privarsi di una forte identità religiosa, costituisce senza dubbio uno degli elementi più interessanti del libro e conferma la validità ermeneutica dell'approccio scelto dall'autrice, che dallo studio di un contesto particolarmente circoscritto e periferico trae interpretazioni, spunti di riflessione e ipotesi di lavoro che potranno essere applicati con profitto per sollecitare e comprendere realtà e contesti anche molto più ampi.

Pisa

Luca Sandoni

Heinrich Rusterholz, «... als ob unseres Nachbarn Haus nicht in Flammen stünde». *Paul Vogt, Karl Barth und das Schweizerische Evangelische Hilfswerk für die Bekennende Kirche in Deutschland 1937–1947*, Zürich, TVZ, 2015, 712 S.

Mit diesem wichtigen und substanziellen Werk wendet sich Heinrich Rusterholz einem Kapitel aus den gemeinhin als «Kirchenkampf» bezeichneten Auseinandersetzungen innerhalb der evangelischen Kirche Deutschlands und mit dem NS-Staat zu, das sowohl in Deutschland als auch in der Schweiz wohl kaum bekannt ist. Der Pfarrer Paul Vogt und der reformierte Theologe Karl Barth gründeten 1937 das Schweizerische Evangelische Hilfswerk für die Bekennende Kirche in Deutschland (SEHBKD), um für Angehörige der Bekennenden Kirche (BK) materielle Hilfe zu leisten und zugleich den Kampf der BK theologisch in seiner Bedeutung für die schweizerischen Protestanten zu reflektieren. Seine Studie beruht auf einer umfangreichen und entsagungsvollen

Sichtung aller vorhandenen Primärquellen, zuvörderst dem in der ETH Zürich verwahrten Nachlass von Vogt und im Karl Barth Archiv in Basel, sowie einer breiten Heranziehung der Sekundärliteratur zum Kirchenkampf in Deutschland, den kirchlichen Verhältnissen in der Schweiz und den internationalen kirchlichen Zusammenhängen. Rusterholz zitiert wiederholt ausführlich aus wichtigen Briefen und den Protokollen von Sitzungen und erhöht damit den Nutzwert der Darstellung. Zwei Anhänge – der erste mit Kurzbiographien von Unterstützern des Hilfswerkes und einigen von ihm unterstützten Personen, der zweite mit einer Chronik reformierter Reaktionen in der Schweiz auf den Kirchenkampf – runden den Band ab.

Paul Vogt (1900–1984) hatte seit 1929 als Pfarrer in Walzenhausen amtiert. Er war dort direkt mit den Auswirkungen der Weltwirtschaftskrise konfrontiert, die sich in der endemischen Arbeitslosigkeit in der Appenzeller Textilindustrie manifestierte. Mit Unterstützung von Freunden und Gemeinde gründete Vogt zunächst ein Hilfswerk für Arbeitslose, und erwarb dann 1933 eine Immobilie für das Sozialheim «Sonneblick» in Walzenhausen für Schulungskurse und Erholungsaufenthalte. Über die Arbeit im «Sonneblick» wurde Vogt bald zur Anlaufstelle für Flüchtlinge aus dem «Dritten Reich», denen er mit bescheidenen Mitteln zu helfen versuchte. Dies setzte sich fort auch nachdem Vogt im November 1936 an die Gemeinde Seebach in Zürich berufen wurde. Vogt war bekannt, dass sich bereits verschiedene Hilfswerke um die Not der Flüchtlinge kümmerten, darunter die bereits nach dem Ersten Weltkrieg gegründete Europäische Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen, die als offizielles Hilfswerk der SEK fungierte. Doch in diesem relativ dicht gespannten Netzwerk war eine Lücke, die Hilfe für Pfarrer der BK in Deutschland und deren Angehörige. Vogt war 1936 in einem Kinderheim in Trogen drei Kindern des Dahlemer Pfarrers Martin Niemöller

begegnet, die sich dort zur Erholung aufhielten. Vogt wurde an Karl Barth verwiesen, der dessen Idee vorbehaltlos unterstützte. Bereits der erste Rundbrief an Pfarrer in der deutschsprachigen Schweiz im Mai 1937 wurde von einem Komitee unterzeichnet. Den dritten Rundbrief vom September 1937 zeichnete dann auch Barth, der dem Hilfswerk bis zu seiner Auflösung 1947 als treibende Kraft verbunden blieb.

Mit der Bereitstellung von Ferienplätzen für die Kinder von Pfarrern der BK begann die Arbeit des Hilfswerkes. Die Information reformierter Kreise und einer breiteren Öffentlichkeit in der Schweiz über den Kampf der BK und die Anbahnung von persönlichen Kontakten durch Besuche in Deutschland waren weitere Schwerpunkte der Arbeit. Bald jedoch rückte die Hilfe für eine besondere Gruppe von Flüchtlingen in den Mittelpunkt, deren Situation auch für die Gründung des deutschen Pfarrernotbundes 1933 durch Niemöller von entscheidender Bedeutung gewesen war, die der sog. «nichtarischen» Christen, also jener Pfarrer in den evangelischen Landeskirchen, die durch Taufe vom Judentum zum Christentum übergetreten waren. Durch die Gründung eines «Subkommission für evangelische Judenchristen im Ausland» im September 1938 richtete die SEHBKD ihr besonderes Augenmerk auf diese Gruppe. Nach Abstimmung der Aufgaben mit dem von Adolf Keller geleiteten kirchlichen Hilfskomitee für kirchliche Flüchtlinge betreute das SEHBKD 1939 123 und bis 1942 zu jedem Zeitpunkt zwischen 70 und etwas mehr als 100 Flüchtlingen (225). Dafür waren erhebliche finanzielle Mittel nötig, die Vogt in mühevoller Kleinarbeit, erst seit dem Sommer 1942 von der Gemeindegarbeit freigestellt und ganz der Flüchtlingshilfe gewidmet, mit der Sammlung für den «Flüchtlingsbatzen» aufbrachte.

Diese caritative Arbeit des SEHBKD wurde bald von theologischen Diskussionen und Reflexionen begleitet. Ihnen

dienten die Wipkinger Tagungen für Laien und Theologen, die von 1938 bis 1942 jährlich stattfanden und von bis zu 400 Teilnehmern besucht waren. Mehrere dieser Wipkinger Tagungen waren durch die Präsenz und die Thesen von Karl Barth geprägt und führten zu weitreichenden Auseinandersetzungen um die Rolle des Bekenntnisses in der Politik und um die Rolle des Judentums für die christliche Offenbarung. Auf der Tagung im November 1941 kam es dabei beinahe zum Austritt Barths aus dem SEHBKD, nachdem eine Mehrheit der Anwesenden eine von Emil Brunner stammende Motion unterstützte. Diese interpretierte den Satz «Das Heil kommt von den Juden» (Joh 4,22) so, dass der «grundsätzliche Antisemitismus mit der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde unvereinbar» sei (275). Barth hatte sich für eine Streichung des einschränkenden «grundsätzlich» ausgesprochen, stieß aber mit seiner «präsentistischen» (274) Deutung des «kommt» auf erheblichen Widerstand unter den versammelten Tagungsteilnehmern und in der anschließend weiterwogenden Debatte. Der Konflikt innerhalb des SEHBKD ließ sich nur dadurch bereinigen, und ein Austritts Barths vermeiden, indem das Hilfswerk fortan auf eine theologische Begleitung und Reflexion der caritativen Tätigkeit verzichtete.

Doch die Konflikte um eine angemessene Reaktion der Reformierten auf den Antisemitismus waren damit nicht ausgestanden. Durch das seit 1942 im Hilfswerk Konturen gewinnende Wissen um die zum Holocaust gehörenden Deportationen und Vernichtungsaktionen in Osteuropa gewannen sie vielmehr noch an Schärfe. Paul Vogt trat im Wissen um die Vernichtung der Juden als die treibende Kraft eines christlich-jüdischen Dialogs hervor, der sich zuerst im Juni 1942 in einem Treffen mit Vertretern des Israelitischen Gemeindebundes und einem Referat von Rabbiner Zwi Taubes materialisierte. Doch die Abfassung eines öffentlichen Wortes ent-

zweite das Komitee des Hilfswerkes und führte zu Divergenzen, die Vogt in tiefer «Enttäuschung» darüber zurückließen, dass der «Ernst» des Treffens «zu Tode geredet worden sei» (341). Der schließlich verabschiedete «Weihnachtsbrief an die Juden der Schweiz» zeigte diese Ambivalenzen auf, indem er neben einem Eingeständnis christlicher Schuld weiter von der «Schuld der Juden» durch ihre Nichtanerkennung Jesu als Erlöser sprach (345). Vogt jedoch motivierte die Zerstörung des europäischen Judentums zu vermehrter Hilfstätigkeit, ganz konkret in einer «Freiplatzaktion», mit der er ab 1943 Unterkünfte für mehrere Hundert jüdische Flüchtlinge in jüdischen und christlichen Familien organisierte. Damit erweiterte Vogt die Arbeit des Hilfswerkes über den Kreis der BK hinaus, und erklärte zugleich ganz explizit, dass die Freiplatzaktion nicht etwa als eine Lizenz zur Missionierung unter den Kindern jüdischer Flüchtlinge missbraucht werden dürfe (375).

Die Not der Flüchtlinge blieb auch nach Kriegsende zentral für die Arbeit des Hilfswerkes. Strittig war unter anderem, ob geflüchtete Juden nach Deutschland zurückkehren sollten, was Vogt gegen manche Kritik befürwortete. Zugleich trat das Hilfswerk mit einer programmatischen Erklärung zu Fragen der individuellen und kollektiven Schuld nach dem Holocaust hervor (465ff). Daneben kam es zu öffentlichen Kontroversen um die BK, die sich bereits bei der Gründung des Hilfswerkes angedeutet hatten. Denn manche Stimmen kritisierten, dass Niemöller und die BK sich nicht von Anfang gegen den Nationalsozialismus gewandt hätten, sondern erst nachdem dieser die Kirche attackierte. Die diakonische Arbeit des SEHBKD ging bald an das Hilfswerk der Evangelischen Kirche der Schweiz über. Damit blieb noch die Option, an die theologische und kirchenpolitische Programmatik der BK anzuknüpfen. Doch in Kontakten mit Deutschland und nach der ersten Reise Martin Niemöllers in die Schweiz im

Frühjahr 1946 mussten Vogt und seine Mitstreiter erkennen, dass die Bekennende Kirche in Deutschland nicht mehr existierte. Damit war dem SEHBKD die Geschäftsgrundlage entfallen.

Die Arbeit des Schweizerischen Evangelischen Hilfswerks für die Bekennende Kirche ist ein wichtiges Kapitel der schweizerischen und europäischen Kirchen- und Religionsgeschichte im 20. Jahrhundert. In der Arbeit des Hilfswerkes zeigen sich wie in einem Brennspiegel zentrale Konfliktlinien der schweizerischen Geschichte im Gebiet der Flüchtlingspolitik und in der Auseinandersetzung mit dem völkischen und dem christlichen Antisemitismus. Die umfassend recherchierte und sorgfältig argumentierende Arbeit von Heinrich Rusterholz ist deshalb jedem an der kirchlichen Zeitgeschichte Interessierten nachdrücklich zur Lektüre empfohlen.

Sheffield

Benjamin Ziemann

Peter Hersche, *Agrarische Religiosität. Landbevölkerung und traditioneller Katholizismus in der voralpinen Schweiz 1945–1960*, Baden, Hier+Jetzt, 2013, 399 S.

Herschens Buch über den Strukturwandel in den beiden schweizerischen Kantonen Appenzell Innerrhoden und Obwalden basiert auf ca. 40 Interviews mit Personen, überwiegend Bauern, die die Nachkriegszeit als junge Erwachsene miterlebt haben; heute sind sie alle über 75 Jahre alt, allein schon aus biologischen Gründen sind solchen Formen einer «oral history» künftig Grenzen gesetzt.

Herschens Buch ist klassisch aufgebaut: Eine Einleitung legt Rechenschaft über die Quellen und Methoden ab und grenzt das Thema räumlich sowie zeitlich auf die Jahre von 1945 bis 1960 ein. Das erste Kapitel ist der geographischen Situation, Bevölkerung, Verkehr, Wirtschaft, Politik, Kirche und Schule gewidmet, das zweite

der Sozialstruktur der überwiegend in der Landwirtschaft tätigen Bevölkerung. Untersucht werden die Organisationsform der Familie, die sozialen Verhältnisse und Beziehungen, die Einteilung des Arbeitsjahres und des Arbeitstages. Kapitel drei ist dann der bäuerlichen Mentalität gewidmet und kann aus den Interviews Erkenntnisse gewinnen, wie sie aus anderen zeitgenössischen Quellen (Verwaltungsakten, Zeitungsartikel) nicht möglich sind.

Deutlich kann Hersche eine «agrarische Ideologie» herausarbeiten, die Bauern verstanden sich als «Könige im Land» und als «tragende Säule der Gesellschaft.» Dem entsprach eine Geringschätzung der Stadtbewohner im Allgemeinen und der lohnabhängigen Industriearbeiter im Besonderen. Dies führte angesichts des Kinderreichtums, der durch den vorherrschenden katholischen Wertekanon noch gefördert wurde, zu einem Problem, weil eben nur ein Sohn den Hof übernehmen und nur wenige sich als «Bauernknechte» verdingen konnten.

Viele Erkenntnisse werden über die protestantische und die katholische Arbeitsethik gewonnen, und der Übergang vom ästhetischen zum Renditedenken in der Landwirtschaft wird herausgearbeitet: Wurden früher die schönsten Kühe prämiert, so zählte später die Milchleistung. Der durchschnittliche Bauer war kein übereifriger «Tüpfelscheisser» und hatte auch keine «Sauordnung», sondern bewegte sich in der Mitte, wo es eben auch Raum für eine gewisse Muße gab, Zeit für ein Glas Wein im Wirtshaus und eben auch Zeit für religiöse Dinge. Zu einem gravierenden Einschnitt führten die Einführung der Milchzentralen, die feste Einlieferungszeiten vorschrieben: Sollte die Milch bis 08.00 Uhr abgegeben werden, musste das ganze Tagwerk früher begonnen werden. Menge und Fettgehalt spielten fortan eine wichtige Rolle. Hersche untersucht auch den Umgang mit dem Risiko: Das zunächst weitgehende Fehlen und dann das langsame Eindringen der Versicherungen,

welche dann die traditionellen religiösen Vorsorgemaßnahmen wie Vieh- oder Wettersegen überflüssig machte. Die Wechselwirkungen von agrarisch-technischem und religiös-mentalem Wandel sind das zentrale Thema seines Buches.

Hersche stellt seit den späten 50er Jahren eine zunehmende «Modernisierung» fest, erkennbar in Renditedenken, Zeitdisziplinierung und Rationalisierung, in Milchzentralen und landwirtschaftlichen Schulen (auch für Mädchen) sowie die zunehmende Mechanisierung durch Motormäher, Heugebläse und Melkmaschinen. Jetzt konnte man zahlreiche Arbeitskräfte einsparen, die in den Hochkonjunkturzeiten (in Deutschland: Wirtschaftswunder) in die Städte zogen. Hersches Untersuchungen sind hier besonders interessant, weil es in der Schweiz weder eine NS-Agrarpolitik mit einem Reichsnährstand und einem Blut-und-Boden-Mythos gegeben hat noch eine europäische Agrarpolitik.

In Kapitel vier, das die Geistlichkeit als Repräsentantin der Religion behandelt, stellt Hersche noch außerordentlich viele barocke Elemente fest. Sie bilden eine spezifische Form agrarischer Religiosität und verschwanden dann gemeinsam mit der traditionellen Landwirtschaft. Anschaulich stellt Hersche den Wandel des Klerus vom Barock über die Aufklärung ins 19. Jahrhundert dar, wobei er einen Prozess der Disziplinierung und Hierarchisierung herausarbeitet. Dieser mündete im Untersuchungszeitraum in eine ambivalente Haltung von Hochachtung vor der Position des Geistlichen und Kritik an der «fortschrittsfeindlichen Einstellung» des Klerus. Die Prügelstrafe in der Schule blieb den Interviewpartnern ebenso ins Gedächtnis gebrannt wie das öffentliche Anprangern, das «Abkanzeln» der Sünden der Erwachsenen in der Kirche. Konfliktfelder waren vor allem die Mischehen, dann unpassende Frisuren und «schamlose Kleidung» (Nylonstrümpfe), das Sonntagsheuen und die Tanzveranstaltungen.

Kapitel fünf ist der individuellen Frömmigkeit gewidmet, den täglichen Gebeten bei Protestanten und Katholiken, der Frömmigkeit unterwegs, dem Beten des Rosenkranzes auf dem Weg zur Kirche, zum Markt oder zur Alm sowie den zahlreichen Kapellen und Wegestöcke mit ihrem Blumenschmuck. Nach der kirchlichen und der individuellen kommt in Kapitel sechs die soziale Frömmigkeit zur Sprache, die Bruderschaften und Vereine, die beliebten Prozessionen, die Andachten und der Rosenkranz, die Heiligenverehrung und insbesondere die religiösen Handlungen rund um die bäuerliche Tätigkeit.

Kapitel sieben befasst sich mit dem Sonntag, bei dem sich die Frühmessen und die deutlich kürzeren Messen der Kapuziner steigender Beliebtheit erfreuten. Beim Thema «Sakralprunk und -verschwendung» in Kapitel acht gerät der ausgewiesene Barockforscher ins Schwärmen. Er behandelt den Bau und die Ausstattung der Kirchen, den Prunk in der Liturgie und bei Prozessionen, vor allem an Fronleichnam. Diese Formen der Volksfrömmigkeit fielen zum Bedauern der Interviewpartner in den 60er Jahren neuen theologischen Ideen, kirchlichen Reformen, der Ablehnung des barocken Schaugepräges und dem zunehmenden Straßenverkehr zum Opfer.

Gespannt ist der Leser schließlich auf Kapitel neun «Die Moral: Theorie und Praxis.» Ein besonderer Konflikttherd waren die Themen Tanzen und Sexualität, bei denen die Meinungen diametral auseinandergingen. Die Pfarrer sprachen von der «grenzenlosen Vergnügungssucht» insbesondere der Mädchen und wollten das Tanzen an Sonn- und Feiertagen gerne verbieten. Allerdings schuf hier der Tourismus eine Einflugschneise der Unmoral, indem in den Hotels «Fremdenbälle» genehmigt werden mussten, bei denen man natürlich die Gäste nicht kontrollierte. Als besonders gefährlich galt das «Auslaufen» zu auswärtigen Veranstaltungen. «Das

Tanzen ginge ja noch, wenn das verfluchte Heimgehen nicht wäre», soll ein Kapuziner gesagt haben. Das Heimgehen war dabei eigentlich nicht das Problem, eher die Einsamkeit des Weges, die fehlende Aufsicht und die aufgekratzte Stimmung nach dem Trinken und Tanzen. Zudem bestand die Gefahr, einen Protestanten kennenzulernen. In Fragen der Sexualmoral bescheinigt Hersche der Haltung der Seelsorger «skurrile Züge» mit einem «gewissen Unterhaltungswert» für den heutigen Leser und stellt fest, das «alte Moralgebäude» wäre nach der Enzyklika *Humanae Vitae* von 1968 nicht so schnell zusammengebrochen, wenn es denn nicht schon längst unterhöhlt gewesen wäre.

Diesen Umbruch untersucht Hersche dann anhand von fünf Beispielen: Bei der Moralität der Ehe, wo die Kirche vergeblich gegen «unsittliche Schaustellungen und Kinofilme» kämpfte. Ein weiterer Streitpunkt war die Empfängnisverhütung, doch gab es eine «nonkonforme Hebamme» und einen «liberalen Arzt». Der Kampf gegen unzüchtige Kleidung nahm skurrile Züge an, etwa bei dem Verbot der Skihosen für Mädchen, die im Winter von abgelegenen Höfen mit Skiern zur Kirche kamen. Auch Männer, die mit nacktem Oberkörper arbeiteten, und die «obszöne Propaganda» der Warenhauskataloge waren dem Klerus ein Dorn im Auge.

Das zehnte Kapitel enthält mehrere Synthesen. Zunächst einen aufschlussreichen, Kalender des «agrosozialen Jahres». Dann folgt ein Kapitel über Protestanten und Katholiken und eines über die Unterschiede zwischen Appenzell und Obwalden. Unter der Überschrift «Klerikale Zumutungen und laikaler Eigenwille» setzt sich Hersche mit der Konfessionalisierungs- und der Sozialdisziplinierungsthese auseinander. Er stellt eine «außerordentliche Resistenz» der Pfarrgenossen gegenüber dem «moralischen Rigorismus» der Geistlichen fest, aber auch erhebliche Differenzen zwischen der kirchlichen Lehre und den Wünschen der Gläubigen,

die ihre «agrарischen Riten» beibehalten und ihre «Kapuzinermittel» weiter verwenden wollten. Zudem spürt er den Resten barocker Frömmigkeit «unter dem Schutt des 19. Jahrhunderts» nach, wobei ihm eine großartige Synthese der Entwicklung von Klerus und Volksfrömmigkeit gelingt. Nach Betrachtungen zum Wandel durch das Konzil von Trient kommt er zu einer abschließenden Synthese zum gleichzeitigen Wandel in der Agrarwirtschaft und in der agrарischen Frömmigkeit, wobei auch die Rolle von Auto und Fernsehen herausgestellt wird, ein Prozess, den auch seine Interviewpartner als «Verlusterfahrung» beschreiben.

Trier

Wolfgang Schmid

Sarah Baumann, ... und es kamen auch Frauen Engagement italienischer Migrantinnen in Politik und Gesellschaft der Nachkriegsschweiz, Zürich, Seismo Verlag, 2014, 192 S.

Die Migrationsgeschichte, zumal in der Schweiz, hat bisher einen männlichen bias. Männer wanderten, Männer arbeiteten, Männer politisierten. Dass dies nur die Hälfte der Geschichte war und ist, rückt erst langsam in den Fokus der Geschichtswissenschaft. Dieses Buch der Fribourger Zeithistorikerin Sarah Baumann, das aus einer Masterarbeit entstanden ist, verbindet Migrationsgeschichte und Gendergeschichte, näherhin Frauengeschichte. Sie ist ausserdem ein Beitrag zur Geschichte der Schweizer Frauenbewegung. Sarah Baumann macht die Migration, die Selbstorganisation und die Politik von italienischen Migrantinnen in die Schweiz zwischen 1943 und 1979 sichtbar. Dazu wählt sie den Blickwinkel der Organisations- und Frauengeschichte. Im Mittelpunkt steht die «Federazione delle Colonie Libere Italiane in Svizzera» (FCLIS) und ihre Frauenkommission, deren Quellen im Schweizerischen Sozialar-

chiv sie auswertet. Hinzu kommen Quellen zu Schweizer Frauenbewegung aus dem Gosteli Archiv. Das Buch besitzt einen Quellenanhang mit zwei bisher nicht edierten Quellen: eine aus dem Kongress der Migrantin 1967 und das Manifest ausländischer Frauen von 1975, aber kein Register.

Sarah Baumann gliedert ihre Geschichte italienischer Migrantinnen chronologisch in fünf Phasen. Zum Wendepunkt ihrer Erzählung wird die Zeit zwischen 1967 und 1974, Aufbruch und Emanzipation (1967–69) folgt der Rückzug in die Familie (1970–1974). Entscheidend ist die Rolle der Migrantinnen in der Öffentlichkeit, was die Autorin anhand des Weges vom «Kongress der Migrantin» 1967 zum Internationalen Jahr der Frau 1975 markant darlegen kann. Für das Empowerment der Migrantinnen stand der «Kongress der Migrantin» 1967, bei dem die FCLIS eine Frauenkommission einrichtete und sich vermehrt Bildungsfragen widmete, um den Migrantinnen bessere Berufschancen zu geben. Neben den Vergleich der Geschlechter tritt die Differenz zwischen italienischer Herkunft und Schweizer Gegenwart. Die Arbeit an den Geschlechterrollen der italienischen Frauen fand an mehreren Fronten statt. Im Zentrum der Politik der italienischen Frauen standen gleiche Löhne für Mann und Frau und verbesserter Mutterschutz, im Ganzen die Stellung der Frau in der Wirtschaft und der Familie. Dabei überwogen die Anliegen der Familie, wie es Rosanna Ambrosi ausdrückte: «Die italienische Frau will keine Arbeitskraft zweiter Klasse sein. Noch viel mehr aber will sie [...] über das grundlegendste aller Rechte verfügen: mit der eigenen Familie zusammenleben zu dürfen.» (76). Der Zugang zur Politik blieb einstweilen durch die Dominanz der Schweizerinnen in der Schweizer Frauenbewegung versperrt, eine Form der Majorisierung von Frauen durch Frauen. Grosse Mobilisierungserfolge auch unter italienischen Migrantinnen blieben aus. Sie liessen sich kaum zur Mitarbeit in der FCLIS

gewinnen. 1980 löste sich die Frauenkommission schliesslich auf.

Sarah Baumann macht eine Geschichte italienischer Migrantinnen in der Schweiz sichtbar, die bisher auch methodisch weitgehend marginalisiert war. Was blieb davon erhalten? Die Migrantinnen machten Privates, Themen wie Familie und Schule, zu öffentlichen Themen. Wirtschaftliche und soziale Rechte arbeitender Frauen standen auf der Tagesordnung und können seitdem nicht mehr verdrängt werden. Gleichzeitig richtete sich die Aufmerksamkeit nicht nur auf das andere Geschlecht, sondern mindestens so sehr auf das ethnisch-kulturelle Anders-sein der Frauen. Auch das Anders-sein kannte Hierarchien: zuerst Italien, dann die Frau.

Freiburg/Schweiz Siegfried Weichlein

Wolfgang Hafner, *Pädagogik, Heime, Macht – eine historische Analyse*, Zürich, Integras, 2014, 261S.

Wolfgang Hafner befasst sich als Wirtschafts- und Sozialhistoriker seit Jahren mit der Thematik der Fremdplatzierung. Auf Anregung des Fachverbands Sozial- und Sonderpädagogik legt er eine Studie zu «Pädagogik, Heime, Macht» vor und geht dabei im Rahmen einer historischen Analyse der Frage nach, was Heimleitungen und Erziehende in ihrem Handeln geleitet hat: Woher nahmen sie das «Wissen» und was bewog sie in ihrem Verhalten gegenüber Kindern und Jugendlichen in stationären Einrichtungen? Der Wirtschafts- und Sozialhistoriker leuchtet kenntnisreich die verschiedenen Bereiche in der Sozialpolitik, der Pädagogik bis hin zur Ökonomie aus und verbindet die verschiedenen Einflussebenen. Wie Wolfgang Hafner herausarbeitet, handelt es sich bei der Geschichte des Heimwesens in der Schweiz stets auch um eine Geschichte des schweizerischen Föderalismus und damit um die einflussreiche Rolle von Pfarrher-

ren, Ärzten, Juristen, Kaufleuten, Bankiers wie auch Lehrern, die in den Aufsichtskommissionen der Anstalten Einsitz genommen hatten und auch anderweitig das Sozialwesen prägten. Die Studie, welche primär den Zeitraum des 20. Jahrhunderts abdeckt, lässt sich in vier Hauptbereiche unterteilen, die sich aus feingliedrig systematisierten Themenbereichen zusammensetzen:

Das Buch beginnt mit der Gründungsphase im 19. Jahrhundert und den rückwärtsgewandten Utopien sowie der Industrialisierung. Wolfgang Hafner zeichnet dabei nicht nur die grossen Linien nach, sondern streicht gekonnt Details heraus, die für das Verstehen sozialer Vorgänge von Bedeutung sind. Die «Verwahrlosung» war lange eine wirkungsmächtige Metapher, die die Verantwortlichen in ihrem Handeln leitete und dabei legitimierend für sogenannte Degenerationserscheinungen des Sozialen stand. Darüber hinaus zeigt Wolfgang Hafner, wie sich Psychoanalyse und Fordismus als System verschränkten und wie sich daraus Krankheits- und Versorgungsbilder ableiten liessen, um nicht zuletzt auch die Auslastung von Heimen sicherzustellen. Nicht ohne Zusammenhang wirkte sich der Kampf gegen das «Treiben der Kommunisten» auf die Gründung von Heimen aus, ja zeigte sich in der Argumentation zur Unterdrückung von Trieben. Wir erfahren ferner, wie Heimleitungen in der Zwischenkriegszeit gegen eine Professionalisierung des Erzieherberufs ankämpften, aus Angst, ihre eigene Position dadurch zu gefährden. Parallel entwickelten sich Heilpädagogische Seminare mit Heinrich Hanselmann in Zürich und Josef Spiller in Luzern, später dann in Freiburg. Verschiedene prononcierte und einflussreiche Vertreter (vgl. auch Anhang) werden im Band vorgestellt: Hanselmann, zum Beispiel, lässt sich einerseits als Neuerer einstufen, was seinen individualistischen Ansatz wie auch die Methoden betraf, gleichzeitig neigte er einem konservativ-reaktionären

Weltbild zu. Gefragt wird ferner nach der Bedeutung von Religion als Legitimation einer strengen Erziehung. Wolfgang Hafner bezieht sich dabei auf Beispiele aus beiden Konfessionen. So wurde die Besserungsanstalt zur Bekehrungsanstalt mit dem Ziel der «Rettung» vor dem «Schmutz des Lebens».

In einem zweiten, auf die Zwischenkriegszeit hin fokussierten Hauptkapitel, in der der Milieukatholizismus seine goldenen Jahre hatte, befasst sich Wolfgang Hafner explizit mit der Erziehung im Zeichen religiöser Autoritäten. Die dem katholischen Milieu zugeschriebenen Eigenschaften waren auch anderen religiösen Gemeinschaften inhärent, insbesondere was die Erziehungsvorstellungen betraf. Hafner folgert denn auch, dass sich die katholischen Stammlande kaum von der schweizerischen Normalität abgehoben hätten. Dennoch scheinen interessante Differenzen auf: So verfügten die katholischen Heime über mehr Plätze als die anderen, die «reformierten», «protestantischen» oder «neutralen». Schwierig zeigte sich die Einführung des «Familiensystems» in katholisch geprägten Heimen, wo im Falle des St. Iddaheims in Lütisburg einzelne Schwestern die Rolle der «Mutter» übernahmen. Das katholisch geprägte Bild vom Heim als Familie entsprach jedoch mehr einer ständischen Vorstellung. Prägnante Themen, die Wolfgang Hafner herausarbeitet, sind weiter «die Entwicklung der Prügelmaschine im Zeichen der «Liebe» wie auch die Debatte um Bettnässer vor dem Hintergrund eines zunehmenden Einflusses von religiös-moralisch orientierten Anstaltsleitern. Ein spezifisches Augenmerk widmet der Autor dem Sonnenberg-Skandal in Kriens von 1944 und dem späteren Skandal von Rathsäusen 1949. Besonders ausgeleuchtet werden die einzelnen Positionierungen: Dabei ging es den kirchlichen Vertretern stets um die Aufrechterhaltung der bestehenden Struktur. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass sich die Verhältnisse in den

sogenannten Erziehungsanstalten kaum gross voneinander unterschieden, war der «Sonnenberg» auf Grund des ungeklärten Status der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft als Trägerin des Heims im Rahmen der katholischen Glaubensgemeinschaft wohl besonders angreifbar. Der Heimleiter wurde abgesetzt und die Anstalt geschlossen.

In einem anschliessenden Kapitel erfasst Wolfgang Hafner die Nachkriegsjahre und den Aufbruch im Heimwesen. So befand sich die traditionelle autoritäre Pädagogik nach dem Zweiten Weltkrieg in einer mehrfachen Krise und die «Erziehung zur Arbeit» wandelte sich im Zeichen von technischer Professionalisierung, während sich die Heilpädagogik verwissenschaftlichte. Die Weiterentwicklung der Industriekultur wie auch die Entstehung einer Dienstleistungsgesellschaft stehen als Ursache für das abschliessende Kapitel zur «Heimkampagne der 68er oder das Aufbrechen aus der Blackbox Heim». Es sind diese, an der gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklung festgemachten und nachgezeichneten Entwicklungslinien, die das Buch besonders auszeichnen. Doch linear darf man diese Entwicklungen kaum denken, denn einerseits lässt sich für die Heimerziehung das Bild des Ozeandampfers verwenden, der sich mit einem langen Bremsweg bewegt, so Wolfgang Hafner. Gekennzeichnet ist die Entwicklung aber auch durch Ungleichzeitigkeiten, die lange andauerten.

Horw

Markus Furrer

Jacques Rime, *Bergers des âmes au pays des armaillis*, Bière, Editions Cabédita, 2014, 224 p.

Une croix sur une colline, une chapelle dans le repli d'une combe, un chant qui proclame la beauté du Créateur par les merveilles de l'alpe, le troupeau béni par le prêtre, le rameau brûlé en cas d'orage, la

prière des armaillis et les messes d'alpages: la présence de la religion est bien ancrée sur les montagnes suisses. Sans compter que les gens des Alpes, le peuple des bergers, représentent, consciemment ou non, un appel à la liberté et un dépassement vers la transcendance. A niveau de l'historiographie contemporaine, la rareté des études à propos du rapport entre foi et montagne est cependant frappante. L'étude de Jacques Rime, historien et prêtre fribourgeois, comble enfin cette lacune, en puisant dans des sources inédites disséminées en beaucoup d'endroits: archives paroissiales, communales, cantonales, diocésaines, mais aussi registres de fondations pieuses, témoignages précieux en histoire orale.

Son beau livre *Bergers des âmes au pays des armaillis* naît grâce à l'encouragement de l'éditeur Eric Caboussat, des Editions Cabédita, restant fasciné, en 2010 déjà, par un reportage sur le ministère montagnard de l'aumônier des armaillis fribourgeois. Un questionnement l'anime: Ne serait-il pas raisonnable de produire un bouquin sur ce ministère original, en présentant le travail de ces pasteurs d'âmes qui, au nom de la foi chrétienne, se mettent au service des pasteurs de troupeaux? C'est dans ces circonstances que l'éditeur propose à Jacques Rime de se lancer dans cette aventure. Cette recherche conduit donc le prêtre historien, qui accepte avec enthousiasme, à se demander comment l'Eglise catholique aborde dans le canton de Fribourg le monde de la montagne. Au travers d'une compréhension de certaines dynamiques pouvant paraître anecdotiques (bénéiction de troupeaux, messes d'alpage, construction de chapelles ou de croix, intégration d'éléments religieux dans les traditions folkloriques de la montagne), son étude interroge les relations du christianisme à un territoire, aussi particulier, archétypal, que la mer, la forêt, le désert: c'est-à-dire la petite contrée des Préalpes fribourgeoises. Une région à la frontière entre la Suisse alémanique et romande,

mais qui a su développer une mentalité particulière, en raison de sa foi catholique.

C'est passionnant de prendre notre canne de montagnard en suivant Jacques Rime dans son voyage historiographique, dont la première étape consiste à explorer divers domaines où le montagnard de jadis discerne des phénomènes magiques. Le monde de l'alpe est en effet soumis à des forces cosmiques, à l'orage, au mauvais temps, on croit plus ou moins en la présence de gardiens, on redoute les spectres, les sorts jetés. «La religion n'est pas oubliée, mais les prêtres ne sont pas les seuls à dire leur mots» (32). La frontière entre religion, rituels, magie, sorcellerie paysanne est perméable, comme le dévoile le témoignage d'une guérisseuse de Farvagny, inquiétée comme sorcière en 1619, ayant eu recours à des réalités pourtant bien chrétiennes: «Quand un cheval a mal au sabot, on prend du pain de Sainte Agathe, on le mélange à du vin allongé d'eau bénite, et applique la bouillie sur le sabot malade en disant *que Dieu ote ce qui lui empêche et le guérisse* et en y traçant le signe de la croix» (32).

Comme le montrent les légendes de l'alpe ou les signes protecteurs sur les chalets, les armaillis fribourgeois ne sont pas coupés de la relation au sacré. Cette affinité est le produit d'une longue histoire qui voit une présence progressive de l'Eglise à l'espace montagnard. Cette longue histoire est enquêtée au fil des chapitres: les croyances aux forces magiques; la religion protectrice, un rapport distant entre prêtres et bergers; la montagne: un monde à conquérir; religion et folklore: un certain unanimisme; la fraternité, les chapelles qui montent. On y découvre que, dans la contrée fribourgeoise, l'Eglise possède depuis le Moyen Age des alpages et des droits sur l'alpe. Mais le regard se diversifie depuis l'émergence du préromantisme. C'est à ce moment que la montagne attire les voyageurs, découvrant le charme de ses paysages et de la vie pastorale. A l'exigence d'une protection contre

une nature supposée dangereuse se superpose progressivement le goût de la conservation, de la préservation d'un patrimoine, qui est le fait des élites d'abord.

La part de l'Eglise n'est pas mince à cette prise de conscience, car les prêtres s'adjoignent à la cohorte des érudits locaux dans l'exaltation d'un monde et la création d'un folklore. Mais les ecclésiastiques ont également le souci du bien-être spirituel de leurs ouailles et s'en vont les trouver, tout comme ils escaladent des sommets. Tout indique, dans le livre de Rime, que la religion chrétienne monte progressivement sur la montagne: exaltation de la vie alpestre comme modèle de société, visites des prêtres, constructions de chapelles au milieu des montagnes et établissement de croix sur les sommets. Longtemps suspecté d'être «loin des prêtres», le berger devient l'homme «proche de Dieu». Tel est l'axe majeur de la recherche, l'appropriation progressive d'un territoire par les représentants de la foi chrétienne, eux-mêmes portés par la dynamique de l'exaltation des traditions populaires et de la montagne.

Et qu'en est-il de la situation actuelle? Le dernier chapitre l'éclaire. Depuis les *sixties*, le monde des alpages connaît de profondes mutations, comme la paysannerie dans son ensemble. La mécanisation et la création des routes alpestres amènent la rapidité et la mobilité, mais aussi la fin d'un rythme lent et autarcique. La population des bergers se rétrécit et, partant, leur mode de vie, leur culture et mentalité. Face à cette évolution, qu'en est-il de la religion? «Si l'expression de la foi est aujourd'hui en perte de vitesse, elle n'est pas forcément remplacée par l'incroyance» (165). Quant à la mission de l'aumônier des armaillis, son accueil est très bon jusqu'à nos jours. «S'il monte avec l'eau bénite, les armaillis sont contents de la garder, ou bien qu'ils lui montrent leur réserve d'eau ainsi que le buis bénit que l'on brûle en cas d'orage» (162).

Ce livre fascinant démontre, enfin, pourquoi aujourd'hui, malgré l'évolution de la vie alpestre, la fascination pour la symbolique du berger demeure. Dans plusieurs cultures, le berger revêt en effet une double dimension, réelle et symbolique. Du point de vue du réel, ce personnage est un marginal, comme dans la Palestine au temps du Christ. En revanche, il est investi d'une énorme valeur du point de vue: Dieu lui-même est comparé à un berger dans l'écriture sainte. Au long de l'étude fribourgeoise, le lecteur retrouve cette double dimension des bergers, des armaillis, mais de manière décalée. «Pendant très longtemps, les armaillis sont regardés avec un peu de méfiance par les prêtres. Ils ne constituent pas une classe sociale proprement dite, mais une fraction de fidèles momentanément coupés du village, de la civilisation paroissiale et du

contrôle clérical, quand bien même la prière, l'usage des signes religieux, leur faisaient garder un lien avec ceux du bas» (172). En revanche, c'est au fil des ans qu'on constate une magnification croissante du rôle du berger, sans compter que leur activité devient une métaphore de l'élévation, voir du transcendant. Dans une belle poésie, Eugène Rambert, exprime cette proximité des bergers avec le divin Pasteur: «A genoux, tous ensemble, ils disent leurs prières, / Et, le front découvert, devant la croix de bois, / Ils répètent *amen*, et se signent trois fois/ [...] Seuls, les astres au ciel cheminent en silence, / Et leur marche éternelle atteste la présence / De celui qui les guide et qui n'est jamais las, / De l'unique berger qui ne s'endorme pas» (173).

Fribourg

Lorenzo Planzi

Transversale Themen, Verhältnisbestimmungen, interdisziplinäre Blicke

Andrea Beck/Andreas Berndt (Hg.), *Sakralität und Sakralisierung. Perspektiven des Heiligen* (= Beiträge zur Hagiographie 13), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2013, 210 S.

Im Sommersemester 2012 führte die DFG-Forschergruppe «Sakralität und Sakralisierung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Interkulturelle Perspektiven in Europa und Asien» eine Ringvorlesung mit dem Titel «Was ist Sakral? Perspektiven des Heiligen» durch, deren neun Beiträge in diesem Band publiziert werden.

Klaus Herbers greift in seinen einleitenden Bemerkungen auf die lateinischen Begriffe *sacer* und *sancire* zurück, was *als heilig abgrenzen oder hervorheben* eines Raumes, Gegenstandes oder einer Person bedeutet. Diese Erklärung befriedigt nicht ganz, zumal sie den lateinischen Begriff mit seiner gängigen deutschen Überset-

zung erklärt; darauf aufbauend fährt Herbers fort, dass Sakralität selten klar definiert war, und stellt die interessante Frage, wie die dem europäischen Kulturraum entnommene Begrifflichkeit auf entsprechende Vollzüge in asiatischen Kulturen anwendbar ist. Die verschiedenen Beiträge des Buches untersuchen verschiedene Vollzüge von Sakralisierung sowie Sakralität in ihrer historischen Wandelbarkeit, um dabei strukturelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede über Kultur- und Epochen Grenzen hinaus herauszuarbeiten.

In einem ersten Essai über Herrscher-sakralität geht Franz-Reiner Erkens davon aus, dass in der ganzen Menschheitsgeschichte Herrschaft religiös konnotiert wird, dass aber die explizite Charakterisierung dieser Verhältnisse als sakral aus dem 19. Jahrhundert stammt. So handelt es sich beim Begriff des Sakralkönigtums um einen späteren, wissenschaftlichen Hilfsbe-

griff. Erkens stellt die grundsätzliche Frage, was unter Sakralität genau verstanden wird, zumal der Begriff unreflektiert überall dort zur Verwendung kommt, wo sich ein Herrscher religiös legitimiert. Welche Vorstellungen entsprechen in der jeweiligen Zeit dem, was man heute mit Sakralität zusammenfasst? Erkens arbeitet darauf drei Wesensmerkmale heraus, die dem Begriff Sakralität zugeordnet werden können: Das Naheverhältnis des Herrschers zu Gott, dessen Verantwortung zu Gott und die herrscherliche Sacerdotalität. Die Sakralität allein als ein Mittel der Herrschaftslegitimierung zu bezeichnen, hält Erkens für einen Kurzschluss. Ebenso dient sie nicht nur dazu, eine Idealvorstellung zu entwickeln, an der ein Herrscher gemessen und gegebenenfalls wieder beseitigt werden konnte. Vielmehr gibt sich Erkens überzeugt, dass es ohne Akzeptanz der Ideenwelt herrscherlicher Sakralität keinen sakralen Herrscher geben konnte, wobei aber gerade auf diesem Hintergrund die Legitimation des Herrschers funktionieren konnte.

Die Vorstellung, dass königliche Herrschaft auf dem Willen Gottes beruht, erfuhr aber ab dem hohen Mittelalter eine Differenzierung, hervorgerufen vor allem durch den Anspruch des Reformpapsttums des 11. und 12. Jahrhunderts, die die Gottesstellvertreterschaft der antiken Kaiser für sich beanspruchten. Dies hat die Könige gemäss Erkens dazu veranlasst, sacerdotale Komponenten in ihr Selbstverständnis aufzunehmen, ohne allerdings je Priester sein zu wollen. Durch die Salbung und seine Insignien erfuhr der Herrscher einen Dignitätswechsel zu einem geweihten Laien *sui generis*. Die Darstellung Erkens ist beachtlich. Die Schritte von der Dekonstruktion zur Rekonstruktion werden sehr schnell gesetzt, was damit zu erklären ist, dass der Autor auf einer beschränkten Seitenzahl seine in umfangreichen Monographien dargestellten Studien konzise zusammenfassen musste. Allerdings bleibt er in seinen Darstellungen in

mittelalterlichen Verhältnissen und bezeichnet zum Abschluss Herrschersakralität dennoch als globales und epochenüberdauerndes Phänomen. Aussereuropäische Kulturen kommen in seiner Darstellung aber für die Plausibilität eines solchen Schlusses zu wenig vor. Es fehlt auch ein Hinweis auf die Pariser Schule des 16. Jahrhunderts, in der jede irdische Herrschaftsform, auch die Monarchie, in einer vorgängigen Vereinbarung aller Mitglieder einer Gesellschaft begründet liegt, und nicht in einer göttlichen Stiftung. Es stellt sich dabei die Frage, ob nicht diese Schule, die die katholische Theologie der frühen Neuzeit tief geprägt hat, eine erste Entsakralisierung des Königtums vorgenommen hat.

Andrea Beck und Michele C. Ferrari untersuchen die fortdauernde Präsenz der Zürcher Stadtheiligen Felix und Regula über die Reformation hinaus. In Verbindung mit der Reliquienverehrung lokalisieren sie die Hauptzüge des Sakralen in den Begriffen von Präsenz und Exzeptionalität der Heiligen. Die Verehrung vollzog sich im Mittelalter auf der Zeitebene durch liturgische Handlungen, die über das Kirchenjahr verteilt waren, sowie performativ im Raum durch die Kirchen, die die Reliquien der Heiligen bargen und das Stadtbild prägten. Zwingli lehnte wohl den Heiligenkult ab, da die Interzession der Heiligen keine biblische Grundlage habe und führte über den Bildersturm, die Aufhebung der Gräber und die Streichung der Feiertage eine desakralisierende Enträumlichung durch. Die beiden Autoren arbeiten aber heraus, dass Zwingli inskünftig neben Ostern, Weihnachten und Pfingsten nur noch am 11. September, dem alten Fest der Stadtheiligen, das Abendmahl reichen liess. Weiterhin trugen erstaunlich viele Zürcher die Namen der Stadtheiligen. Noch interessanter ist das Faktum, dass verschiedene Humanisten Zürichs deren Legenden im humanistischen Sinne neu pflegten und die Heiligen als Träger des wahren apostolischen Glaubens herausar-

beiteten. Zwingli habe lediglich deren authentisches Erbe wieder hervorgeholt und von späteren Verirrungen gereinigt. Die beiden Komponenten der Sakralität, Präsenz und Exzeptionalität, erfuhren damit eine Umwandlung, aber keine Negierung, sondern sie blieben ideelle Repräsentanten des städtischen Zusammenhalts und der reinen Lehre.

Besondere Beachtung findet der letzte Beitrag von Roger Thiel «Exkursionen zu den Ursprüngen des Heiligen. Max Müllers vergleichende Religionswissenschaft». Es ist keine historische Studie, sondern eine religionswissenschaftlich-systematische und bedient sich damit einer von den übrigen Artikeln verschiedenen Terminologie und Methodik. Thiel geht davon aus, dass das Heilige das Unzugängliche, Undarstellbare, ganz andere ist und sucht einen Zeichenfonds, in dem das Heilige immediat eingesenkt ist, eine Kulturtechnik, mit der das Heilige entbergt werden kann. Thiel bezieht sich auf Max Müller, den Begründer der Religionswissenschaft, der diesen Zeichenfonds in der Sprache und die Kulturtechnik in der Etymologie gefunden hat.

Müller geht davon aus, dass es keine Erscheinung gibt ohne etwas, was dahinter in sich existiert. Ursprünglich hatte der Mensch die Fähigkeit, im Erkenntnisprozess Wörter auszusprechen, in denen sich direkt ein substantieller Teil des Gegenstandes ausdrückte; es geht also um eine wesenhafte, apriorische Zuordnung des Begriffs zum Gegenstand. In einem zweiten Schritt kommt es zum Metaphernbildungsprozess, dem Einordnen des Individuellen unter das Allgemeine. Es entstehen Begriffe, die vom konkreten Einzelgegenstand unabhängig existieren. Wenn der ursprüngliche Sinn des Namens dieser Begriffe verschwunden ist, treten mythische Gestalten in Erscheinung, verwandeln sich Naturkräfte in Eigennamen. Müller bezeichnet diesen Prozess einerseits als dem Wesen der Sprache notwendig inhärent, andererseits auch als Krankheit, die

eine Entfremdung vom einstmaligen direkten Blick auf das Objekt mit sich bringt.

Thiel nimmt nun die Theorie von Hermann Usener zu Hilfe, der den ursprünglichen Erkenntnisprozess Müllers mit der Prägung eines Götternamens, eines Augenblicksgottes, durch sinnliche Eindrücke in Parallele setzt. Das Heilige bezeichnet Usener dann als den namenlosen Urgrund, aus dem sich der unmittelbare Sinneseindruck oder eben der Augenblicksgott ablöst und den Menschen überfällt. Thiel endet mit der Aussage von Rudolf Otto, dass dieses Heilige eine Kategorie *rein a priori* sei und sich zuerst über konkrete Sinneseindrücke in den Menschen senkt.

Die Darstellung Thiels ist wegen seiner Bezugnahme auf verschiedene Religionswissenschaftler mit unterschiedlichen Methoden und Systemen etwas verworren und unübersichtlich, aber eine bemerkenswerte Darstellung, die die einleitenden Reflexionen zur Sakralität ergänzt. Die Religionswissenschaft hat gemäss Thiel ihren Ursprung in Sprachforschungen des Sanskrit. Ihre Ergebnisse werden aber in der abendländischen Religionsgeschichte nur selten vergleichend herbeigezogen. Thiel weist mit seiner Studie Wege eines vielversprechenden interdisziplinären Austauschs.

Basel/Rom

Paul Oberholzer

Edmund Arens et al., *Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven*, Zürich, Pano Verlag/Nomos Verlagsgesellschaft, 2014, 261 S.

Spätestens seit den Anschlägen auf die Redaktion des französischen Satiremagazins «Charlie Hebdo» im Januar 2015 ist die Rolle und Bedeutung von Religion in europäischen Gesellschaften auf schmerzhaft Weise erneut ins öffentliche Blickfeld gerückt. Der öffentliche Tenor in zunehmend säkularisiert erscheinenden

Gesellschaften scheint zu sein, dass Religion nicht nur nicht zu gesellschaftlicher Integration beiträgt, sondern diese gar gefährdet oder kontraproduktiv wirkt. Implizit oder explizit beziehen sich diverse Aussagen dabei auf die Rolle «des Islam». Und während die einen die Debatte um die Rolle der Religion verweigern – Terror habe mit Religion nichts zu tun –, fühlen sich die anderen in ihrer kritischen Einschätzung von Religion bestätigt und reagieren mit einer vehementen Forderung nach Zurückdrängen «der Religion» aus «modernen» Gesellschaften.

Der vorliegende Aufsatzband ist allein schon deshalb eine unverzichtbare Lektüre für alle Interessierten, die diese Fragen umtreiben, da das (Spannungs-)Verhältnis zwischen Religion und Integration aus interdisziplinärer Perspektive beleuchtet wird. Der Band, der aus einer Tagung im Rahmen des an der Universität Luzern bestehenden Forschungsschwerpunkts «Religion und gesellschaftliche Integration in Europa» hervorgeht, thematisiert die Frage, welche Rolle Religion und Religionen heute für die soziale und politische Integration in den Ländern Europas spielen. Antworten auf diese Frage werden in drei thematischen Kapiteln gegeben. Der erste Teil widmet sich dem Thema der Integrationsleistungen von Religion. Der Blickwinkel auf diese Frage geschieht vor der Annahme, dass soziale Integration eine der zentralen Anforderungen sich ausdifferenzierender Gesellschaften darstellt. Jörg Stolz und Fabian Huber klären in ihrem Beitrag zunächst die Kategorie der Integration aus der Perspektive der erklärenden Soziologie, die sich der Frage nach der «guten» oder «schlechten» Integration verweigern muss. Vielmehr definieren sie Dimensionen der Integration (kulturelle, strukturelle und rechtliche Position sowie Interaktion und Identifikation) und zeigen anhand zweier Indikatoren (das Beherrschen einer Nationalsprache sowie der Akzeptanz von Homosexualität) zum Teil überraschende Ergebnisse bezüglich der

Integration konfessioneller Gemeinschaften. Gerd Pickel thematisiert vor dem Hintergrund der hohen Bedeutung von freiwilligem Engagement die Rolle von religiösem Sozialkapital für die Integration moderner Gesellschaften. Auf zweifache Weise sei dies ein unterschätztes Thema: In Zeiten einer sich verändernden Religiosität zeigen sich religiöse Motive vielfältig auch im freiwilligen Engagement, sei es als Motivation (auch ausserhalb von Kirchgemeinden) oder als Ausdrucksform, indem Engagement im Rahmen kirchlicher Infrastrukturen stattfindet oder in Beziehung zu einer Kirche steht. Die Mitarbeit in diesen «faith-based Netzwerken» ist im europäischen Vergleich besonders hoch, wo Modernisierung und Wohlfahrt am weitesten vorangeschritten sind. Die Bedeutung religiösen Sozialkapitals für gesellschaftliche Integration liegt in der Herausbildung sozialen Vertrauens. Daraus ergibt sich für Pickel die Anforderung an Kirchen, sich wesentlich stärker mit freiwilligem Engagement in Bezug auf die Rückwirkung auf eigene Strukturen auseinanderzusetzen. Antonius Liedhegener fragt nach der Rolle von Religion im Hinblick auf soziale Integration – der Eingliederung von Einzelnen, Gruppen oder Teilsysteme in übergeordnete Systeme – sowie auf systemische Integration – der Beleuchtung von Beziehungsmustern zwischen Teilsystemen sowie der daraus folgenden (In)Stabilität von Gesamtsystemen. Liedhegener entwirft ein theoretisches Modell, das Religion als einen möglichen Teilaspekt einer latenten moralischen und kulturellen Unterstützungsstruktur in der Gesellschaft sieht. Diese Struktur ist wiederum Teilbereich dreier zentraler Modi gesellschaftlicher Integration: der gegenseitigen Abhängigkeit der Teilsysteme einer Gesellschaft, eines minimalen Wertekonsenses sowie politischer Integration, die durch das politische System geleistet wird. Inwiefern jedoch Religionen angesichts religiöser Pluralität überhaupt einen Beitrag zu einem Wertekon-

sens leisten können, untersucht die Politikwissenschaftlerin Tine Stein. Am Beispiel der Menschenrechte untersucht sie das Potenzial für einen overlapping consensus Rawl'scher Prägung. Vor dem Hintergrund seiner Auffassung, dass auch umfassende Lehren, z.B. Religionen, unter bestimmten Bedingungen Teil einer weiten Sicht öffentlicher Vernunft sein können, stellt sie die Frage, inwiefern diese etwas zu einem universalistischen Verständnis der Menschenrechte beitragen können. Anhand verschiedener interreligiöser, globaler Projekte arbeitet sie die Wirkung für einen Menschenrechtsdiskurs heraus. Dieser bleibt aber gebunden an die grundsätzliche Anerkennung der Säkularität politischer Ordnung, an den Willen und die Fähigkeit zur Selbstreflexion im Umgang mit Wahrheitsansprüchen und entsprechender Entwicklungsfähigkeit.

Der zweite Teil des Bandes thematisiert die Integrationswirkungen religiöser Traditionen. Verena Lenzen erläutert die neuzeitliche Integrationsgeschichte des Judentums zwischen Assimilation, Identität und Emanzipation. Zentral auch für heutige Integrationsdebatten ist die Bewertung des Prozesses als Akkulturation, der Integration nicht nur als Anpassungsleistung an gesellschaftliche Normen und Praktiken benennt, sondern Integration auch als Bewahrung autonomer Räume und Entstehung gesellschaftlicher Innovation, gar als Motor der Modernisierung, begreift. Wilhelm Damberg schliesst mit seinem Beitrag über die Entwicklung des Katholizismus im 18. und 19. Jahrhundert an und beschreibt die Rolle der katholischen Kirche nach der französischen Revolution sowie der Zeitenwende von 1803/1815 nicht als nachholende Modernisierung, sondern (auch) als kluge Ko-Produktion gesellschaftlicher Entwicklung von Staat und Kirche. Paul Nolte knüpft an diese grundlegende Einschätzung an, indem er den Wandel von Religion der Nachkriegszeit als zivilgesellschaftliche Ressource beschreibt. In drei Phasen zeichnet er die

Funktion von Kirche als Integrationsspenderin, als Mitgestalterin von Konflikt und Dissens im Rahmen der neuen sozialen Bewegungen sowie seit 1990 als Teil einer multireligiösen Realität, die Integration und Konflikt neu miteinander verknüpft. Zweifach, so Nolte, profitiert Religion von postmodernen Entwicklungen im Sinne von «moralisch inspirierten Gemeinschaften in einer pluralistischen Gesellschaft des Engagements»: sie ist Spezialistin für Bewertungsfragen, die in Aushandlungsprozessen gefragt ist; und sie ist Trägerin von Verantwortung im Sinne einer Sorge um die Nächste oder den Nächsten. Vor dem beschriebenen Hintergrund der Postmoderne untersucht Daria Pezzoli-Olgati die Rolle des Spielfilms angesichts multireligiöser Strukturen. Das sozial Imaginäre ist dabei eine Kategorie, die Erfindung einerseits und gesellschaftliche Realität andererseits repräsentiert und integriert; sie interagiert mit der kulturellen Praxis Film. Am Beispiel der Stellung von Yasmin, einer Britin mit pakistanischen Wurzeln, wird die Suche des persönlichen Wegs der Integration zwischen reflektiertem Umgang mit der eigenen Herkunft, einem eigenen Verständnis der Geschlechterrolle und den Anforderungen der britischen Gesellschaft verdeutlicht.

Im dritten Teil werden Fragestellungen bezüglich dem Potenzial rechtlicher Regelungen von Religion hinsichtlich einer integrativen Wirkung verdeutlicht. René Pahud de Mortanges erörtert Entwicklungen, die mit einer zunehmenden Multireligiosität in Bezug auf Integration an das Rechtssystem, genauer: an das religionsverfassungsrechtliche System gestellt werden. Mortanges führt den Begriff der Inkorporation anstelle des Integrationsbegriffs ein, der eine mehrstufige Wechselwirkung zwischen Rahmenbedingungen und Eingliederung einfängt. Das Inkorporationsregime der Schweiz ist, so arbeitet der Autor heraus, religionsplural, und es ist eine Antwort auf die multireligiöse Landschaft. Die sachgerechte Ausgestal-

tung wird allerdings jeder Inkorporation von religiösen Gemeinschaften gerecht. Während es für die etablierten Grosskirchen gut abschneidet, besteht Handlungsbedarf für kleinere Religionsgemeinschaften und muslimische Gemeinschaften. Rechtliche Anerkennung wird in der Schweiz durch die direktdemokratischen Mitsprachemöglichkeiten verzögert. Musliminnen und Muslime werden als nicht-integriert wahrgenommen, hinzu kommt eine geringe Einbürgerungsquote. Multireligiosität birgt jedoch auch Konfliktpotenzial, auch wenn, wie Gerhard Robbers ausführt, alle grossen Religionen normativ getragen sind durch eine Friedensethik und durch religiöse Toleranz. Die wichtigste Präventivregelung für religiöse Konflikte ist eine umfassende Religionsfreiheit. Gleichwohl ist die Frage, welche Haltung oder welches Verhalten noch durch Religionsfreiheit gedeckt ist und wo Missbrauch des Rechts zum religiösen Bekenntnis vorliegt. Hier sind, so Robbers, aus guten Gründen die rechtlichen Grenzen eng gezogen. Dennoch: Die verfassungsmässig garantierte Religionsfreiheit ist vorbehaltlos, jedoch nicht schrankenlos. Nur wenn Demokratie und Rechtsstaat begründet und in ihren Grundlagen gefährdet erscheinen, erlaubt das Recht Eingriffe in dieses hohe Gut. Der Band schliesst mit einem Blick auf die internationale Situation. Heiner Bielefeldt erläutert die Religionsfreiheit als Menschenrecht, das im Kernbestand sowohl positive wie negative Freiheit umfasst – zu glauben oder nicht zu glauben, in jedem Fall und immer selbstbestimmt zu handeln – und die nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. An verschiedenen Beispielen erläutert er Missverständnisse, die den beschriebenen Kernbestand der Religionsfreiheit gefährden, zum Beispiel Missinterpretationen um Neutralität oder Säkularität des Staates. Religionsfreiheit bedeutet für staatliche Instanzen vielmehr, eine aktive Politik der Offenheit, Inklusion und Nicht-Diskriminierung zu verfolgen, die in

pluralen und multireligiösen Gesellschaften das Recht auf Religionsfreiheit auf individueller Ebene gewährleistet. Es enthält das Paradox für staatliche Akteure, in aktivem Sich-Einlassen auf religiöse Pluralität gleichzeitig Zurückhaltung zu deren Regulierung zu üben, um den grösstmöglichen Freiheitsraum für Individuen und ihre Bekenntnisse zu ermöglichen. Bielefeldt macht deutlich, dass als implizite Grundlage der Religionsfreiheit stets die gegenseitige Anerkennung als Subjekte möglicher Verantwortung steht, die Grundlage aller Formen von Kooperation oder mindestens des Respekts sind.

Integration durch Religion ist ein unverzichtbares Konvolut für all jene, die in wissenschaftlichen, transdisziplinären oder praktischen Zusammenhängen arbeiten und mit religionssoziologischen, politologischen, juristischen, kulturellen, politischen und ethnischen Fragestellungen und Lösungen befasst sind. Der Blick auf die Bedeutung von Religion und Religionen in der modernen Gesellschaft eröffnet für manche ein überraschend positives Bild auf ihre – unter bestimmten Bedingungen – hohe Integrationsleistung in vermeintlich säkularen Gemeinschaften. Insbesondere Beiträge zum religiösen Sozialkapital, zur Darstellung religiöser Identität im Film oder auch zum overlapping consensus könnten konkrete Denkanstösse für Kirchen und Religionsgemeinschaften sein, nicht nur interkonfessionell sondern auch brückenschlagend weit stärker als bisher in Öffnung oder Kooperation zu denken – und sich damit auf der Basis der Religionsfreiheit weniger nur um die eigene Konfession oder Weltanschauung zu sorgen, sondern sich mit anderen Gemeinschaften stärker an der Transparenz und Bedeutung von Religion in und für eine Gesellschaft einzusetzen. Gewünscht hätte man sich in der Debatte auch genuin theologische Beiträge, die den aktuellen Stand um einen interreligiösen Diskurs nachzeichnen. Zudem stellt sich die Frage, warum eine der zentralen Punkte der Auseinandersetzung

um zentrale Rechtsgüter einerseits und das Recht auf Ausnahmen, das Thema der Gleichberechtigung von Frau und Mann, nicht in einem eigenen Aufsatz vertiefend behandelt wird. Zu guter Letzt bleibt nur noch zu wünschen, dass der nächste Band mehr Autorinnen versammelt und sich einer inklusiven Sprache bedient. Es sei den neun Autoren und den drei Autorinnen hoch angerechnet, dass sie die Leserinnen und Leser mit der heute üblichen Fussnote verschonen, dass aufgrund der leichteren Lesbarkeit auf Verwendung der weiblichen Form verzichtet wird. Jedoch wäre es wünschenswert, hier auf etablierte und leicht zu handhabbare Standards inklusiver Sprache zurückzugreifen.

Zürich

Jeannette Behringer

Eric Geoffroy, *Un Eblouissement sans fin*, éd. Seuil, Paris, 2014, 368 p.

Eric Geoffroy, islamologue à l'université de Strasbourg, poursuit depuis quelques années déjà un projet intellectuel qui, dans le panorama des études sur le soufisme et des présentations du soufisme (cette forme de dévotion propre à l'Islam qui se donne comme but celui d'atteindre une connaissance gustative de l'instance divine) se distingue de ses prédécesseurs à plus d'un titre.

Au regard des livres antérieurs à celui que nous présentons ici, Eric Geoffroy tente d'allier ses propres expériences personnelles soufies avec une recherche qui respecte les canons académiques sans masquer le changement de registre qu'il opère dans l'écriture de ses ouvrages. C'est cette grande sincérité qui permet au lecteur de ne pas se sentir trompé là où, avant lui, de nombreux auteurs cherchaient à masquer l'impossibilité d'une écriture neutre sur ce sujet en confondant ces registres de manière telle à ce qu'ils soient difficiles à démêler.

Avec ce dernier livre, Eric Geoffroy présente et traduit la poésie du Shaykh

algérien Ahmad-al-Alawi (1874–1934) qui fut l'un des fondateurs d'une confrérie soufie qui reçut en son sein à partir des années 1930 de nombreux Européens. La poésie, dans le soufisme sunnite, a une fonction particulière dans la voie que le disciple entreprend. Elle l'introduit de manière imagée aux intuitions paradoxales qu'a éprouvées le maître de la voie et prépare ainsi qui l'écoute à entendre le Coran de manière surprenante et différente de son quotidien.

La confrérie du Shaykh Alawi eut aussi une importance conséquente sur l'histoire de la présentation universitaire du soufisme en France, en Angleterre et aux Etats-Unis puisque de très nombreux chercheurs européens sur le soufisme furent, un temps long ou court, adeptes de l'enseignement de ce maître algérien. Aujourd'hui encore, en dehors du monde universitaire, cette confrérie attire à soi de nombreuses personnes dans toute l'Europe.

C'est donc dans le contact entre les européens des années 1930 et l'enseignement du Shaykh Alawi que naît un prisme, un paradigme particulier pour comprendre ce que serait le «Soufisme», qui subira deux crises majeures qui résonnent encore dans le livre présent.

L'histoire de la réception de la figure du Shaykh Alawi peut être résumée en trois parties:

La première voit en lui quelqu'un donc le corps est coloré par l'esprit de Jésus, fils de Marie. Le soufisme sunnite conçoit au moins depuis le 13^{ème} siècle que chaque «saint» (appelons le plutôt «protégé amoureux» par l'instance divine) peut accueillir en soi la présence d'un prophète qui imprègnerait son existence.

Mais ici, c'est un autre langage qui représente (au sens fort de ce mot, c'est à dire qui construit une image capable de circuler dans d'autres milieux/réseaux que celui dans lequel évolue le corps physique représenté) le shaykh algérien aux anglophones et francophones au XX^{ème} siècle. Ce langage mêle franc-maçonnerie marti-

niste, l'ontologie de René Guénon et les traductions du maître soufi Ibn'Arabi (1165–1240).

L'ouvrage de Martin Lings, *Un saint soufi du xx^e siècle: le cheikh Ahmad Al Alawi* ainsi que l'article de Michel Valsan, *Sur le Cheikh al-'Alâwî in: Etudes Traditionnelles*, n° 405 (Janv.-Fév. 1968), 29, obéissent à cette tendance.

La seconde étape met en péril la supposée coïncidence parfaite entre l'ontologie de R. Guénon et l'enseignement d'Ibn'Arabi. En 1988, M. Chodkiewicz explique dans son introduction à l'ouvrage *Le Traité de l'Unité* d'Awhad al-Din Bal-yani que le texte que Guénon supposait être d'Ibn'Arabi appartenait en effet à l'école d'Ibn Sab'in (1217–1271). La distinction entre les deux écoles peut être tracée ainsi: pour Ibn'Arabi, le «Soi» divin instaure à un degré inférieur à «Son» absoluité une différence entre «Seigneur» et «serviteur» qui ne saurait être dépassée mais seulement longuement méditée. J'ajouterais qu'elle est méditée non pas dans un langage ontologique mais juridique, grammatical et paradoxal. Dans l'école d'Ibn Sab'in le serviteur en tant que tel ne possède aucune réalité propre, il n'est qu'une illusion qui disparaît au nom de la «Seule Réalité» qui soit vraiment, celle de l'instance divine. Ici, le langage philosophique (et en particulier al-Fârâbî) est entièrement assumé et transmuté en expérience spirituelle.

Cette crise inaugure une troisième étape. Comme pour tout paradigme en crise, trois conséquences sont possibles: soit on refuse la crise, soit on minore son importance, soit on l'assume entièrement. Dans les milieux des lecteurs soufis et sunnites de Guénon, la tentative de minorer son importance a été entreprise par Marco Marino avec une architecture argumentative intellectuellement fort audacieuse (Marco Marino, *Il problema dell'Wujud tra Guénon e Ibn 'Arabi: Essere o Esistenza?*, in: *Perennia Verba*, n.12, éd. Il Leone Verde, 2012).

Quant à Eric Geoffroy, il prend la position d'assumer l'enseignement d'Ibn Sab'in et du fait que le Shaykh al Alawi soit bien plus proche d'Ibn Sab'in que d'Ibn 'Arabi (on lira avec intérêt les pp. 280–283 du livre qui est au coeur de cette recension).

Si Eric Geoffroy opère ce choix, néanmoins il ne réduit pas le soufisme à l'expérience qu'il en fait. L'auteur est toujours, à nouveau contrairement à de nombreux autres auteurs sur ce sujet, conscient de la pluralisation à l'oeuvre du signifiant soufisme à l'époque postmoderne (un thème qui revient souvent dans la pensée d'Eric Geoffroy).

Si aujourd'hui nous devons débiter une liste des typologies de soufismes pratiquées (toujours inachevée bien entendu) en Europe et aux Etats-Unis, deux catégories épistémologico-politiques (aussi artificielles fussent-elles) seraient utiles à cet égard:

- un soufisme juridique, linguistique et paradoxal qui se décline dans des enseignements qui s'interdisent de fixer le rapport entre l'instance divine et l'instance humaine et au contraire font fructifier cette différence (oserais-je dire ici différançe?) dans les différents milieux (politique, poétique, familial etc.) que traversent un humain dans sa vie.

- un soufisme philosophique qui reprend à son compte la revivification de l'enseignement d'al-Fârâbî par la Nahda du 19–20^e siècle et l'allie à l'histoire de l'ésotérisme européen du 19^e siècle, idéaliste et martiniste.

Entre ces deux pôles, toute une série d'attitudes, de nuances, de croisements pourraient se dessiner qui vont du néo-classicisme prôné par le Zaytuna College de Hamza Yusuf aux Etats-Unis jusqu'au soufisme de la CO.RE.IS (dont le siège est à Milan, Italie) qui cherche, dans une attitude quasi-messianique, à diffuser à très grande échelle les livres de R. Guénon.

Une question se pose néanmoins, si toutes ces différentes pratiques du sou-

fisme n'ont de commun qu'un signifiant disputé et vide (le «Soufisme»); ici au sens de Ernesto Laclau lisant Jacques Lacan) alors qu'est-ce qui les unit et désunit dans la praxis et dans la théorie? En se posant la question de savoir quelles sont les conditions matérielles de la diffusion du pérennialisme et en s'interrogeant sur les différentes anthropologies théoriques naissantes en milieux colonial (Egypte, Maghreb, Iran), nous pourrions poser l'hypothèse que l'ésotérisme de R. Guénon est vraisemblablement et avant tout un symptôme du capitalisme (ici compris aussi bien selon un dispositif de conditions économiques particulier que comme discours qui produit une certaine typologie de psychismes).

Fribourg

Philipp Valentini

Tilman Nagel, *Angst vor Allah? Auseinandersetzung mit dem Islam*, Berlin, Dunker & Humblot, 2014, 422 S.

Nagel, Jg. 1942, ist ein deutscher Orientalist. Er lehrte von 1981–2007 als Professor für Arabistik und Islamwissenschaft an der Uni Göttingen und veröffentlichte mehrere als Standardwerke geltende Bücher, zuletzt seine Mohammed-Biographie (2008). Gegenwärtig wirkt Nagel als so sachkundiger wie prominenter Kritiker des Islam, der publizistisch gegen die, ihm auch personal bekannte, ganzdeutsche «politisch-mediale Klasse» nebst beiden dialogmanischen christlichen Amtskirchen, ihre proislami-sche Ideologie und Politik, anschreibt. Dabei betont Nagel im Sinne einer «nüch-ternen, wirklichkeitsnahen Wahrnehmung des Islam» zwei allgemeine Grundkon-stanten: der Islam gehört, entgegen des bundespräsidialen Dictums 2010, noch immer *nicht* «zu Deutschland»; und die «politische Religion Islam» ist mit der «Leitkultur des demokratischen Rechtsstaates» unvereinbar. Im Speziellen richtet sich Nagels Buch an zwei Hauptgruppen:

säkularisierte, in der heutigen Neu-BRD lebende und im freiheitlich-demokra-tischen «Gemeinwesen» angekommene Muslime sollen «Argumente für das Ge-spräch» mit Vertretern der politmedialen Kaste erhalten und der «nichtmuslimi-sche» Bürger «fundierte Aussagen, mit denen er die alltäglichen Schönfärbereien zurückweisen und die Saumseligen und Bequemen» dieser Leute «zur Wahrhaftigkeit auffordern kann. Druck von unten ist nötig ...»

Das islamkritische Fachbuch faßt Na-gels Aufsätze, teilweise gekürzt und aktua-lisiert, zusammen. Es ist materialreich, argumentiert auf verschiedenen Ebenen und ist didaktisch angelegt. Die Einfüh-rung ist zugleich leserfreundliche Zusammenfassung. Nagel kritisiert zunächst vier diskurszerstörende Tabus: i) die antilogi-sche These «*Den Islam gibt es gar nicht!*», ii) «Die Auseinandersetzung mit dem Islam in seiner Eigenschaft als Religion verbietet sich ... nach muslimischer Über-zeugung», iii) geht es um «den Zusammenhang zwischen den Aussagen autorita-tiver Texte und bestimmten bei vielen Muslimen beobachteten Rede- und Verhal-tenswesen», und iv) um ««Orientalismus» und «Alterität» als Ausdruck des Frem-den. Sodann kritisiert Nagel eingehend und fachwissenschaftlich die Rede Gaucks vom 3.10.2010 und ihre positive Aufnahme innert «der politisch-medialen Klasse Deutschlands». Abschließend geht es um den Vorrang des säkularen Staats gegen-über der als Religion ausgegebenen politi-schen Ideologie des Islam mit seinen totalitären Zügen und Besonderheiten wie schariatistisches Rechtssystem und Fetwa genannte öffentlichen Rechtsgutachten führender Islamisten mit Todesdrohungen.

Auf den folgenden 350 Seiten variiert Nagel in vier Großkapiteln seine Is-lam(ismus)kritik sowohl im Grundsätzli-chen als auch im Vergleich mit dem Chris-tentum, zeichnet eingehend die Grund-struktur des Konflikts Gottesstaat vs. Säkularstaat nach und beschließt erfah-

runngesättigt auf gut 100 Seiten zum Komplex *Mit Muslimen streiten*. Zusammenfassend kritisiert Nagel, daß «angeblich auf Allah» zurückgehende islamische Aussagen typischerweise «als Wahrheit» unterstellt werden, was jeden Dialog verunmögliche, weist hin auf die besonders in Deutschland ausgeprägte Tendenz, Kritik am Schariaislam als «Islamophobie» zu kriminalisieren und hält die die Islamkonferenz bestimmten islamischen Verbände für nicht diskursfähig.

Sowohl in einem seiner Hauptargumentationsfelder, etwa im Ausblick «Schariatistischer Islam und säkulares Denken» mit harter Kritik an Politik und Ideologie des Koordinierungsrats der Muslime in Deutschland, als auch Nebenbemerkungen wie der Kritik der «Neuen Türkei» Atatürkischer Prägung mit verordnetem, inzwischen zerbröckeltem, Laizismus von oben als Projekt der «politischen Elite» seit 1924 zeigt sich, daß Nagel als Islamkritiker sicher, überzeugend und kritisch argumentieren kann und auch Grundlagen islamischer Denkschablonen offen benennt: «Disputation, ja jegliche Form von Dialog bedeutet in dieser Sicht nichts anderes, als daß die Wahrheit der – angeblich auf Allah zurückgehenden – Aussagen des Islam stets stillschweigend vorausgesetzt ist.»

Den Band beschließen leserfreundliche mehrstufige Register zu Begriffen, Sachen, Personen, arabischen Termini und zu zitierten oder im Text erwähnten Koranversen zum gezielten Erschließen und Nachsehen.

Bad Münstereifel

Richard Albrecht

Franz-Xaver Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Herder, Freiburg i. Br., 2011, 200 S.; **Franz-Xaver Kaufmann**, *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Herder, Freiburg i. Br., 2012, 366 S.; **Franz-Xaver Kaufmann**, *Soziologie und Sozialethik. Gesammelte Aufsätze*

zur *Moralsoziologie*, hg. v. Stephan Goertz (= Studien zur Theologischen Ethik 136), Academic Press Fribourg/Herder, Freiburg Schweiz/Freiburg i. Br. 2013, 445 S.; **Franz-Xaver Kaufmann**, *Zwischen Wissenschaft und Glauben. Persönliche Texte*, Freiburg i. Br., Herder, 2014, 224 S.; **Stephan Goertz/Hermann-Josef Große Kracht (Hg.)**, *Christentum – Moderne – Politik. Studien zu Franz-Xaver Kaufmann*, Paderborn, Schöningh, 2014, 187 S.

Franz-Xaver Kaufmann (°1932) ist, mit Thomas Luckmann, der Doyen der Religionssoziologie im deutschsprachigen Raum. Wie Luckmann hat er nicht nur über Religion geschrieben. Kaufmann war in Bielefeld von der Gründung der Universität in 1969 bis zu seiner Emeritierung in 1997 Professor für Sozialpolitik und Soziologie. Er publizierte also in erster Linie über Sozialpolitik (siehe z.B. *Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich*, 2003), aber auch über Demographie (*Schrumpfende Gesellschaft. Vom Bevölkerungsrückgang und seinen Folgen*, 2005) und Familiensoziologie (u.a. *Zukunft der Familie*, 1990). Daneben schrieb er regelmäßig über Religion und katholische Kirche (siehe vor allem *Kirche begreifen*, 1979 und *Religion und Modernität*, 1989), in den letzten Jahren sogar besonders viel (die Webseite der Uni Bielefeld gibt die Publikationsliste bis 2012 wieder, siehe www.uni-bielefeld.de/soz/personen/kaufmann/index.html).

Charakteristisch für Kaufmann ist sein von Anfang bis heute durchgehaltener Entschluss, möglichst nicht abstrakt über Religion und Moderne zu reden – er geht z.B. nicht auf die Säkularisierungsdebatte ein –, sondern die Christentums- und Kirchengeschichte in der Moderne, also die konkreten, vor allem katholischen, Sozialformen des Christentums ins Mittelpunkt zu stellen. Er versucht dabei stets religiöse Vorgänge mit gesellschaftlichen Entwicklungen zu verbinden. So betont er den zunehmenden Organisationsgrad des

Christentums in den vergangenen Jahrhunderten – was er Verkirchlichung nennt – und er interpretiert diese als «die strukturfunktionale Antwort auf die gesellschaftlichen Entwicklungen der Neuzeit» (1979: 68). Diese historisch-soziologische Vorgehensweise macht Kaufmann für Historiker besonders interessant.

Wer noch nichts von Kaufmann gelesen hat, fängt am besten mit der kleinen, aber feinen Monographie *Kirchenkrise* (2011) an, die um ein Drittel erweiterte Neuauflage des Buches *Wie überlebt das Christentum?* (2000). Die großen Themen im Werk Kaufmanns werden hier kurz und klar angesprochen. Erstens, der Beitrag des Christentums zur Entstehung der Moderne. Sowohl die Idee der Freiheit und der individuellen Person als die beginnende funktionale Differenzierung der Gesellschaft sieht Kaufmann eng verbunden mit der Christentumsgeschichte im Mittelalter. Die zweite große These ist die Verkirchlichung. Wie schon ausführlich in seinem Buch *Kirche begreifen* (1979) dargelegt, zeigt Kaufmann die fortschreitende Organisation des Christentums in Kirchen im Zuge der Neuzeit, eine Entwicklung, die ihren Höhepunkt in der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert erreicht. Drittens, die Kirchenkrise seit den 1960er Jahren. Dahinter steckt eine wohl sehr fundamentale Frage: (wie) kann eine organisierte Religion heute unter völlig veränderten Bedingungen gesellschaftlicher Integration noch die Glaubensstradition gewährleisten? Fast die Hälfte des Buches ist dieser dritten Frage, und insbesondere der Analyse der Kirchenkrise im letztem Jahrzehnt, gewidmet. Seine Analyse ist scharf. Er bezeichnet die Kirchenhierarchie als «pathogen» (166) und schreibt dass die Kirchen (in Deutschland) «den Kontakt zur <Seele> der meisten Menschen verloren zu haben scheinen» (172). Sein Fazit: die katholische Kirche ist «krank, aber überlebensfähig» (170).

Kirche in der ambivalenten Moderne (2012), eine Sammlung von Aufsätzen,

argumentiert theoretischer als *Kirchenkrise*. Das Buch gibt vor allem näheren Aufschluss über das Verhältnis der katholischen Kirche zur postmodernen Moderne, i.e. die Zeit seit 1960. Die beiden ersten Aufsätze erhellen, nun in theoretischer Hinsicht, das ambivalente Verhältnis Kirche-Moderne. Kaufmann unterscheidet gesellschaftliche Modernisierung, an deren Prozesse die katholische Kirche partizipiert (z.B. Verkirchlichung) und kulturelle Modernität, die Hochwertung des jeweils Neuen, dass die Kirche zu schaffen macht. Im Licht dieses Spannungsverhältnisses werden unterschiedliche Themen diskutiert, wie das Zweite Vatikanische Konzil (als Paradebeispiel einer Modernisierung des Katholizismus), der Römischen Zentralismus, die Bischofskonferenz, die Theologie und, fast unausweichlich, die Kirchenkrise. Kaufmann unterscheidet hier vier Dimensionen: die Missbrauchskrise, die pastorale Krise (die Erosion der Gemeinden), die Strukturkrise (die Organisation der Kirche) und die Glaubenskrise. Die drei Schlüsselaufsätze sind der Zukunftsfähigkeit des Christentums gewidmet. Kaufmann ist erfahren genug um zuzugestehen, dass diese Frage «im strengen Sinne unbeantwortbar» ist, fügt aber sogleich hinzu, wie sie dennoch zu umkreisen sei: «Sie setzt [...] den für die Vergangenheit charakteristischen engen Zusammenhang zwischen Religion, Kirche und Christentum voraus», um dann die Leitidee für die Diskussion mitzugeben: «es spricht [...] vieles dafür, dass sich eben dieser enge Zusammenhang gegenwärtig lockert» (261). Er schließt dann auch mit Kardinal Walter Kasper, mit dem Kaufmann sich nahe verwandt fühlt: «Die tiefere Ursache (scil. der Kirchenkrise) besteht darin, dass eine Epoche der Kirchengeschichte zu Ende geht, ohne dass schon neue Horizonte, wie es weiter gehen soll, deutlich sichtbar sind» (Kasper, *Katholische Kirche*, 2011, zitiert S. 294).

Das dritte Buch, *Soziologie und Sozialethik* (2013), dass moralsoziologische

Aufsätze von 1966 bis 2012 sammelt, berührt ebenfalls Fragen der Kirchen- und Religionsgeschichte. Kaufmanns Hauptidee, die alle Aufsätze verbindet, lautet, dass die funktionale Differenzierung und die Ebenendifferenzierung der modernen Gesellschaft ethische Einheitsvorstellungen von Gesellschaft und Person und direkte Schlüsse von ethischen Werten auf konkrete Handlungen nicht mehr zulassen – vorzüglich herausgearbeitet in der Einführung des Bandes durch den Herausgeber Stephan Goertz. Die Aufsätze sind in drei großen (plus drei kleinen) Abschnitten untergebracht: gesellschaftliche Wertideen (wie Solidarität, Verantwortung, Sicherheit, Freiheit, Menschenwürde), Ehe und Familie und Christentum und Moral. In mehreren Aufsätzen wird das katholische Naturrechtsdenken unter Kritik gestellt (siehe vor allem «Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht» aus 1966 und das hervorragende und für Historiker höchst relevante Kapitel «Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des Katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert» aus 1973). Gegen diejenigen, die Werte dann mal einfach abschreiben, stellt Kaufmann, dass Werte noch immer orientieren und zwar als «Heuristiken der Beurteilung konkreter Strukturen oder Situationen» (373). Die Reflexion über die kontingente Verbindung von Werten, Situation und Entscheidung fragt also nach einer kontextuellen Ethik (siehe u.a. die Aufsätze «Was hält die Gesellschaft heute zusammen?» aus 1999 und «Die Herausforderung christlicher Sozialethik durch moderne Gesellschaftstheorie» aus 1996).

Zwischen Wissenschaft und Glauben (2014) präsentiert, wie der Untertitel sagt, persönliche Texte in lockerem, autobiographischem Stil. Wer herausfinden will, in welchen (religiösen) Verhältnisse Kaufmann aufgewachsen ist, wie er zur Soziologie fand und als Schweizer nach Deutschland kam, welche Reize sogar die Provinzstadt Bielefeld hat, ist hier am

rechten Platz. Insbesondere möchte ich zwei Aufsätze empfehlen: «Was mir das Zweite Vatikanische Konzil bedeutet» – es zeigt schön, wie sehr das Konzil für Kaufmann und seine Generation als ein Leuchtfener gewirkt hat – und «Leben zwischen Glauben und Wissenschaft» – worin die Kreuzungen «der Soziologe und seine(r) Kirche» (165) nachgegangen werden.

Christentum – Moderne – Politik (2014), herausgegeben von Stephan Goertz und Hermann-Josef Große Kracht, schließlich präsentiert «Versuch(e), das Lebenswerk von Franz-Xaver Kaufmann zu würdigen» (177) – so die treffende Charakterisierung der Aufsätze durch Ernst-Wolfgang Böckenförde. Die drei großen Arbeitsgebiete Kaufmanns, Sozialpolitik, Familien- und Religionssoziologie, werden behandelt, mit Religionssoziologie an erster Stelle. Karl Gabriel, sein bedeutendster Schüler, überblickt kurz das ganze Feld. Der Historiker Claus Arnold zeigt, wie die um 1960 weit entfernte Gebiete, Kirchengeschichte und Sozialwissenschaften, u.a. dank Kaufmann einander näher gekommen sind. Der umfangreichsten und weiterführendsten Aufsatz ist von Hartmann Tyrell beigesteuert worden. Er führt den Leser in die Geburtsschmiede der Kaufmannschen Religionssoziologie: das Gespräch mit Joachim Matthes und Niklas Luhmann an der jungen Fakultät für Soziologie in Bielefeld in den frühen 1970er Jahren. Der Einfluss Luhmanns ist wohl bekannt und im Werk Kaufmanns in vielen Referenzen leicht erkennbar. Aber vorgezeichnet zu bekommen, wie Kaufmann insbesondere die Kritik von Matthes auf die protestantisch geprägte Religionssoziologie und Säkularisierungstheologie kreativ aufgenommen und zu einer Soziologie des katholischen Christentums weiterentwickelt hat, ist sehr aufschlussreich.

Tilburg

Staf Hellemans

Sascha Müller (Hg.), *Die Sprache verstehen. Interdisziplinäres zwischen Germanistik, Philosophie und biblischer Exegese* (= Sprach- und Literaturwissenschaften 44), München, Herbert Utz Verlag, 2014, 175 S.

Anstoß für den äußerlich schmalen, inhaltlich aber dicht gewobenen Sammelband war – so der Herausgeber Sascha Müller im Vorwort – das 2017 anstehende Luther-Jubiläum. Die reformatorische Besinnung auf das Wort und der davon ausgehende geistesgeschichtliche Impuls hat grundlegende Bedeutung für ganz unterschiedliche Disziplinen, denen es gemeinsam um die Frage nach dem «Verstehen der Sprache» geht. Sie ist das Thema der Beiträge, und zwar «methodisch als Schlagabtausch paradoxerweise auf der Bühne des Versagens von Sprache konzipiert» (7). Diese Problemanzeige erläutert Müller durch einen fiktiven Brief Hugo von Hofmannsthal aus dem Jahr 1902, in dem sich die vollkommene Untauglichkeit von Sprache als Instrument der objektiven Darstellung von Wirklichkeit und der interpersonalen Kommunikation angesichts der zunehmenden Auflösung abstrakten Begriffswissens ankündigt.

Solchem Sprachversagen geht Marc-Bernhard Gleißner in «Die Entdeckung des Körpers – eine sprachwissenschaftliche Odyssee?» (17–47) am Beispiel verschiedener Ansätze bei der Deutung von Körpersprache nach. Er erläutert zunächst die Tendenz mancher pädagogischer Lesarten, körpersprachliche Äußerungen defizitär nach der Kriteriologie eines statischen Bezugssystems zu interpretieren, häufig zum Zweck einer «Normierung und Disziplinierung des Körpers» (19). Demgegenüber können psychologische und soziologische Klärungen das Verständnis für die Komplexität der Konstitution körpersprachlicher Zeichen vertiefen, etwa durch den Verweis auf biologische Bedingungen und kulturelle Voraussetzungen wie etwa gesellschaftlich vermittelte Rollenerwartungen. Über allem steht im Anschluss an

J. Butler der Vorbehalt, dass Intention des Sprechers und Interpretation des Rezipienten grundsätzlich nur teilweise deckungsgleich sein können. Vor dem Hintergrund dieser kommunikativen Voraussetzungen entwirft Gleißner Grundlagen einer mit den Methoden strukturalistischer Linguistik operierenden Beschreibung von Körpersprache und demonstriert deren Anwendung bei der Deutung von (leider nicht abgedruckten) Fotos von Theateraufführungen, wobei jeweils eine «poststrukturalistische Relektüre» die «Polysemie körpersprachlicher Zeichen» (44) andeuten soll.

Der zweite Beitrag desselben Autors «Transformationen transzendenter Kommunikation zum sozial normierten Diskurs – zum Sprachbegriff in «Dei Verbum»» (49–99) untersucht akribisch die in der Konzilskonstitution verwendeten Verben aus dem Wortfeld «offenbaren», die semantischen Rollen der mit ihnen verbundenen syntaktischen Ergänzungen und die Pragmatik der einzelnen Aussageeinheiten. Als Ergebnis konstatiert er ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis, das allerdings nach gängiger Interpretation durch «Dei Verbum» gerade überwunden werden sollte. Insbesondere dürften die Belege, in denen Gott sowohl als Agens wie als affiziertes Objekt von «offenbaren» erscheint, im direkten Widerspruch zur Textintention gedeutet sein (vgl. nur etwa den Kommentar von J. Ratzinger in LThK 13 [2016] 504–528, bes. 506–508 zu DV 2), wenn ihnen der Sinn unterstellt wird: «Gott wird nicht mehr als personale Größe verstanden, sondern zum Glaubensinhalt verdinglicht» (93). Immerhin wird deutlich, dass diese erst in einer umfassenderen Analyse, die etwa auch historische Entstehungsumstände und die Positionierung im theologischen Diskurs berücksichtigt, erkennbare Textintention sich nicht mit wünschenswerter Deutlichkeit auf der Ebene definitorischer Satzaussagen artikuliert.

Micha Fleiner plädiert in «Fremde Sprachen im (ge)wahren Sinne: Performa-

tiv-ästhetische Begegnungen in und mit der Fremdsprache» (101–116) für eine Fremdsprachendidaktik, die sich als «künstlerische Disziplin» (113) versteht und «ästhetisch-kreative Handlungs- und Wahrnehmungsräume» (101) inszeniert, um emotionale Zugänge zur Sprache zu schaffen und umfassend kommunikative Kompetenzen zu aktivieren. Solche Inszenierungen performativen, also wirklichkeitsstiftenden, Lernens können wie jeder lebendige Umgang mit Sprache zugleich «transformative Prozesse im Lerner» (113) anstoßen.

«Religionssoziologische (Geschmacks-) Sinnsuche – Ein Gesprächsangebot über Essen, Gott und die Welt» (117–134) legt Daniel Kofahl vor. Dazu entwickelt er eine Phänomenologie des Kulinarischen, das auch Ausdruck von Wertvorstellungen und sozialer Ordnung ist, und korreliert damit biblische Belege von Speiseregeln und Nahrungs-Metaphorik zur «Eröffnung eines basalen Analysefeldes einer mit religiöser Kommunikation operativ gekoppelten Kommunikation über Essen und Trinken» (117). Das legt interessante Querverbindungen offen, besonders wenn Schöpfung und gott-menschliche Kommunikation nach dem Modell der Mahlgemeinschaft gezeichnet und die Implikationen für das Gottesbild entfaltet werden. Allerdings wechseln die theologischen Bezüge in rascher Folge eher assoziativ zwischen ganz unterschiedlichen Ebenen und bedienen sich – wohl in gewollter Übereinstimmung mit den religiösen Anschauungen der «Hochmoderne» (129) – aus jüdisch-christlichen, aber auch etwa pantheistischen Konzepten. Manche Bemerkungen bleiben dabei rätselhaft, etwa wenn im Blick auf «die sakralen Vorgänge, die sich im Rahmen der Transsubstantiation vollziehen» von einer Verwendung von «Brot als Fleischsurrogat, Traubensaft oder Wasser als Weinersatz» (128) die Rede ist.

Sascha Müller geht in «Die weltbildende Kraft der <Wahrheit> – Eine kritische Rückfrage an die Sprachwissenschaft» (37–147) der transzendentalphilosophi-

schen Frage nach, welchen Anspruch auf «Wahrheit» die durch Sprache konstruierte Welt hat und ob Konstruktion und Objektivität einander ausschließen. Dazu werden – veranschaulicht an Beispielen vor allem theologischer Wirklichkeitskonstruktion – rationalistische und idealistische Antwortversuche abwägend einander gegenübergestellt, freilich ohne dass die Frage letztlich auflösbar wäre: Ob durch Sprache entworfene und erlebte «(Inter-)Subjektivität ein fiktives Konstrukt, das auch verschwinden kann, oder doch ein Geschenk» ist, bleibt Gegenstand drängender «gläubiger Entscheidung» (146).

«PARRHESIA. <Wir glauben, darum reden wir> (2 Kor 4,13)» (149–165) überschreibt Jörg Splett seine religionsphilosophisch-fundamentaltheologischen Überlegungen, was Sprechen von Gott bedeutet, wodurch es gerechtfertigt ist und in welchem Sinn es gelingen kann. 1 Kön 9,13 zufolge ereignet sich die äußerste Selbstzusage Gottes (nach der bekannten Übersetzung M. Bubers) in einer «Stimme verschwebenden Schweigens», der als angemessene Reaktion des Menschen nur wiederum Schweigen entsprechen kann. «Schweigen indes bedeutet anderes als Verstummen; es muss (er)klären, was es (v)erschweigt» (152). Das geschieht in einem für das Christentum als Bekenntnis-Religion Objektivität beanspruchenden Sprechen *von* Gott und mündet ins Sprechen *zu* Gott, das «nur möglich [ist] als Wort von ihm her» (159), durch das solche Anrede sich ermächtigt weiß – und zwar im Hören auf den durch Schöpfung und Offenbarung ergehenden «Zuspruch der Wirklichkeit, auf den mein Wort erwidert» (160). Diese «Dialogizität» lässt «unser fehlbares Reden [...] in einem strengen und genauen Sinn Gottes-Wort» (162) sein.

Abschließend reflektiert Sascha Müller über «Exegese und Sprachverstehen – Die These: Die Willensstärke formiert das Heer der Metaphern» (169–174). Am Beispiel der Leben-Jesu-Forschung führt er aus, wie der Versuch, den Sinn bibli-

scher Sprache auf der semantischen Oberfläche abzulesen und zu einem überzeitlich gültigen Begriff zu abstrahieren, zum Scheitern verurteilt ist. Erfassbar wird Sinn erst im Nachvollzug der «intramentalen Einstellung, der Willensstärke, auch theologisch Glaube genannt» (172) der biblischen Sprecher, was für das Sprachverstehen die Bereitschaft zu einem Umgestaltungsprozess im «Gesamthorizont der menschlichen Freiheit» voraussetzt: «Das Heer der Metaphern organisiert das Subjekt neu in seinem Verständnis des Wortes» (173).

Ohne jede Frage liegen hier durchweg anspruchsvolle und originelle Reflexionen vor, deren interdisziplinärer Horizont bereichernde Anstöße und Einsichten bietet. Zu bedauern ist aber, dass die Beiträge sich betont (und mitunter geradezu schwelgerisch) innerhalb der Sprachspiel(erei)e(n) ihrer jeweiligen Fachdiskurse bewegen, was für den Nicht-Eingeweihten den Nachvollzug nicht unerheblich erschwert. So wird die Sammlung streckenweise selbst zum beredten Anschauungsgegenstand der Schwierigkeit, Sprache zu verstehen.

Freiburg/Schweiz

Stephan Lauber

Michael Reder, *Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie* (= Alber Praktische Philosophie 86), Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2013, 453 S.

Michael Reder habilitierte sich mit der vorliegenden Arbeit 2011 an der Ludwig-Maximilians-Universität München im Fach Philosophie. Mittlerweile hat Reder eine Professur für Sozial- und Religionsphilosophie an der Hochschule für Philosophie SJ in München inne. Er konnte bereits mit einer früheren Publikation auf sich aufmerksam machen: Zusammen mit Josef Schmidt gab er 2008 einen suhrkamp-Band heraus, der eine Diskussion

mit Jürgen Habermas über dessen Begriff «postsäkular» dokumentiert (Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 2008).

Jürgen Habermas ist es auch, der den Kreis der sechs Philosophen eröffnet, denen sich Reder im Hauptteil seiner Habilitationsschrift (Kapitel 3) widmet. Gemeinsam ist ihnen, dass sie sich in ihrem Denken (wieder) pointiert mit der Religions-thematik auseinandersetzen. Nebst Jürgen Habermas wählte Reder für seine Studien Richard Rorty, Michael Walzer, Niklas Luhmann, Jacques Derrida und Gianni Vattimo als Referenzautoren. Damit ist zugleich ein Panoptikum gezeichnet, das wesentliche Richtungen heutiger politischer Philosophie abbildet (Liberalismus, Pragmatismus, Kommunitarismus, Systemtheorie, Postmoderne). Vermissen wird man in diesem Reigen allenfalls den kanadischen Kommunitaristen Charles Taylor, der für das Verständnis der Säkularisierung wichtige Überlegungen vorgelegt hat (vgl. zur Begründung bei Reder 35, FN 25).

Reder stellt diesen sechs Studien zwei einleitende Kapitel voran (Kapitel 1 und 2). Das erste Kapitel «Religion im Kontext der Säkularisierung» (13–37) skizziert die Wandlungen des Säkularisierungsparadigmas, thematisiert die neue Aufmerksamkeit für Religion in der philosophischen Debatte und führt in die Fragestellung und Struktur der Arbeit ein. Das zweite Kapitel «Interdisziplinäre Kontexte» (38–73) referiert namhafte Religions-theorien der Moderne, ohne schon einen abschliessenden Religionsbegriff vorzulegen. Reder unterscheidet sodann eine kantische von einer hegelschen Tradition politischer Philosophie und sieht einen Vorzug Hegels darin, dass er Kants Trennung von Moralität und Legalität zurücknimmt und die Vielfalt sozialer und moralischer Praktiken als Voraussetzung des Politischen zu integrieren erlaubt (vgl. 67). Somit hat Reder ein gewisses «Schema» (vgl. 70–73) gewonnen, mit dem er sich

den einzelnen Vertretern politischer Philosophie zuwenden kann.

«Postsäkularität und die Folgen für die Demokratie» – unter diesem Titel rekonstruiert Reder den Ansatz von Jürgen Habermas (74–127). Reder kann zeigen, dass im «postmetaphysischen Denken» von Habermas die Religion erst relativ spät, ab Mitte der 1990er Jahre, verstärkte Aufmerksamkeit findet. Der Begriff der «postsäkularen Gesellschaft» wurde besonders durch Habermas' Rede bei der Verleihung des Friedenspreises 2001 zum Ausgangspunkt einer breiten Debatte. Gemäss Reder ist «postsäkular» «nicht nur ein *deskriptiver* Begriff, der dem faktischen Bedeutungszuwachs von Religionen in weltgesellschaftlichen Diskursen Rechnung trägt, sondern er ist auch ein *normativer* Begriff, weil mit ihm ausgedrückt wird, dass Religionen ein moralisches Potenzial implizieren, das für die Lösung aktueller gesellschaftlicher Probleme von Bedeutung ist» (89). Habermas setzt dabei die neuzeitliche Trennung von Kirche und Staat sowie die Geltung der Religionsfreiheit voraus. In diesem Rahmen sieht er die Religionen als eine ernstzunehmende Stimme und als moralisches Potenzial für den demokratischen Diskurs. Die Religionen müssen ihre Überzeugungen in der Öffentlichkeit allerdings in eine säkulare Sprache übersetzen (Übersetzungsvorbehalt).

Bei jedem Autor lässt Reder auf die Darstellung eine kritische Diskussion folgen. Anfragen an Habermas sind etwa, ob er Religion nicht zu sehr funktionalisiere, indem er diese «für eine reflexive Bearbeitung der moralischen Probleme der Moderne» instrumentalisiere (vgl. 109). Ausserdem problematisiert Reder die strikte Unterscheidung von Glauben und Wissen (112–117) sowie von Moral und Ethik (118–121) bei Habermas. Reder identifiziert Habermas' Religionsverständnis als Fideismus, weil Glaube hier letztlich als nichtrationale Entscheidung des einzelnen Menschen gedeutet werde (vgl. 113, 117).

Nur stichwortartig sei hier auf die weiteren Studien eingegangen: Richard Rorty (127–159) kritisiert die traditionelle Metaphysik, plädiert für einen «Nonfoundationalism» und für eine liberale Begrenzung von Religion. Er entwirft als philosophisches Leitbild die Figur der «liberalen Ironikerin». Rortys Religionskritik ist gekennzeichnet von einem Antiklerikalismus. Religion gehört für Rorty in den privaten Bereich, nicht in den öffentlichen. «Religion kann für Rorty [...] weder in einer metaphysischen Wahrheit noch in einem natürlichen religiösen Bedürfnis verankert werden, sondern sie ist ein Kulturprodukt, das Orientierung bei der individuellen Selbsterschaffung bietet» (141f). In Rortys polytheistischem Humanismus sieht Reder einen utilitaristischen Grundzug des Religionsverständnisses am Werk (vgl. 148). Reder kritisiert zudem, dass Rortys säkularer Liberalismus selber weltanschaulich gefärbt sei und dass Rorty Religion als soziale Praxis letztlich nicht anerkennen könne (vgl. 154ff).

Näher beim religiösen Phänomen zeigt sich der Kommunitarist Michael Walzer (160–190). Er erschliesst, insbesondere auf dem Boden der jüdischen Überlieferung, einen stärker kulturgeschichtlichen Zugang zur Religion. Statt einer strikten Trennung von Religion und Politik fordert er eine permanente «Kunst der Trennung» (vgl. 178). Walzer kann der Religion – die allerdings ein ambivalentes Phänomen bleibt – mehr Spielraum im Bereich des Politischen einräumen als Habermas und Rorty.

Niklas Luhmann (191–220) entwickelt zunächst eine systemtheoretische Interpretation der Religion als «Komplexitätsreduktion». Religion wird von ihm als soziales Teilsystem begriffen, der Gottesbegriff als «Kontingenzformel». Auf diese Weise kann Religion in modernen Gesellschaften «sehr wohl ein Gewinner der funktionalen Ausdifferenzierung sein» (208). Reder würdigt an Luhmann die Leistung, die Funktion der Religion in modernen Gesellschaften zu bestimmen und sie nicht auf

die moralische Dimension einzuengen. Dennoch sieht Reder in der systemtheoretischen Konzeption und Codierung der Religion verschiedene Engführungen. Er regt deshalb eine Ergänzung durch eine stärker religionsphilosophische Innensicht auf Religion an (vgl. 220).

In Jacques Derridas Dekonstruktion von Religion (221–268) beobachtet Reder – entgegen Derridas Selbsteinschätzung – eine strukturelle Nähe zur Tradition negativer Theologie. «Eine Stärke der derridaschen Konzeption einer *Religion als Wiederholung* und einer *Religion ohne Religion* ist, dass er phänomenologische, sprachphilosophische und religionsphilosophische Argumente in die Erklärung der Wiederkehr der Religion einbezieht» (257).

Gianni Vattimo schliesslich (269–298) deutet Religion als Ursprung des «schwachen Denkens» und greift das biblische Kenosis-Motiv auf. «Wahrheit bedeutet im Christentum für Vattimo die Ablehnung eines objektiven Zugangs zur Wirklichkeit und gleichzeitig einen moralischen Appell zur Nächstenliebe, die sich in der Gedankenfigur der *caritas* manifestiert» (283). In der neuzeitlichen Säkularisierung sieht Vattimo keine antireligiöse Entwicklung, sondern die eigentliche Essenz des Christentums (vgl. 285). Reder kann Vattimos hermeneutischer Religionsdeutung positive Aspekte abgewinnen, zu weitreichend ist ihm allerdings Vattimos Interpretation der Religion als Basis der Postmoderne (vgl. 298).

Reder ortet zusammenfassend in allen sechs Ansätzen eine «Transformation des herkömmlichen Säkularisierungsparadigmas» (313). Mit wenigen Strichen benennt er einige «Leerstellen des Diskurses» (316–319), und er sieht verschiedene Reduktionismen oder eine verkürzte Religionsphänomenologie in den vorgestellten Ansätzen.

Mit philosophiehistorischen Impulsen im Anschluss an Nikolaus von Kues, Friedrich Schleiermacher und John Dewey möchte Reder den aktuellen Diskurs über Religion ergänzen und erweitern. Ob sich

alle Religionen mit ihren widerstreitenden Wahrheitsansprüchen in Reders, an Cusanus angelehnte, Konzeption eines «wissenden Nichtwissens» wiederfinden können, ist die Frage. Mit weiterführenden Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Kultur (cultural turn) und einem kurzen Fazit schliesst die Arbeit Reders ab. Für die politische Philosophie gehe es heute – so Reders Schlussfazit – «vor allem um eine konstruktive Einbindung weltanschaulicher Überzeugungen und Akteure in den Prozess demokratischer Deliberation» (412).

Reder legt eine sehr komplexe Arbeit vor, die Philosophien ganz unterschiedlicher Gestalt und verschiedener Sprachräume beleuchtet. Durch den konsequent systematisierenden Zugriff und die deutliche Unterscheidung von Darstellung und Kritik gelingt ihm ein stimmiger und umfassender Parcours durch die Religions-thematik in der gegenwärtigen politischen Philosophie. Mit seinem theologisch und religionsphilosophisch geschulten Blick vermag Reder in den gegenwärtigen Debatten auch Verkürzungen des Religiösen zu lokalisieren. Man wird seinen Einschätzungen weitgehend folgen.

Die Arbeit bewegt sich gewissermassen auf einem mittleren Abstraktionsniveau. Sie referiert nicht religionssoziologische Forschungen, um die These von der «Renaissance des Religiösen» empirisch nachweisen zu können. Es handelt sich aber auch nicht um ein Werk der Religionsphilosophie oder Metaphysik, sondern um die Thematisierung des Religiösen in der politischen Philosophie – wie der Untertitel treffend zum Ausdruck bringt. Eine stärkere Eingrenzung der Referenzautoren und eine fokussierte Deutung am Primärtext (Reder durchmischt – besonders in der Derrida-Studie – die Ebenen von Primär- und Sekundärliteratur) hätte vielleicht die begriffliche Präzision gesteigert. So bleiben auch die Konklusionen Reders auf einem mittleren Abstraktionsniveau stehen – wenngleich das Gesamtwerk eine beein-

druckende Zusammenschau bietet. Das umfangreiche Literaturverzeichnis ist zugleich eine Fundgrube zum Thema; leider fehlen ein Personen- und Sachregister.

Bendern

Günther Boss

Yann Raison du Cleuziou, *Qui sont les cathos aujourd'hui? Sociologie d'un monde divisé*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014, 332 p.

L'ouvrage rédigé par Yann Raison du Cleuziou, maître de conférences en sciences politiques, est issu d'une enquête menée par l'association Confrontations, qui a pris la suite du CCIF (Centre catholique des intellectuels français). L'enquête elle-même provient d'une préoccupation sur l'avenir du catholicisme en France. En effet, si 56 % des Français se disent encore catholiques, seulement 4,5 % assistent à la messe chaque dimanche, et où les différents critères d'observance religieuse (baptême, mariages, ordinations) sont aujourd'hui parmi les plus faibles de toute l'Europe. L'auteur entend expliquer que la «crise catholique» ne réside pas dans l'amplitude de ces statistiques mais bien plutôt dans leur interprétation (16): le diagnostic est-il celui d'un catholicisme qui s'est trop avancé dans les réformes ou qui au contraire s'est arrêté trop tôt dans l'aggiornamento?

Presque 200 personnes, toutes des chrétiens engagés (6), ont été ainsi interrogées lors d'entretiens individuels ou de groupes (le corpus est décrit p. 311 à 332). Le résultat illustre ce qu'est «l'archipel catholique» aujourd'hui: un patchwork. En combinant l'analyse sociologique, des témoignages, des tableaux synthétiques, le livre dresse dans une première partie des portraits de groupes, eux-mêmes éclatés: les inconciliables, les «tradis» en reconquête, les «blessés de l'institution» (distantiés, divorcés, femmes), les jeunes. Une seconde partie aborde leur rapport à

l'Eglise, mais là aussi le panorama est tout aussi diffracté: statuts et rôles qui ne coïncident pas dans les paroisses, vision désenchantée de l'institution, identité de plus en plus hétéronome... avec le constat clinique d'une recomposition affinitaire qui est devenue la norme (248). Peut-être qu'il en va de l'Eglise comme de tous les grands corps sociaux, où l'individu fait avec ou plutôt sans les prescriptions de l'institution à laquelle pourtant il continue d'appartenir. Ce qu'il y a de plus original mais aussi de plus déprimant dans l'analyse de Yann Raison du Cleuziou, réside moins dans l'ampleur de la crise que dans les modalités par lesquelles elle s'effectue: la peur du conflit, les accommodements locaux, l'autocensure, l'auto-exclusion, la docilité intériorisée... Autant de démissions silencieuses qui feraient regretter les polémiques pénibles sur la liturgie ou la contraception. L'institution ecclésiale, au niveau des paroisses, des mouvements, des diocèses, ne vit plus, elle vivote. Un tel constat amène à s'interroger sur l'existence d'une dynamique particulière de la pratique religieuse, qui serait à l'inverse de nombre de pratiques sociales, proportionnelle au niveau d'exigence, d'intransigeance, de radicalité qu'elle impose.

Besançon

Vincent Petit

Alexander Agadjanian/Ansgar Jödicke/Evert van der Zweerde, *Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus* (= Routledge Contemporary Russia and Eastern Europe Series), New York, Routledge, 2015, 296 S.

Der Kaukasus und insbesondere der südliche Kaukasus kann im postsowjetischen Zeitalter als ein Laboratorium für das Verhältnis von Religion, Politik und Gesellschaft verstanden werden. Nach dem Ende der Einparteienherrschaft aus Moskau kam die volle Heterogenität der verschiedenen Religionen und politischen

Traditionen in diesem Raum zum Tragen, wo armenische Christen, georgisch-orthodoxe Christen, vor allen Dingen aber schiitische und auch sunnitische Muslime lebten und sich neue politische Ordnungen zu geben hatten. Es entstanden Religionsmärkte.

Diesem Laboratorium von Religion, Politik und Gesellschaft wendet sich der vorliegende Sammelband zu, der ein Ergebnis eines dreijährigen internationalen Projektes bildet, das eine Gruppe von jungen Wissenschaftlern aus Armenien, Aserbaidschan und Georgien mit solchen aus anderen Ländern in einer Reihe von Workshops zusammenbrachte. Der Band dokumentiert die gemeinsame Arbeit zum Verhältnis von Religion, Nation und Demokratie im Südkaukasus. Der Herausgeber sind die Organisatoren dieses Projektes: Alexander Agadjanian von der Russischen Staatsuniversität für Geisteswissenschaften in Moskau, Ansgar Jödicke von der Universität Fribourg und Evert van der Zweerde von der Universität Nimwegen (Niederlande). Der Band untersucht nach den drei einleitenden theoretischen Orientierungen der Herausgeber (Teil I) in vier weiteren Teilen und zwölf Beiträgen das Verhältnis von Religion und Politik (Teil II), von Religion, Nationalismus und Erziehung (Teil III), die Thematik «Kulturelle Werte und Demokratie» (Teil IV) und den internationalen Kontext (Teil V). Zur besseren Orientierung enthält er ein umfangreiches Register.

In seiner theoretischen Einleitung gibt Ansgar Jödicke einen Überblick über theoretische Modelle, Religion und Politik auf einander zu beziehen und führt in die Religionsproblematik im Südkaukasus ein. Die wichtigste Theoriesprache, um das Verhältnis von Religion und Politik zu beschreiben, bildete bisher die Modernisierungstheorie. Ihre Engführungen und Schwierigkeiten werden in der Einleitung deutlich herausgearbeitet. Vor allen Dingen die politische Modernisierungstheorie verstand Religion und Modernisierung als

Gegensätze, was in einer vergleichsweise linearen Säkularisierungstheorie seinen Ausdruck fand. Je weiter die Modernisierung voranschritt, desto mehr sollte Religion verschwinden. Hierfür finden sich im Südkaukasus zwar Beispiele, aber auch Gegenbeispiele. So folgt in Georgien etwa die Stadtbevölkerung häufiger religiösen Ritualen als die Landbevölkerung. Andere sehen die Pointe der Modernisierungstheorie in der Modernisierung der Religion selbst. Jedoch finden sich für diese Beobachtung aus westlichen Gesellschaften vergleichsweise wenige empirische Belege im Südkaukasus. Insgesamt bleiben die Herausgeber skeptisch gegenüber dem Verständnis von Religion als einer Funktion sozialer Prozesse. Die nachfolgenden Beiträge beschreiben das armenische Christentum, die georgische Orthodoxie und die aserbaidchanischen Schiiten nicht als Resultanten gesellschaftlicher Prozesse, sondern vielmehr wie sie aktiv Gesellschaft gestalten.

Aserbaidschan, Armenien und Georgien sind religiös zwar nicht homogen, dennoch bestimmen Mehrheitsreligionen ihre Religionsmärkte: in Aserbaidschan zu 65 % die Schiiten, in Armenien die Armenian Apostolic Church (AAC) und in Georgien die Georgian Orthodox Church (GOC). In allen drei Gesellschaften gibt es klar definierte religiöse Mehrheitsorganisationen. Der Zugang zu den Religionsmärkten wird in Aserbaidschan besonders stark bewacht, da islamische Neuzugänge als potentiell oppositionell gelten. In allen drei Gesellschaften tragen die Mehrheitsreligionen die staatliche und gesellschaftliche Ordnung. In der georgischen Orthodoxie herrscht sogar das Territorialprinzip des georgischen Staates. Dennoch sind Religion und Politik nicht identisch. Jödicke vergleicht sie mit Brüdern, die misstrauisch und manchmal feindlich sein können (20). Gerade weil die Mehrheitsreligionen so eng mit der Gesellschaft verflochten sind, können sie in die Politik als Quasi-Staatsreligion oder als Opposition eingrei-

fen. Skeptisch gegenüber einer linearen Säkularisierungstheorie interpretiert Jödicke diese Kämpfe nicht als Rückfall hinter, sondern als Ausdruck von Modernität. Wer sich mit den Religionsmärkten im Kaukasus in Zukunft beschäftigt, kommt an diesem Buch nicht vorbei.

Fribourg

Siegfried Weichlein

Joseph Marko/Wolfgang Schleifer (Hg.), *Staat und Religion. 9. Fakultätstag der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz, Graz, Leykam-Verlag, 2014, 305 S.*

Dass sich gesellschaftlich geführten Debatten nicht regional eingrenzen lassen, sondern sich in diversen Ländern und auch international ähnlich präsentieren, belegt der 2014 erschienene Sammelband des 9. Fakultätstages der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Graz. Denn trotz – oder vielmehr gerade wegen – der Pluralisierung der Gesellschaft, der Migrationsbewegungen der letzten Jahrzehnte und diverser geostrategischer Konflikte rücken in gesamtgesellschaftlichen Fragestellungen auch religiöse Aspekte und Problemfelder (wieder) in den Blick der öffentlichen und politischen Wahrnehmung. Damit ergeben sich Verhältnisse, die rechtlicher Regelung bedürfen. Wie der Mitherausgeber des Bandes Joseph Marko in einem seiner Schlussergebnisse festhält, seien die historisch und länderspezifisch sehr verschieden gewachsenen Verhältnisse zwischen Staat und Religionsgemeinschaften heute im Umbruch begriffen. Hiermit einhergehend, seien das juristische Personal und die juristischen Hochschulfakultäten zum Nachdenken über begriffliche Grundlagen und damit über das Verhältnis von «Staat», «Kirche» und «Religion» neu herausfordert (vgl. Marko, S. 288).

In den auf Deutsch und Englisch verfassten Beiträgen geht es letzten Endes um Fragen, die die Gesamtgesellschaft ange-

hen und die die untrennbare Verflechtung von Staat, Religion, Politik, Geschichte und Recht aufzeigen: Welche (modernen) Familienkonzepte finden sich im Familienrecht und in den diversen Religionen und wie lassen sich diese umsetzen? Inwieweit ist die Anwendung religiösen Rechts durch säkulare Gerichte erlaubt? Wann kippt Meinungsfreiheit in Blasphemie um? Wie steht es mit der Religionsfreiheit einzelner Menschen im Strafrecht? Wie geht der Staat – aus rechtsgeschichtlicher Perspektive – mit Macht und Religion um? Und umgekehrt: Wie steht die Religion zur Macht und zum säkularen Recht einzelner Staaten und der Europäischen Union? Welchen Umfang hat das Recht auf Religionsfreiheit im internationalen Recht? Welche Berührungspunkte bestehen zwischen dem Arbeitsrecht und der individuellen Religionsausübung?

So umfangreich sich die Themenwahl präsentiert, so verschieden zeigen sich in den jeweiligen Beiträgen die Blickwinkel und Zugangswege der Autorinnen und Autoren. Dass der Sammelband ein Tagungsergebnis ist, zeigt sich bereits mit der Einteilung des Bandes und mit Blick auf das Inhaltsverzeichnis. Der klassischen Dreiteilung, der Einführung ins Thema (Teil I: «Plenarveranstaltung»), der Abhandlung der Themen in einem Hauptteil (Teil II: «Arbeitskreise») und einer Zusammenfassung (Teil III: «Arbeitskreisergebnisse») schliesst sich ein Anhang (Teil IV) mit der Programmübersicht, den Arbeitsprogrammen und der Teilnehmerliste der Tagung an.

In Teil II – der mit Abstand den grössten Raum einnimmt – werden die unterschiedlichsten Themen aufgegriffen, die eine gehörige Spannbreite der aktuellen religionsrechtlichen und -politischen Diskussion in Österreich und in ausgewählten Ländern beinhalten. Die damit zusammenhängenden Problematiken, die sich sowohl für die Rechtsordnung eines Staates wie auch für einzelne Religionsgemeinschaften ergeben, werden aufgezeigt. Die einzelnen

Beiträge sind in übergeordnete Themenkapitel zusammengefasst. Jedoch stehen einzelne, durchaus interessante und lezenswerte Arbeiten, im Gesamtaufbau des Bandes für sich und scheinen, besonders für Leser, die nicht an der Tagung teilgenommen haben, ohne erkennbaren Bezug zu den vorangehenden oder nachfolgenden Beiträgen. Das Verständnis der Beiträge ist abhängig vom Zugang, dem Schreibstil und der verwendeten (Fach-)Sprache der jeweiligen Autorinnen und Autoren. Dementsprechend leicht oder eben schwer fällt es der Leserin oder dem Leser, den zum Teil dichten Ausführungen der Autorenschaft zu folgen. Währendem sich gewisse Aufsätze flüssig und flott lesen lassen, wird ein Publikum, das sich nicht gewöhnt ist (rechts-)wissenschaftliche Arbeiten zu lesen, bei manchen Textabschnitten, Fachausdrücken und juristischen Abkürzungen wohl entsprechend Mühe bekunden. Zu bemängeln ist weiter, dass auf biographische Angaben zu den neun Autorinnen und neunundzwanzig Autoren verzichtet worden ist; wären doch entsprechende Kurzangaben über den Lebensverlauf eine Hilfestellung, um die persönlichen und oftmals individuell geprägten Ausgangspunkte und Denkweisen besser zu verstehen.

Die sieben Zusammenfassungen zu den einzelnen Beiträgen und Diskussionen im Teil III fallen, wie auch die Geleitworte und die fünf Einführungsbeiträge, gelungen aus und eignen sich sowohl als Übersicht vor dem eigentlichen Lesen wie auch als Gedankenstütze und Resümee nach der Lektüre. Allgemein lässt der Sammelband der Leserin und dem Leser offen, ob die Beiträge nach persönlicher Neigung und Interesse einzeln gelesen werden oder im Zusammenhang des Gesamtwerks.

Auch wenn einzelne Aufsätze Themen aus dem Ausland aufgreifen, liegt es in der Natur der Sache, dass bei dem Band, der auf eine Tagung an der Universität Graz zurückgeht, der Fokus der Beiträge primär auf den österreichischen Raum gelegt ist. Juristische (Einzel-)Fälle lassen sich des-

halb nur schwerlich auf andere länderspezifische Kontexte übertragen. Nichtsdestotrotz sind die Fragestellungen – zumindest was den westeuropäischen Kontext anbelangt – aus struktureller Sicht länderübergreifend, auch wenn die Problemlagen und (rechtlichen) Antwortversuche partikular sind. Ein Blick über die eigenen (Landes-)Grenzen hinweg lohnt sich also immer. Im Speziellen wurden die Debatten zum Thema Religionsausübung und Arbeitsrecht bisher in der Schweiz (ausser im Bereich des Lehrpersonals) nicht in grösserem Umfang geführt. Doch ist anzunehmen, dass sich arbeitsrechtliche Fragen, besonders zu den Thematiken der Sonderregelung und der Nichtdiskriminierung (gerade wenn religiöse Gemeinschaften als Arbeitgeber auftreten), mit der Zunahme des religiösen Pluralismus, der globalisierten Migrationsbewegungen und den damit steigenden Ansprüchen an den Arbeitsmarkt und Arbeitsstandort Westeuropa mittelfristig wohl vermehrt stellen werden. Hierzu und noch zu ganz anderen mannigfaltigen Themen werden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus Theologie, Islam- und Religionswissenschaft sowie Jurisprudenz in Zukunft vermehrt von der Politik und den Medien als Sachverständige angefragt werden. Entsprechend wird die Erwartungshaltung sein, dass sie zu diesen gesamtgesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Themenfeldern über religions- und staatsrechtliche Sachverhalte, Binnenperspektiven und Berührungspunkte Auskunft zu geben haben.

Wer sich also für aktuelle Zusammenhänge und Fragestellungen sowie für geschichtliche Zugänge an der Schnittstelle von Staat, Religion, Politik und Recht interessiert, wer sich für die anstehenden Diskussionen in näherer Zukunft wappnen will – und wer (bei Nichtkenntnis) über vereinzelte juristische Fachausdrücke und Abkürzungen hinwegzulesen vermag – dem sei das Buch sehr empfohlen.

Freiburg/Schweiz

Christian Reber

Michaela Collinet (Hg.), *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert*, Berlin, Lit-Verlag, 2014, 192 S.

Der Trierer Sonderforschungsbereich «Fremdheit und Armut. Wandel von Inklusions- und Exklusionsformen von der Antike bis zur Gegenwart» beendete nach zehn Jahren 2012 seine Arbeit. Dass und wie es ihm gelang, Maßstäbe in der historischen Armutsforschung zu setzen, zeigt der vorliegende Sammelband, der aus einem seiner interdisziplinären Arbeitskreise entstand. Dabei handelt es sich um einen beeindruckenden Gang durch die Entwicklung der Semantik des christlichen Helfens vom Neuen Testament bis in die 1970er Jahre in interkonfessioneller und interdisziplinärer Perspektive.

Auf eine kurze Einleitung folgt ein erster Beitrag von Andreas Müller zum Neuen Testament und zur Alten Kirche. Müller arbeitet heraus, dass in seinem Untersuchungszeitraum der Begriff *Caritas* allgemein als Liebe verstanden wurde. Er konnte somit auch – etwa von Gregor dem Großen – benutzt werden, um ein spezifisches Hilfehandeln zu charakterisieren. Allerdings handelte es sich dabei nicht um seinen Hauptgebrauch. Zudem, so Müller, existierten auch andere Bezeichnungen, die ein solches Tun zum Ausdruck brachten, allen voran die Barmherzigkeit. Abschließend geht Müller auf die Entwicklung des Ideals der Philantropie ein. Julian Apostata setzte hier Maßstäbe. Müller vermutet eine bewusste Rezeption unter Justinian, um so einen «letzten entscheidenden Dolchstoß» (46) gegen das Heidentum zu führen. Einen zentralen Stellenwert nahm nämlich der Begriff in Agapets Fürstenspiegel ein, der während der Regierungszeit von Justinian entstand. Philantrophie wurde darin so weit gedacht, dass der Kaiser den Begüterten Besitztum wegnehmen darf, um Arme zu unterstützen.

Von einer solchen Radikalität ist im anschließenden Beitrag ««Caritas» und Fürsorge in mittelalterlichen Quellen» wenig zu lesen. Katrin Dort analysiert darin zum einen frühmittelalterliche Rechtstexte aus der Zeit der Karolinger und zum anderen hochmittelalterlichen Betrachtungen des Almosens von zentralen Theologen wie Petrus Abaelard oder Thomas von Aquin. In den Kapitularien lassen sich unterschiedliche Hilfsmaßnahmen entdecken, die v.a. dazu dienen sollten, Bedürftige vor Unterdrückung zu schützen und ihnen konkret Hilfe, etwa in Form einer Speisung, zukommen zu lassen. Der Schutz der Armen – nicht zuletzt um des eigenen Seelenheils willen – gehörte elementar zum Selbstverständnis der karolingischen Herrscher. Wie schon in der Antike nehmen die Begriffe der *Caritas* und *Misericordia* für das gesamte Mittelalter einen zentralen Platz ein. Für die hochmittelalterlichen theologischen Traktate hebt Dort einen für spätere Zeiten entscheidenden Bedeutungswandel hervor. Während das Almosen bei Abaelard in patristischer Tradition vor allem als Akt der Gerechtigkeit gesehen wurde, brachte es Thomas von Aquin primär in Bezug zur *Caritas*, die er als Wirkung der Gottesliebe deutete. Wichtig für den anschließenden Beitrag zur Frühen Neuzeit ist zudem, dass sich die hochmittelalterlichen Autoren fast ausschließlich auf die Spender des Almosens konzentrierten, die Bedürftigen dagegen nur am Rand Erwähnung fanden.

Dies verschiebt sich bereits im ausgehenden Mittelalter, wie Sebastian Schmidt im dritten Artikel «Die Begriffe *Caritas* – Barmherzigkeit – Diakonie in der Frühen Neuzeit» nachweist. Schmidt zeigt an der für beide Konfessionen wegweisenden Schrift *De subventionem pauperum* des Humanisten Juan Luis Vives von 1526 auf, dass die mittelalterlichen Begriffe wie *Caritas* und Barmherzigkeit zwar weiterhin Verwendung fanden, sich aber wesentliche Bedeutungsveränderungen beobachten lassen. «Vives interessiert weniger die

Motivlage des Spenders, als die Situation und die Auswirkung des Almosens beim Empfänger. Ziel der Spende ist bei ihm letztlich, erzieherisch-ethisch auf den Empfänger einzuwirken» (82). Martin Luther unterschied sich zwar in seiner Anthropologie deutlich von Vives, der ein wesentlich optimistischeres Menschenbild als der Reformator hatte. Bei allen theologischen Differenzen fallen aber v.a. mit Blick auf das konkrete Hilfehandeln deutliche Überschneidungen auf: «Darüber hinaus wird unter dem Begriff Barmherzigkeit bei Luther ebenso wie bei Vives das Moment der Erziehung stark gemacht, die notfalls mit Zwang und Disziplinierung einhergeht» (90). Dieses erzieherische Moment kann Schmidt dann etwa mit Blick auf die Unterscheidung von würdigen und unwürdigen «müßiggängerischen» Armen auch für die geistlichen Kurstaaten nachweisen. Bei aller Unterschiedlichkeit im theologischen Denken mit Blick auf die Frage nach der Verdienstlichkeit der guten Werke zeigen sich auffällige Parallelen zum reformatorischen Verständnis des Hilfehandelns. Leider geht Schmidt nur kurz auf die innerkatholische Gegenposition ein, die gegen eine kontrollierte, zentralisierte Almosenvergabe in scholastischer Tradition an der persönlichen Barmherzigkeit des einzelnen Christen festhielt.

Die beiden letzten Beiträge beschäftigen sich mit der weiteren Entwicklung in der Neuzeit. Der Beitrag von Thomas Kuhn «zum Wandel der sozialfürsorgerischen Semantiken im neuzeitlichen Protestantismus» ist eine beeindruckende Tour de Force, der mit der Erweckungsbewegung im ausgehenden 17. Jahrhundert beginnt und in den 1970er Jahren mit der endgültigen Fusion von «Innerer Mission» und «Hilfswerk» zum «Diakonischen Werk» endet. Mit Blick darauf, dass das protestantische Hilfehandeln heute mit dem Begriff «Diakonie» gelabelt wird, ist die semantische Vielfalt im 19. Jahrhundert bemerkenswert. Selbst für Johann Hinrich Wichern, der 1844 den Begriff der

«Diakonie» in den Protestantismus einführte, besaßen «begriffliche Differenzierungen keine zentrale Bedeutung» (128).

Auch im katholischen Bereich nimmt der Begriff der «Diakonie» eine zentrale Stellung ein, allerdings begann sein Aufstieg erst in den 1960er Jahren, wie im letzten Aufsatz von Antje Bräcker, Michaela Collinet, Ingmar Franz und Christian Schröder erkennbar wird. Interessant ist auch hier wie bei Kuhn der Blick auf die Frage, wie sich der aktuelle Leitbegriff, nämlich die «Caritas», durchzusetzen vermochte. Die AutorInnen weisen nach, dass in den relevanten Predigten ebenso wie in den Zeitschriften der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Caritas nur sehr selten die Rede ist. Ihres Erachtens vermag sich der Begriff erst im frühen 20. Jahrhundert durchzusetzen, offenkundig auch wegen der Gründung des *Caritasverbandes* von 1897. Warum eine solche Wahl erfolgte und welche Vorgeschichte sie beeinflusste – naheliegend ist die Vermutung, dass der Begriff von ultramontaner Seite als Rezeption der französischen Charité zur Abgrenzung von einem aufgeklärten Katholizismus geprägt wurde – bleibt allerdings seltsam unbestimmt. Deutlich wird wie auch bei Kuhn, dass die 1960er Jahre mit dem Aufkommen von neuen Leitbegriffen wie «Diakonie» und «Solidarität» eine Wasserscheide darstellen.

Auch wenn der Sammelband nur wenig an Scharnierfunktion zwischen den einzelnen Beiträgen liefert und nicht beansprucht, eine Gesamtdarstellung geben zu wollen, schlägt er doch eine beeindruckende Schneise in die zweitausendjährige Geschichte des christlichen Hilfehandelns und ermöglicht so einen faszinierenden Überblick. Es ist zu hoffen, dass er außerdem zum Impuls für die weitere Bearbeitung des Forschungsfelds wird. Ein wichtiger Aspekt, der auch mehrfach in den Aufsätzen anklang, ist die Relevanz des Hilfehandelns für die Identität einer religiösen Gruppe, etwa des katholischen Mili-

aus im Kaiserreich, das beispielsweise über Geschichtsschreibung ein eigenes Caritasverständnis in bewusster Abgrenzung zum Protestantismus konstruierte. Außerdem stellt sich methodisch in Fortführung der Beiträge die Frage nach dem Zusammenhang der hier analysierten Texte mit den Fürsorgepraxen. Die Frage nach einer begrifflichen Kontinuität, die in der Einleitung bejaht wird (15), ist wohl so stärker in Bezug zum konkreten Hilfehandeln und zur Motivation des Helfenden zu setzen, um auch mögliche Brüche und Transformationen des christlichen Hilfehandelns fokussieren zu können.

Bochum

Andreas Henkelmann

Martin Tamcke (Hg.), *Orientalische Christen und Europa. Kulturbeggnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation* (= Göttinger Orientforschungen Syriaca 41), Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, 385 S.

Der Titel dieses Sammelbandes klingt vielversprechend, da er eine konzeptionelle Schärfe durchscheinen lässt, gleichzeitig auch am Puls der Zeit, wenn man das in den letzten Jahren deutlich gewachsene öffentliche und politische Interesse in Europa bzw. im Westen für die orientalischen Christen vor Augen hat. Die Programmatik, Kulturbeggnung zwischen Orient und Okzident über das nahöstliche Christentum begrifflich auszuloten und in historischer Perspektive zu analysieren, kann jedoch wie der Herausgeber in seiner Einleitung selbst in bescheidenem Gestus andeutet, nicht eingelöst werden. «Wann es Europäisches abzustoßen galt, wann es anzueignen war und wo christlich-orientalisches Gedankengut sich mit dem europäischen berührte: diese Fragestellungen eröffnen Forschungsperspektiven», zu denen die versammelten Beiträge jedoch lediglich «ein buntes Mosaik» (X) anbieten können. Martin Tamcke, renommierter

protestantischer Theologe auf dem Gebiet der orientalischen Kirchengeschichte und Professor für Ökumenische Theologie und Orientalische Kirchen- und Missionsgeschichte an der Georg-August-Universität Göttingen hat in diesem «bunten» Band, der auf eine in Göttingen stattfindende Tagung zurückgeht, rund 25 Beiträge versammelt, die sich auf alle Gebiete und Epochen der Orients Christianus Forschung beziehen und hier nicht alle einzeln gewürdigt werden können.

Von den Beiträgen, die sich mit rezeptionsgeschichtlichen Fragen auseinandersetzen, sei Martin Heimgartners (Halle/Saale) Untersuchung der Briefe des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I (780–823) als Quelle und Zeuge für die arabische Rezeption aristotelischen Denkens angeführt. In zwei Religionsgesprächen – mit einem muslimischen Philosophen bzw. dem abbasidischen Kalifen al-Mahdi – «gibt er [Timotheos] Einblick, welche Rolle die aristotelische Logik und Dialektik im christlich-muslimischen Gespräch gespielt hat, wie sie gleichzeitig Verständigung zwischen den Religionen ermöglichte und unterschiedliche Identitäten bewusst machte.» (12)

Die im zweiten Abschnitt unter der Rubrik «Mission» zusammengefassten Aufsätze beziehen sich jeweils auf westliche bzw. protestantische Missionsprojekte Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts. Der Marburger Kirchenhistoriker Karl Pinggéra erschließt darin anhand einer Auswertung von zwei Vereinszeitschriften – dem «Nestorianer-Boten» und der «Liebesarbeit an den Nestorianern in Kurdistan» – divergierende protestantische Wahrnehmungen der ostsyrischen Christen in der Region des Hakkari-Berglandes, die bislang kaum von der missionsgeschichtlichen Forschung aufgegriffen worden sind. In der auf einzelne Beobachtungen sich beschränkenden Darstellung tritt das Diskursgerüst zeitgenössischer protestantischer bzw. westlicher Wahrnehmung des ostsyrischen Christentums zwischen den

Polen «Objekt der Mission» und «würdige Schwesterkirche» angesiedelt im Rahmen von überpfarrlichen Kontroversen und persönlichen Animositäten, eindrücklich zutage. (61)

Die gemeinsame Klammer des unter dem Titel «Exploration» gefassten dritten Abschnittes des Bandes erschließt sich aufgrund der Heterogenität der einzelnen Aufsätze nicht. Für den an der primär an der Neueren Geschichte orientierten Rezensenten sticht der Beitrag des libanesischen Pastors Hadi Ghantous hervor, der die spezifischen Schwierigkeiten nahöstlicher Christen im Umgang mit dem Alten Testament diskutiert. Aus bibeltheologischer Sicht zeigt er dabei mögliche Alternativen zu einer auf dem politischen Kontext beruhenden weitgehenden Ablehnung des jüdischen Teils der Bibel auf. Er argumentiert dabei, das bleibt festzustellen, nicht aus einer politikfreien Position heraus: «The aim is to resist the claims and the policies of Israel which manipulate the Old Testament to justify continued occupation of Palestinian, Syrian and Lebanese territories.» (190) Für die orientalischen Christen gehe es, so Ghantous, neben anderen Faktoren, die eine von antijüdischen Ambitionen freien Rezeption des Alten Testaments ausmachen, um die besondere Nähe zu Welt, Kultur und Sprache des Alten Testaments, die aktiviert werden müsse.

Die beiden letzten Blöcke des Sammelbandes («Interaktion» bzw. «Koexistenz») enthalten gleich mehrere Beiträge des Herausgebers. Zwei davon befassen sich aus unterschiedlichen Blickwinkeln mit dem Konzept der Interkulturalität im Bereich der Gegenwartsliteratur. Unter dem Titel «Damaskus im Herzen, Deutschland im Blick» schildert Tamcke die Positionen zweier berühmter christlich-orientalischer Schriftsteller, die vor dem Hintergrund des 11. Septembers 2001 in einem neuen – deutlich höheren – Spannungsfeld stehen. Bedauerlicherweise bleiben die Ausführungen sowohl zu Amin Maaloufs Konzept

einer Doppel-Identität als auch zu Rafik Schami, der pointiert, Orient und Okzident in ihrer historischen und kulturellen Verbindung so nahe zusammenbringt, dass er den Identitätsdiskurs von gespaltenen Identitäten als «Geplapper» und «Schwachsinn» ablehnt, auf einige kursorische Anmerkungen beschränkt. Die behauptete Mediatorenrolle von orientalischen Christen in der Begegnung zwischen Orient und Okzident bleibt folglich wenig bestimmt, so dass man sich umso mehr eine detailliertere Analyse für die nahe Zukunft wünscht.

Im zweiten Beitrag thematisiert Tamcke wesentlich präziser die Frage der Fortsetzung religiöser Koexistenzstrukturen nach der Migration in den Westen auf Seiten der Muslime anhand zweier Roman-Beispiele von in Deutschland lebenden Literat/inn/en. Sowohl in Güner Yasemin Balcis *Arabbay. Ein Jugend in Deutschland oder das kurze Leben des Rashid A.* (2008) als auch in Hussain Al-Mozany's *Mansur oder Der Duft des Abendlandes* ortet Tamcke in der Beziehung zwischen aus den Ländern des Nahen Ostens migrierten Muslimen und Christen die «Fortführung kollektiver Verhaltensmuster, die im Orient erwachsen, auf dem Boden Deutschlands» (367). Dabei handelt es sich keinesfalls um idealisierte Bilder friedlicher Koexistenz als vielmehr um diskriminierende Alltagsstereotype (Baci) oder um Projektionsflächen arabisch-muslimischer Sehnsüchte (Al-Mohany), die literarisch verdichtet werden.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass der besprochene Sammelband zweifelsohne eine große Heterogenität hinsichtlich der jeweiligen Untersuchungsgegenstände aufweist, jedoch auf der Ebene der Einzelbeiträge viele wichtige Bereiche der Forschungen zum orientalischen Christentum abdeckt und damit ganz in der Tradition der Reihe «Göttinger Orientforschungen – Syriaca» steht.

Salzburg

Andreas Schmoller

Christoph Schulte, *Zimzum, Gott und Weltursprung*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2014, 501 S.

Il est des livres que l'on lit en se demandant bien dans quel siècle l'on se trouve, et fort étrangement, c'est en refermant le livre lu et en regardant autour de soi, que l'on éprouve cette étrange sensation d'être pour une fois né dans un siècle qui, somme toute, nous convient.

Christoph Schulte propose dans ce livre une histoire de la notion de Zimzum depuis sa conception jusqu'à aujourd'hui. Cette notion que l'on trouve dans les écrits de la Cabbale voudrait indiquer l'idée que l'instance divine puisse se rétracter pour laisser une place pour que le monde soit. Christoph Schulte fait le long de cette histoire une réflexion intéressante en distinguant les auteurs qui comprennent cette rétraction comme une métaphore de ceux qui l'entendent comme un événement réellement survenu dans la vie de l'instance divine. Par ailleurs, et cela est louable, Schulte indique les usages de cette notion aussi bien par les Chrétiens que par les Juifs et donc pointe du doigt les embranchements entre ces communautés.

Néanmoins voici mes réserves. Elles sont au nombre de deux.

La première à trait à la manière d'écrire un tel ouvrage. Peut-on encore écrire en 2014 comme si aucune question n'avait été faite sur la manière dont le discours universitaire et hégémonique effaçait la question des subalternes dans son discours au nom de l'illusion, de l'impossibilité d'un oeil universel? Peut-on encore après Jaques Derrida, Jacques Lacan, Edward Said et Gayatri Spivak écrire comme si l'écriture scientifique de l'historien des idées possédait un oeil universel?

Il découle de ce fait que Schulte impose des prises de positions politiques masquées dans le flux d'un prétendu savoir scientifique bienveillant qui sont ô combien contestables!

Ainsi la figure de Franz-Josef Molitor (1779–1860) cabbaliste chrétien allemand qui influença fortement le travail de Gershom Scholem (qui inaugura les travaux universitaires sur l'histoire de la Cabbale cf. [2007], *Dark Images, Secret Hints: Benjamin, Scholem, Molitor and the Jewish Tradition*, Peter Lang, Bern: un livre que Schulte étrangement ne cite pas...) est traité avec une sympathie assez étrange.

Selon Schulte, Molitor (si nous comprenons bien la page 327–328 et suite) ne conçoit pas le christianisme comme ayant dépassé et rendu obsolète le judaïsme. Dois-je rappeler que par deux fois Molitor interdit aux juifs d'occuper la place de Meister vom Stuhl? Dois-je rappeler que aussi bien dans ses écrits de jeunesse que de maturité Molitor explique à qui veut l'entendre que les Juifs sont des personnes «têtues obsédées par la Loi»? Qu'il laisse entendre par opposition au Juifs réformés, que les Juifs non-réformés sont «sales» et que seuls les Juifs assimilés pourront un jour accepter le christianisme (cf. la lettre de Molitor daté de Juillet 1841 adressé à G.H Schubert, 285–289 in: K. Koch, *Franz Joseph Molitor*, Walter de Gruyter, Berlin, 2006)? Mais Molitor ne s'arrête pas ici, selon lui le Juif réformé est excessivement rationaliste. Bref, ni le Juif réformé ni le Juif «hyper-orthodoxe» n'a accès aux grands mystères. Mais pour comprendre comment Molitor subalternise le Juif, il faudrait avant non seulement avoir lu Gayatri Spivak mais en plus faire un effort pour ne pas tomber dans le mêmes erreurs que Molitor à son époque. Le cas de Molitor n'est qu'un parmi d'autres au sein de ce livre.

Ma deuxième réserve touche au caractère bibliographique qui me semble souvent daté et plusieurs fois germano-centré. Prenons l'exemple de Mosche Chajim Luzzatto (1707–1746, p. 234–245). Ici la bibliographie utilisée par Schulte si je ne m'abuse date au plus proche de 2002. Les études autour du Ramhal sont pourtant nombreuses que ce soit en italien ou en

français. En ce qui concerne l'Italie (dont le Ramhal est originaire) rappelons le livre Ramhal: *Pensiero ebraico e kabbalah tra Padova ed Eretz Israel* édité par Gadi Luzzatto Voghera e Mauro Perani (2010) et en français la traduction et présentation de l'ouvrage du Ramhal, *La Logique de Talmud par Yohanan Lederman* (éd. Eclat, 2013). Enfin, il est remarquable que Mr. Schulte occulte entièrement les travaux de Charles Mopsik (1956–2003)!

Si nous ne saurions nous placer du point de vue de l'expert hébraïsant de la Cabale, nous espérons néanmoins avoir encouragé nos éventuels lecteurs à poursuivre encore une fois une approche des subalternes d'hier ou d'aujourd'hui, et cela par delà les disciplines des uns et des autres, qui puisse s'écrire différemment que par le passé.

Fribourg

Philipp Valentini

Hubert Wolf, *Krypta. Unterdrückte Traditionen in der Kirchengeschichte*, München, C.H. Beck, 2015, 231 S.

Dies ist ein erfrischendes und gut geschriebenes Buch für ein breites Publikum, das die funkelnde Vielfalt der historischen Arrangements von Kirche und Gesellschaft in Erinnerung ruft. Der Münsteraner Kirchengeschichtler Hubert Wolf interveniert mit diesem Buch in die gegenwärtige Debatte um die Reform der katholischen Kirche an Haupt und Gliedern. Sein Ziel ist es, wie bereits im Titel angedeutet, alternative Traditionen in der Kirchengeschichte aufzuzeigen, die im späteren Gang der Kirchengeschichte und insbesondere im 19. und 20. Jahrhundert überlagert, verdrängt oder verschüttet wurden. Alle Geschichten aus der Vergangenheit beschäftigen sich mit Problemzonen der Gegenwart: dem Amt des Bischofs und seiner Wahl, der Wahl von Frauen auch zu Bischöfinnen, der Organisation der Bistumsverwaltungen, dem Verhältnis von

Papst und Konzil, der Rolle der Kardinäle, dem Verhältnis von Amt und Weihe, der Rolle der Laien, dem Umgang mit Pluralität und mit den Armen. An jedem dieser Punkte zeigt er gewissermaßen in der Krypta des gegenwärtigen Kirchengebäudes alternative Lösungswege, Sichtweisen und Regeln aus der Antike, dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit. Alle Beispiele verstärken den Eindruck einer großen kirchengeschichtlichen Zäsur in zahlreichen Punkten während des 19. Jahrhunderts.

Umgekehrt macht dieses Buch auch deutlich, wie wenig eindeutig historische Alternativen waren. Das wird an der Erinnerung an den weltfremden Asketen Martin von Tours besonders deutlich: Den Karolingern war er ein Kriegsheiliger, weil er vor seiner Bekehrung römischer Soldat gewesen war. Später faszinierte die Geschichte von der Mantelteilung, die ihn zum Heiligen der Caritas und Nächstenliebe machte. Gourmets (und Gourmands) schätzen den ausgewiesenen Asketen Martin als Patron der Martinsgans, die Narren wegen der fünften Jahreszeit, die er am 11. November einläutet, und die Kinder für den Laternenumzug (127).

Kirchengeschichte wird so nicht nur gegenwartsbezogen lebendig, sondern auch zu einer Quelle der Inspiration für die Reform der katholischen Kirche. Vieles davon ist bekannt, insbesondere die vielen Variationen in den Fragen der Auswahl des Leitungspersonals. Das gilt vor allem für das Kapitel zur Bischofswahl, das in einem 14 seitigen Galopp durch die Kirchengeschichte einen knappen Überblick über die Variationsbreite der Möglichkeiten von Bischofswahlen gibt. Kirchengeschichtliches Grundwissen findet sich auch im Kapitel zu den Kardinälen, die seit dem 11. Jahrhundert aufstiegen. Allgemeinverständlich und ohne Forschungskontroversen (bis auf die Debatten um *Haec sancta* 1415 und *Pastor aeternus* 1870, Seiten 89–92) führt dieses Buch durch Grunddaten der Kirchengeschichte von zwei Jahrtausenden.

Um freilich den Reformstau in der katholischen Kirche anzugehen, dürfte es nicht reichen, auf vergangene Alternativen zu verweisen. Die Gegner des Reformprojektes können sich schließlich aus dem reichen Fundus der Geschichte ebenfalls bedienen und entlegene Beispiele anführen. Sie argumentieren im Kern systematisch und ordnen die Vielfalt der Geschichte so wie es ihnen passt. Wolf selbst ist dies klar, wenn er im Reformbegriff zwei Bedeutungen und Legitimationen unterscheidet, die sich in den historischen Quellen zu «reformatio» finden: die «reformatio in pristinum», also die «Reform im Sinne eines Zurück, einer Rück-Formung zum guten und bewährten Alten durch Beseitigung aller inzwischen eingetretenen Missbildungen und falschen Neuerungen». Davon zu unterscheiden ist die «reformatio in melius», für die kein historischer Idealzustand angegeben werden kann. «Hier geht es um vorbehaltlose Neuerungen und Neuschöpfungen. Die Norm für die Reformen orientiert sich an aktuellen Bedürfnissen und Einsichten.» (20). Historisch wird man das Verhältnis von Vergangenheit und gegenwärtiger Reform genau so beschreiben müssen. Dennoch verwundert, dass ein Theologe hierzu nicht mehr zu sagen hat, als dass die Norm für die Reform vergangene Beispiele oder aktuelle Bedürfnisse und Einsichten sind. Theologisch liegt doch das Argument nahe, dass nichts so sehr den Wandel erfordert wie die Treue zu den Ursprüngen. Systematische Argumente sind daher gefordert, um den Reformstau anzugehen. Kirche hat nicht nur Geschichte hinter sich, sie ist selbst durch und durch geschichtlich. Ansonsten verbleibt die Reformdebatte in einem Zwei-Stockwerke-Denken gefangen: hier die geschichtliche Vielfalt, dort das letztlich ungeschichtliche Prinzip Kirche, wie es im triumphalistischen Kirchenlied Joseph Mohrs zum Ausdruck kommt «Ein Haus voll Glorie schauet, ...» Um den Reformstau zu überwinden, erscheint daher ein Rückgang in die Quellen des Christentums

wichtiger als entlegenen exempla zu folgen. Verkürzt: Krypta sollte besser heißen: ad fontes.

Diese Dimension scheint auf in dem Kapitel zum Verhältnis von Weihe und Amt, Vollmacht und religiöser Weihe, Nachfolge und Autorität. Hier geht es um den systematischen Grund für die Vollmacht in der Kirche. Wolf arbeitet anhand eines Quellenberichtes über Martin von Tours dessen asketische Nachfolge lange vor seiner Weihe zum Bischof heraus. Die Nachfolge zuerst der Märtyrer, dann der Asketen und später der Mönche wurde nicht nur in Irland als Sachgrund für legitime Vollmacht und Autorität angesehen. Nicht die kirchliche Weihe, sondern die Nachfolge und «göttliche Kraft» durch Askese ordnete den Raum der Kirche an vielen Orten. Damit gelangt Wolf zu zwei Typen von Kirchen: der priesterlichen Amtskirche und der monastischen Nachfolgekirche. Realistisch möchte Wolf hier keine Alternative zwischen sich ausschließenden Modellen ausmachen. Vielmehr sieht er beide Stränge als systematisch begründet an. Sein Reformmodell ist eines des Gleichgewichts. Es stünde «leitenden Klerikern selbst gut an, ihr Leben so auszurichten, dass Weihe- und Nachfolgevollmacht ins Gleichgewicht kommen.» Nicht Uniformität hält er für das Modell der Zukunft, sondern legitime Vielfalt: «Neben die priesterliche Amtskirche träte wieder die monastische Nachfolgekirche.» (128).

Freiburg/Schweiz Siegfried Weichlein

Susanne Leonhard, *Unterirdische Literatur im revolutionären Deutschland, Gestohlenes Leben, Freies Denken. Dokumentation zu Leben und Werk*, hg. v. Heiner Jestrabek, Reutlingen, Verlag freiheitsbaum, Edition Spinoza, 2014, 145 S.

Wer ein gewisses Alter hat, in der AltBRD linkspolitisch engagiert und kulturell

interessiert war, dürfte sie kennen: die Leonhards. Gemeint sind der expressionistische Dichter, Dramatiker, Kommunist, Exulant und Widerständler Rudolf Leonhard (1889–1953), der Jungkommunist der «Gruppe Ulbricht» und spätere «Kommunismusexperte» Wolfgang Leonhard (1921–2014), dessen Bestseller *Die Revolution entlässt ihre Kinder* (1953) entgegen der Verlagsintention bei Jugendlichen in den 1960er Jahren Interesse am Sozialismus wecken konnte. Und die Naturwissenschaftlerin, Spartakistin, antistalinistische Sozialistin, Kriegsgegnerin, Freidenkerin, Humanistin, Übersetzerin und Publizistin Susanne Leonhard (1895–1984), kurze Zeit Ehefrau Rudolf Leonhards und Mutter Wolfgang Leonhards. 1920 erschien ihr gemeinsam mit Ernst Drahn herausgegebenes 200-Seiten-Buch *Unterirdische Literatur während des Weltkrieges im revolutionären Deutschland*. Der von ihr verfaßte Hauptteil wurde 1968 im «Hausverlag» des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes (SDS) erneut veröffentlicht und sollte als Beitrag zur politikgeschichtlichen Bildung rebellierenden Studenten der 68er-Bewegung die linksproletarischen Opposition im Ersten Weltkrieg in Deutschland, besonders mit Schriften und Flugblätter der Gruppe «Internationale», ab 1916 «Spartakusgruppe» und ihrer Protagonisten Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg, nahebringen.

Anlässlich der hundertsten Wiederkehr des Beginns des Ersten Weltkrieges erinnert Heiner Jestrabek an diese Opposition und ihre «erste Chronistin» in der erweiterten Fassung seiner 2007 erschienen Broschüre.

Die Autorin wird im Vorwort so charakterisiert: «Susanne Leonhard war konsequente Gegnerin des imperialistischen Kriegs, wie dies in den hier dokumentierten Schriften belegt wird. Sie blieb konsequent bei ihren internationalistischen Überzeugungen, auch nach bittersten Enttäuschungen in der stalinistischen Sowjetunion. Susanne Leonhard war eine antistalinisti-

sche Sozialistin in der Tradition Rosa Luxemburgs, eine humanistische Geisteswissenschaftlerin und Publizistin, Kriegsgegnerin und Freidenkerin – all dies waren konsequente untrennbare Bestandteile ihres Weltbilds. Ihre Schriften enthielten zudem viele autobiographische Zeugnisse, weshalb diese Dokumentation in der Hauptsache sie selbst, in Auszügen und mit Kommentierungen, zu Wort kommen lässt.»

Im ersten Beitrag «Susanne Leonhard» zeichnet der Hg. ihren Lebensweg nach, geht in diesem Zusammenhang auch auf den ihres Sohnes Wolfgang [Wladimir] ein und kennzeichnet den «Luxemburgismus», den auch Susanne Leonhard vertrat. Es folgen Erinnerungen des Ex-Spitzenfunktionär der Freien Deutschen Jugend (FDJ) und späteren Politikprofessors Hermann Weber, der Susanne Leonhard half, ihr Buch über ihr Schicksal als politische Emigrantin in der UdSSR, *Gestohlenes Leben* (1956), zu publizieren, auch Wolfgang Leonhard kannte und 1984 einen Susanne-Leonhard-Nachruf veröffentlichte; es folgen Erinnerungen des Kriegsdienstgegners, Pazifisten und Sozialisten Reinhold Settele und des Kabarettisten und Journalisten Peter Großmann.

Auf den nachfolgenden hundert Seiten sind Auszüge aus ihren Büchern *Unterirdische Literatur* (1920), *Gestohlenes Leben* (1956) und ihrer Broschüre *Ärger mit Zitate und Karl Liebknechts Nachlaß* (1971) dokumentiert. Jestrabek stellt die Autorin vor als Religionskritikerin: «Die Kirche und das fünfte Gebot», als Willensethikerin: «Weltanschauungen» sowie als sozialistische Antikriegsgegnerin in Göttingen und Berlin, Spartakistin und Publizistin: «Unterirdische Literatur im revolutionären Deutschland während des Weltkrieges. Einleitung». Interessant ist dabei zu erfahren, mit welchen intellektuellen Persönlichkeiten sie Umgang pflegte, aber auch wie sie von der Kommunistischen Partei Deutschlands KPD, aus der sie 1926 austrat, und insbesondere deren Vorsitzenden (1921) und späteren Agit-Prop-Funktionär

Ernst Meyer publizistisch enteignet wurde.

Aus der Broschüre *Unterirdische Literatur* übernimmt Jestrabek den ersten Teil bis zum Jahre 1915, darunter Liebknechts Rede zur Ablehnung der Kriegskredite vom 2. Dezember 1914, Auszüge aus Rosa Luxemburgs «Die Krise der deutschen Sozialdemokratie» (der «Juniusbroschüre») und Liebknechts Flugblatt «Der Hauptfeind steht im eigenen Land!», jeweils 1915.

Dass Susanne Leonhard auch nachhaltig philologisch arbeitete, zeigt der Text «Ärger mit Zitaten» (1971); dort erinnert sie daran, dass das von Rosa Luxemburg benutzte Zitat «Sozialismus oder Untergang in die Barbarei» weder von Friedrich Engels stammt noch im «Kommunistischen Manifest» ebenso wenig wie der Satz «Die Befreiung der Arbeiterklasse kann nur das Werk der Arbeiterklasse selbst sein» zu finden ist. Und auch die Veränderung des Marx-Zitats «Opium des Volkes» in «Opium für das Volk» ist gravierend – wird doch hier Religion als Halt und Trost für Not leidende Menschen umgedeutet in bewußte Verdummung des Volkes durch Religion zur Machtausübung von Klerikern.

Den Abschluss des Bändchens bildet Susanne Leonhards Bericht über die Rettung von «Karl Liebknechts Nachlaß», einen großen schwarzen Koffer mit Dokumenten, den sie im Mai 1933 in die sowjetische Botschaft in Berlin transportierte und so für die Nachwelt rettete sowie ihre beiden Vorworte (1956; 1958) zu *Gestohlenes Leben. Als Sozialistin in Stalins Gulag* als persönlicher Erlebnisbericht und Abrechnung mit dem stalinistischen System als «sozialistischer Staat» und als Bekenntnis der «überzeugten revolutionären Sozialistin» für das «Ziel des Kommunismus».

Jestrabek hat ein lesenswertes (auch vom Druckbild her lesbares) Bändchen veröffentlicht, das es verdient, nicht nur von Älteren nostalgisch aufgenommen zu werden; sondern das auch von Jüngeren gelesen werden könnte, um zu erfahren, dass es Alternativen zum antihistorischen

neoliberalen *hic et nunc* der zeitgeistigen Atemlosigkeit gibt. Und könnte nicht auch die gegenwärtige politische Lage mit der Möglichkeit eines Kriegs in Europa siebzig Jahre nach Beendigung des Zweiten Weltkriegs sowohl auf die Aktualität der Kritik des Hauptfeinds im eigenen Land als auch auf Karl Liebknechts Warnung vom 2. Dezember 1914 verweisen? «Die deutsche Parole «Gegen den Zarismus» diene – ähnlich der jetzigen englischen und französischen Parole «Gegen den Militarismus» – dem Zweck, die edelsten Instinkte, die revolutionären Überlieferungen und Hoffnungen des Volkes für den Völkerhaß zu mobilisieren.»

Bad Münstereifel Wilma Ruth Albrecht

Wolfgang Reinhard (Hg.), *Geschichte der Welt. 1350–1750. Weltreiche und Weltmeere* (= Geschichte der Welt 3), München, C.H. Beck, 2014, 1008 S.

Seit Ende Oktober 2014 ist die siebenbändige (Beck'sche Buch-) *Geschichte der Welt* abgeschlossen: *Weltreiche und Weltmeere* ist der dritte, die vier Jahrzehnte von 1350 bis 1750 umspannende, Band. Er ist mit 1.672 Gramm nicht nur gewichtig. Sondern auch das respektable Ergebnis geistiger Arbeit und publizistischen Engagements von, den Hg. eingeschlossen, sechs akademischen Autor(inn)en. Er schließt an die bereits erschienenen Reihenbände zwei und drei, *Agrarische und nomadische Herausforderungen 600–1350* und *Wege zur modernen Welt 1750–1870*, an.

Das Buch ist formal gelungen und auch benutzerfreundlich mit seinen hilfreichen Anhängen wie Anmerkungen, Bibliographie, Abbildungsnachweis und Personen-, Orts- und Sachregistern sowie den beiden Lesezeichen für Text und Anmerkungen. Der etwa 40seitigen problemorientierten Hg.-Einleitung «Weltreiche, Weltmeere – und der Rest der Welt» folgen ausgreifende, wenn auch nicht unbedingt aufeinander

abgestimmte und auf Vor- und Folgegeschichte bezogene, Beiträge zu den geschichtlichen Weltregionen «Kontinental-urasien», zum «Osmanischen Reich» und zur «islamischen Welt», zu «Südostasien und der indische Ozean», «Südostasien und Ozeanien» und als Schlußkapitel «Europa und die atlantische Welt», in dem der Hg. atlantisches Afrika, lateinisches Europa und neue atlantische Welten mit dem Atlantik als «eine Art Binnenmeer zwischen dem alten Europa und den neuen Europas» sowie dem gemeinsamen Handelspartner Westafrika» beschreibend aufreht. Hier liegt die Kardinalstärke des Sammelbandes: fehlender Eurozentrismus.

Die zweite Besonderheit des Bandes ist die generalglobalistische Sicht, grad so als sei (Welt-) Geschichte zielgerichtet finalisiert auf die *One World* Mitte der Zehnerjahre des 21. Jahrhunderts. Diesem Eindruck entspricht die (post)moderne Begrifflichkeit. So gibt es beispielsweise weder global verstandene Geschichte von Produktivkräften noch – zugegeben: hierarchisierende – auf Weltreiche bezogene Zentrum-Peripherie-Beziehungen; dafür (in der Hg.-Einleitung) sozialpsychologische Konstrukte wie Kommunikation, Interaktion, Kontaktzonen und Kontaktgruppen als *ex-post*-Anwendungen auf die Weltgeschichte der Jahre 1350–1750.

Dem postmodern(isch)en Verständnis von historischer Weltentwicklung dieser vergangenen vier Jahrhunderte vor ihren Wegen in die Modernität nach 1750 entspricht das knapp 150 Seiten lange Kapitel zum Osmanischen Reich und zum Islam. Hier ließen sich bis auf die mikrostrukturelle Eben der Einzelheiten, etwa am Beispiel des mittelmeerig-insularen Malta mit seinem «betont katholischen Johanniterorden» und der doppelten Erwähnung der gescheiterten reichsosmanischen Eroberung der Insel 1665 (wohl der konzeptionellen Anlage geschuldete) Selektivitäten problematisieren und *en détail* nachweisen.

Es wäre unzulässig, sowohl die allgemeine Begrifflichkeit als auch das *pars*

pro toto-Beispiel zu verallgemeinern. Aber'n G'schmäcke bleibt schon: Diese Form von Weltgeschichtsschreibung oder Universalhistoriographie konnte mich, bei allem Respekt vor wissenschaftlicher Mühe, Arbeit und Leistung, begriffsanalytisch nicht überzeugen; wobei der Leitansatz nicht *per se* ideologisch ist – sich jedoch hervorragend einpassen läßt in die Zeitgeistigkeit des gegenwärtigen Jahrhunderts mit der, politisch vorgegebenen, dominanten *Eine-Welt-Ideologie*.

Bad Münstereifel

Richard Albrecht

Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response* [Was ist schief gelaufen? Westlicher Einfluß und mittelöstliche Antwort], London, Phoenix, 2002, viii/200 p.: deutsch unter dem Titel: *Der Untergang des Morgenlandes. Warum die Islamische Welt ihre Vormacht verlor*. Aus dem Englischen von Friedel Schröder und Martina Kluxen-Schröder, Bergisch Gladbach, Lübbe, 2002, 254 p.

Der Rezensent las etwa Mitte der 1980er Jahre Lewis' zuerst 1961 und 2001 in dritter Auflage erschienenen Buch, *The Emergence of Modern Turkey* [Das Auftauchen der modernen Türkei]. Wie damals üblich, notierte ich nicht nur bibliographische Daten, bibliothekarischen Standort in der Alt-BRD und im Zusammenhang mit damaligen Forschungen zum historischen Völkermord an den Armeniern im Osmanischen Staat während des Ersten Weltkriegs (s. Richard Albrecht, Die politische Ideologie des objektiven Gegners und die ideologische Politik des Völkermords: Prolegomena zu einer politischen Soziologie des Genozid nach Hannah Arendt; in: *Sociologia Internationalis*, 27 [1989], I, 57–88) auf einer DIN-A-6-Karteikarte so selektiv wie stichwortig zum Inhalt: «Grundlegende Darstellung über die sog. «moderne Türkei» und ihre hist. Quellen, Vf. wertet die

jungtürkische Völkermordpolitik 1915/16 einmal – am Rande – als «the terrible holocaust of 1916, when a million and a half Armenians perished» (350) [zit.] chp. VII: Union and Progress, 206–233) v.a. ihre Machtjahre 1908–1918 (cf. 222–233) – diese 10 Jahre türk. Gesch. «schwarze» Jahre (223) – trotz Verwestlichung Konstantinopels u. Versuche d. Verwaltungs- u. Polizeireform – Hinweis auf Zia Gökalp als Ideologen (227) – Ottomanismus-Machtphantasien (228). Vf. zit. aus öffentl. Komitee-Erklärung 12.4.1909, nach der Ittehad-ve-Terraki jetzt pol. Partei sei (zit. 211).» In einer späteren Foreign-Affairs-Rezension zur 3. Auflage dieses «Klassikers» zur Geschichte der Türkei hieß es 1997: «Much of the history of the Middle East in this century has to be understood against the backdrop of the collapse of the Ottoman Empire and the intervention of the West. Lewis is masterful as he sketches the stages of reform in the nineteenth century and then shows how Mustafa Kemal Atatürk built on this legacy to move Turkey in the direction of a modern secular state. No one has done more to examine the interactions of the West and the Middle East, although some of Lewis' critics think that he overemphasizes the impact of the West and disregards indigenous sources of change [...] The debate over the impact of the West is resolved, Lewis' book will remain a landmark in the study of the modern Middle East. As Turkey wavers between secularism and Islamic revival, this study can still be read with a sense of immediacy.» (www.foreignaffairs.com/articles/53337/william-b-quandt/the-emergence-of-modern-turkey).

Beide angezeigten Bücher erschienen 2002 im Taschenbuchformat, sind mit ihren 174 und 268 Gramm Leichtgewichte und augenfreundlich gestaltet. Die deutsche Lizenz Ausgabe ist wohl nicht immer genau (etwa wenn aus «a Muslim Atlantic port» «irgendein islamischer Hafen an der Atlantikküste» wird), aber insgesamt doch passabel übersetzt. Lewis knapper Vorbe-

merkung folgen Problemaufriß («Was ist schief gelaufen?») und sieben Antwortkapitel, die mit militärhistorischen Schlachtfeldern beginnen und mit kulturellen Wandlungsprozessen enden. Im Schlußkapitel führt Lewis das «immer größer werdende Ungleichgewicht zwischen dem Islam und der westlichen Welt» auf den «Hauptgrund des westlichen Fortschritts» zurück: die vollzogene «Trennung zwischen Kirche und Staat» und die Schaffung einer «zivilen Gesellschaft» («civil society», Dt. Bürgergesellschaft), «in der weltliche Gesetze gelten.» Ausblickend skizziert Lewis als Ausweg aus dem Dilemma der islamischen Welt zwei Grundlinien: die «Rückkehr in eine wirkliche oder vorgestellte Vergangenheit» wirkmächtigen Islamismus wie etwa im Iran seit 1979 und die «sogenannten fundamentalistischen Bewegungen und Regime in anderen islamischen Staaten». Die andere Lösung ist «eine sekuläre [Dt. weltliche] Demokratie» wie die Ende Oktober 1923 unter Atatürk, dem «Erzfeind» aller Islamisten, gegründete Republik Türkei («Türkiye Cumhuriyeti»).

Wesentlicher als den auch dieses Buch passagenweise durchziehenden ideologischen Qualm fand ich als doppelte Stärke sowohl Lewis historisch kenntnisreichen und kulturell facettierten konzeptionellen Entwurf entsprechend seiner Leitfrage als auch viele veranschaulichende Einzelheiten. Diese lassen sich zur entscheidenden *Besonderheit* bündeln: der seit Jahrhunderten fehlenden Produktivkraftentwicklungen (in) der islamischen Welt; etwa geistig bei Übersetzungen, materiell bei der Druckpresse; im Zeitproblem: keine Uhr(zeit)en; technisch im Kartieren und Navigieren; und gegenständlich in fehlenden Karren mit Rädern als alltägliche ländliche Transportmittel.

Diese anschaulichen Kapitel(teile), auch im Vergleich mit der europäischen Produktivkraftentwicklung (s. Wolfgang Jonas, [Hg.], Die Produktivkräfte in der Geschichte 1. Berlin 1969; M. Klahr et.al.,

Geschichte der Produktivkräfte, Hamburg 1982), kontextualisiert Lewis mit dem heute unverkennbaren Niedergangsprozeß der islamischen Welt. Und wer gesellschaftsgeschichtlich in Grundkategorien wie Vorder- und Hinterbühne, Text und Subtext, offenem, verborgenem und doppeltem Sinn, Funktion und Dysfunktion, Wirklichkeit und Möglichkeit, Latenz und Manifestation, schließlich im Tertium zwischen Nicht-Mehr und Noch-Nicht denkt (s. Richard Albrecht, *The Utopian Paradigm*; in: *Communications*, 16 [1991], 3, 283–318), kann angeregt werden von Lewis lakonischer Nebenbemerkung im Schlußkapitel, daß «die Entdeckung Amerikas» wider Erwarten nicht von einem «islamischen Hafen an der Atlantikküste, wo solche Reisen schließlich schon früher unternommen worden waren, begann» – sondern von Cristóbal Colón durch Ausschiffungen vom andalusischen Sanlúcar de Barrameda in den Atlantik 1498 und 1502 erfolgte. Was Lewis hier als *pars pro toto*-Einzelheit formuliert und mit Blick auf die folgenden großen wissenschaftlichen Durchbrüche im heute voll ausgebildeten bürgerlich-kapitalistischen Europa verallgemeinert, verweist – auch im Rückblick auf die Blütezeit des Islam mit ihrem Gelehrten Ibn Chaldun (1332–1406) – auf eine der realhistorischen Bruchstellen des dann Jahrhunderte später offensichtlichen *Untergang des Morgenlandes* und seiner religiös begründeten Herrschaftskultur.

In der Rezension der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ: 5.11.2002) finden sich im Ausblick zwei Form und Inhalt betreffende Kritikpunkte: «Aufs Ganze gesehen weist Lewis' Buch allerdings zwei Schwächen auf. Die eine hängt mit der Entstehungsgeschichte zusammen: Es handelt sich um eine Kompilation aus mehreren unabhängig voneinander verfaßten Manuskripten. So weist das Buch nicht nur zahlreiche Redundanzen auf; auch verliert sich der Autor in Einzelaspekte, die es gelegentlich schwermachen, den Gesamtzusammenhang im Auge zu behalten. So

zum Beispiel, wenn er auf die Problematik der Sklaverei im islamischen Raum oder auf die Rezeption der mechanischen Uhr eingeht. Zum zweiten aber – und das ist gravierender – bleibt in dem weitgehend historischen Bericht die im Titel gestellte Frage letztlich unbeantwortet. Daß etwas schiefgegangen ist, wird hinlänglich dargestellt. Nur eben: Was sind die Gründe dafür? Der Hinweis im Schlußwort, daß es immer herrschende Kulturen gegeben habe, ist pauschal und bleibt an der Oberfläche. [...] Vielleicht liegt ja auch im Verhalten des Westens etwas, was es vielen Muslimen schwermacht, sich auf ihn einzulassen. Die Geschichte des europäischen Imperialismus leichtfertig auszublenden, wie Lewis es tut, greift zu kurz. Die Frage, was falsch lief, muß auch mit Blick auf den Westen selbstkritisch gestellt werden.» (www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezension-sachbuch-es-geht-hinab-hinab-hinab-11322549.html) Die Redundanzen halte ich nicht für lesehemmend, im Gegenteil: für verständnisfördernd. Der Verweis auf Lewis inhaltliche Ausblendung der jahrhundertealten Geschichte des europäischen Imperialismus gegenüber der islamischen Welt ist teilweise zutreffend; und zugleich überzogen, weil er auf der 911-Wissensgrundlage von 2001 als Forderung an eine geschichtswissenschaftliche Aufarbeitung zu Ursachen des Niedergangs der islamischen Welt, ihrer weiland globalen Macht und Kultur, finalisiert.

Diese im Doppelsinn historisch erinnernde Rezension soll nicht ohne Blick über den Zaun zur Rezeption der Arbeiten dieses «Altmeisters der angelsächsischen Islamwissenschaft» (FAZ 2012) enden: wer das weltweit verbreitete Netzlexikon *wikipedia* durchsieht, wird gut zwei Dutzend Lemmata nicht nur in den üblichen Weltsprachen finden, sondern auch in den deutsch- und französischsprachigen Ausgaben Hinweise auf Unfertiges, Unverifiziertes und Umstrittenes: «Cet article ou cette section peut contenir un travail inédit ou des déclarations non vérifiées»;

«Die Neutralität dieses Artikels oder Abschnitts ist umstritten. Eine Begründung steht auf der Diskussionsseite». Und wer weiter liest, findet vier *wikiquote*-Einträge: zwei mit nur jeweils einem Lewis-Zitat auf Tschechisch und Deutsch, zwei französische Zitate – und weitere auf Türkisch. Was vermutlich damit zusammenhängt, daß *Wikipedia* Lewis nicht nur wegen seiner Atatürk-Sicht positiv wertet. Sondern in Lewis auch einen der prominentesten Unterstützer ihrer politischen Position der *Leugnung des historischen Völkermords an den Armeniern* sieht (Ermeni soykırımı iddiaları [«Behauptungen über den Völkermord an den Armeniern»], sözde Ermeni soykırımı [«Angeblicher Völkermord an den Armeniern»], 1915 olayları [«Ereignisse von 1915»], 1915 olaylarına ilişkin Ermeni iddiaları [«armenische Behauptungen bezüglich der Ereignisse von 1915»]).

Bad Münstereifel

Richard Albrecht

Judith Schlehe / Evamaria Sandkühler (Ed.), *Religion, Tradition and the Popular. Transcultural Views from Asia and Europe* (= Historische Lebenswelten in populären Wissenskulturen 12), Bielefeld, transcript-Verlag für Kommunikation, Kultur und soziale Praxis, 2014, 285 S.

Die Meistererzählung von der fortschreitenden Säkularisierung der modernen Welt ist in den letzten Jahrzehnten grundlegend in Frage gestellt worden. Während die Hinwendung zu religiösen Deutungswelten zumeist unter dem Stichwort einer «Rückkehr der Religionen» (Riesebrodt) in den öffentlichen Raum verhandelt wird, dabei stillschweigend implizierend, dass dieser Rückkehr ihr Verschwinden aus eben diesem vorausging, setzt der vorliegende Sammelband an anderer Stelle an. Ausgehend von der Beobachtung, dass Modernisierung nicht zwangsläufig zu einer Privatisierung von Religion führt, lenken die

Autorinnen und Autoren ihr Augenmerk auf zwei bisher eher vernachlässigte Aspekte der Debatte um Religion und Moderne, das «Populäre» und die Konstruktion von «Tradition». Alle Beiträge des Bandes eint das Bemühen, jenseits dichotomischer Kategorisierungen in Weltreligionen versus lokale Religionen oder gar alternative Religionen die verschiedenen Religionskulturen in ihren vielfältigen sozialen, kulturellen, politischen und auch ökonomischen Bezügen in den Blick zu nehmen. «Religion» wird dabei in den meisten Beiträgen aus einer Akteurs-Perspektive definiert. Eine solche relationale Perspektive impliziert nicht nur, dass «Religion» in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen haben kann, sondern auch, dass die Akteure sich kontextuell auf durchaus unterschiedliche religiöse Deutungen beziehen können, also multiple religiöse Identitäten leben können. Darüber hinaus führt diese Perspektive auch zu einer Durchlässigkeit der Grenzen zwischen religiös und nicht-religiös. Die Herausgeberinnen des Bandes sind sich bewusst, dass eine relationale Konzeptualisierung von «Religion» in sich die Gefahr der analytischen Unschärfe und Vagheit birgt. Dem versuchen sie zu begegnen, indem sie das Konzept des «Populären» in lokale Kontexte und Bedeutungen zurückbinden.

Der in drei Teile gegliederte Band enthält insgesamt elf Beiträge. Vorangestellt ist ihnen eine Einleitung der Herausgeberinnen, in der unter anderem die drei Schlüsselbegriffe «religion», «tradition» and «the popular» problematisiert, aber auch produktiv bestimmt werden. Im ersten, theoretischen Teil werden unterschiedliche Konzepte von «populären» und «popularisierten» Religionen vorgestellt. Im ersten Beitrag dieses Teils, «The Communicative Construction of Transcendence: a New Approach to Popular Religion», erläutert der Religionssoziologe Hubert Knoblauch sein Konzept der «populären» Religion, das von dem Konzept der gros-

sen Transzendenzen (Schütz; Luckmann) ausgeht, diese jedoch historisiert. Während Knoblauch zur Konfiguration seines Konzepts auf allgemeine religionshistorische («Achsenzeit») und religionssoziologische («profan/heilig») Konstrukte zurückgreift, die nur selten in mikrohistorischen Analysen bestätigt werden, entwickelt Anthony Reid in «Religion in Early Modern South-east Asia: Synthesising Global and Local» ein Konzept der «popular religion» auf der Basis der Geschichte von drei Religionen Südostasiens, Islam, Theravada Buddhismus und Christentum. Er verfolgt die Entwicklung vom 16. Jahrhundert, einer Zeit der «cosmopolis» (Sheldon Pollock), bis zum 18. Jahrhundert, der «vernacularisation», und charakterisiert «popular religion» in Südostasien als Produkt beider Prozesse. Peter Bräunlein wiederum nimmt in seinem Beitrag «Who defines «the Popular»? Post-colonial Discourses on National Identity and Popular Christianity in the Philippines» wissenschaftliche Diskurse über Filipino Tradition, Nationalidentität und populäres Christentum in den Blick und zeigt auf, dass die Diskurse über «popular religion» und «tradition» zum Nationbuilding-Prozess auf den Philippinen gehören.

Der zweite Teil des Bandes ist Asien gewidmet. Drei Beiträge fokussieren auf Indonesien. Ariel Heryanto untersucht in «The Cinematic Contest of Popular Post-Islamism» am Beispiel der Rezeption von Kinofilmen rezente interne Spannungen in indonesischen muslimischen Gemeinschaften, die in einem urbanen muslimischen Jugendmilieu im Kontext neu entstehender Formen religiöser Frömmigkeitspraktiken situiert sind. Mit Hilfe des «Post-Islamism»-Konzepts gelingt es ihm überzeugend, die analytische Dichotomie von «secular-West versus radical-Islamism» zu überwinden und aufzuzeigen, dass eine Untersuchung der Populärkultur «beyond the details of a religion's sacred books» (153) dazu beiträgt, einen anderen, neuen Blick auf muslimische Kulturen zu

werfen, in dem «being modern and being Muslim» sich nicht gegenseitig ausschließen. Der Beitrag von Evamaria Sandkühler, «Popularisation of Religious Traditions in Indonesia – Historical Communication of a Chinese Indonesian Place of Worship», konzentriert sich auf die chinesische Minderheit in Indonesien. Anhand einer Mikrostudie des Tempels Sam Poo Kong in Semarang auf Zentraljava beschreibt die Autorin die Revitalisierung von Konzepten wie «Kultur», «Tradition» und «Religion» in einer chinesisch-indonesischen Gemeinschaft. Obwohl diese Konzepte gewöhnlich territorial konfiguriert sind, werden sie in dem Immigranten-Kontext fruchtbar gemacht und in einem touristischen Setting popularisiert. Judith Schlehe gibt in «Translating Traditions and Transcendence: Popularised Religiosity and the *Paranormal* Practitioner's Position in Indonesia» auf der Basis einer 2010 und 2012 durchgeführten Feldforschung eine Beschreibung der indonesischen *Paranormalen*, ihrer Praktiken und Selbstpositionierungen im religiösen Feld.

Der vierte Aufsatz dieses Teils behandelt die (virtuelle) religiöse Identität chinesischer Internet-Nutzer eines Mikroblogging-Dienstes. Kristin Shi-Kupfer konzentriert sich in «Concepts of (Protestant) Christian Identity in Chinese Microblogs» auf die christliche (= protestantische) Präsenz im Internet und erörtert die Konstruktion virtueller christlich-protestantischer Identitäten, die auf popularisierte Formen des protestantischen Christentums zurückgreifen.

Der dritte Teil des Bandes versammelt vier Europa-bezogene Beiträge. Ehler Voss fragt in «A Sprout of Doubt. The Debate on the Medium's Agency in Mediumism, Media Studies, and Anthropology», nach der «Agency» von Medien. Diese verfolgt er in verschiedenen Settings, von spiritistischen Kreisen des 19. Jahrhunderts über zeitgenössische Praktiken des medialen Heilens bis zu den Media Studies und dem Anthropologen als Medium. In ihrem Bei-

trag «Tomorrow, Christ on the Cross Will be Selling Socks. References to Christianity in Contemporary Advertising Campaigns» macht Anna-Katharina Höpflinger in ihrer Analyse der religiösen Inhalte von Werbung auf einen oft vernachlässigten Aspekt populärer Religion aufmerksam, die vielfältigen Verbindungen zwischen Religion und Wirtschaft. Die beiden letzten Beiträge widmen sich den neo-paganen Religionen im Norden Europas. Stefanie von Schnurbein analysiert in ihrem Beitrag «Germanic Neo-Paganism – A Nordic Art-Religion?» neo-pagane nordische Religionen im Spannungsfeld von Pop- und Gegenkultur und nationalistischen und rassistischen Strömungen. René Gründer beschreibt in «Neopagan Traditions in the 21st Century» die Dynamiken zeitgenössischer Konstruktionen alternativer, polytheistischer und vorchristlicher religiöser Traditionen in Europa. Er versteht diese Traditionen nicht als ein antimodernistisches Projekt, sondern als eine Antwort auf die Globalisierung.

Dem vorliegenden Band hätte ein sorgfältigeres englisches Sprachkuratorat, das die sprachlichen Fehler im Englischen korrigiert, gut getan. Davon abgesehen, ist den Herausgeberinnen ein facettenreicher Überblick über ein hochaktuelles Thema gelungen, der für Historikerinnen, Sozialanthropologinnen und Religionswissenschaftlerinnen gleichermassen interessant ist.

Bern

Karénina Kollmar-Paulenz

Xavier Stalder, *Kein Pardon auf Montmajour. Curriculum eines mittelalterlichen Miniaturmalers*, Neckenmarkt, Novum Verlag, 2015, 142 S.

Dieses Buch, an der Grenze zwischen Geschichte und historischem Roman, handelt von Hanno, einem fiktiven Miniaturmaler, dessen Curriculum mit der Lehre im Franziskanerkloster zu Parma beginnt. Im Lauf eines Jahres ist er zu einem perfekten

Scriptor geworden, dem die Chronik des Salimbene de Adam (1221–1288) zum Kopieren und Illustrieren anvertraut wurde, denn er soll noch in die Miniaturkunst eingeführt werden. Seine Kopie soll nämlich im Tausch gegen eine Kopie der Märtyrergeschichte der Thebäischen Legion von St. Maurice nach Lyon gehen. Der Inhalt der Chronik (sie behandelt die Zeit von 1167 bis 1287) wird nun zum roten Faden des Buches, das den Leser vor allem in das 13. Jahrhundert eintauchen lässt, eine entscheidende Zeit unserer Kultur – mit den Kreuzzügen gegen Muslime und Heterodoxen, mit der Inquisition, mit der Verrechtlichung des Papsttums, mit dem Machtkampf zwischen Innozenz III. bzw. Innozenz IV. und Friedrich II., aber auch mit der Gründung der Universitäten und dem Höhenflug der Scholastik, mit dem Zusammenleben von Juden, Christen und Muslimen in Spanien, Apulien und Sizilien, mit den Pilgerfahrten nach Compostela und der Mendikantenmission an der Seidenstrasse bei den Tataren und Mongolen. So gerät das Buch von Xavier Stalder zu einem unterhaltsamen und zugleich lehrreichen Kaleidoskop des 13. Jahrhunderts.

Wir erfahren u.a., wie der siebzehnjährige Friedrich, der «Puer Apuliae», im März 1212 von Messina aus aufbrach, um sich dem römisch-deutschen Reich als König und Aspirant auf den Kaiserthron vorzustellen; oder wie er später als Kaiser in Castel del Monte mit jüdischen, arabischen und christlichen Philosophen darüber disputierte, ob der Mensch eine Seele habe und diese wirklich unsterblich sei. Dabei habe der Kaiser die Kontroverse mit Averroes'-These eröffnet, dass es keine individuelle Seele gebe, und mit dem Satz abgeschlossen, nachdem die christlichen Vertreter das Gegenteil vertraten: «Non puto me esse convictum» (Ich kann nicht sagen, dass ich überzeugt wäre). Weil Hanno mit einem Gefährten nach Lyon für den Umtausch der Chronik unterwegs ist, erfahren wir im Buch auch die Inschrift auf der Grabplatte Bonaventuras: «Homo

humilis est capax Dei» (nur der demütige Mensch ist gottfähig), aber auch von der Einberufung des Ersten Konzils von Lyon 1245 durch Innozenz IV., um Friedrich II. als römischer Kaiser deutscher Nation abzusetzen. Dazwischen wartet das Buch mit köstlichen Sätzen dieser Art auf: «Ja, das 13. Jahrhundert mit den berühmten fürstlichen Damen, die sowohl am Spinnrad wie in der Politik ihre Fäden zu ziehen verstanden! Eleonore von Kastilien, Tochter der Eleonore von Aquitanien, und eben ihre Tochter Blanca, die Ludwig IX, von Frankreich geheiratet hat. Die wohlthätige Elisabeth von Thüringen, die heiliggesprochen wurde...».

Besonders interessant sind die eher fiktionalen Anteile, so z.B. wie eine gewisse Gemma von Urslingen als Gesandte des Karl I. von Anjou, der die Stauferherrschaft beendet hatte, nach Lucera in Apulien kommt und mit den dortigen muslimischen Gelehrten, darunter mit Kadi Ali Hassan und Ibn Hazm, in der Koranschule über die Trinität und über andere theologischen Themen disputiert, bis sie merkt, dass sie den islamischen Gelehrtenkreis nicht für das Christentum interessieren kann, sondern eher für die Philosophie und die Astronomie. Zwei sinnige Kapitel sind auch der Übersetzerschule von Toledo und dem dortigen Wissenstransfer unter König Alfons X., von Kastilien gewidmet, da Hanno nach Toledo geschickt wird, um die «Tabulae Alfonsinae», das astronomische Standardwerk der Zeit zu kopieren. Nach Toledo ist auch Gemma gekommen, um die Geschichte der Maria Magdalena aus der «Legenda Aurea» in die Sprache der Provence zu übersetzen: «In den folgenden Wochen sieht man die beiden sich einträchtig an einem Doppelpult in der Turmstube gegenüber sitzen». So endet Stalders historischer Roman mit einer Burleske in

der Form einer provenzalischen Volkslegende: mit der Hochzeit von Gemma und Hanno, die zum neuen Herrscherpaar der Grafschaft Provence wurden, wo sie bestimmt auch weiterhin in Macht und Würde geblieben wären, «wenn nicht Rudolf von Habsburg, der neue Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, die reichsentfremdete Provence zurückgefordert hätte».

Gemma und Hanno seien nämlich das fürstliche Paar, das ein Elefant im Kapitel-Relief des Kreuzgangs von St-Trophime auf seinem Rücken trägt. Der Elefant sei ein Hochzeitsgeschenk des arabischen Gelehrten Kadi Ali Hassan von Lucera an seine christliche Mitdisputantin Gemma gewesen. Entdeckt habe diese Interpretation der Historiker und Mythenforscher Frédéric Languissel, der in Arles nach Spuren seines Vorfahren und Erzbischofs Bernard de Languissel suchte. Dieser habe sich nach einer Compostela Wallfahrt über die ihm zugedachte «Geschichte der Maria Magdalena» offensichtlich geärgert, weil er den Vergleich mit der Bekehrung der grossen Sünderin beleidigend fand. Auf den Aufstieg zur Abtei von Montmajour nordöstlich von Arles, um den grossen Pardon zu erlangen, hat er dann verzichtet. Und so kommt das Buch zu seinem Titel und die Geschichte zu ihrem Ende.

Stalders Buch ist ungewohnt: es bettet historische Ereignisse des 13. Jahrhunderts in fiktionale Elemente ein und enthält auch burleske Pointen. Vor allem aber ist es Ausdruck der Liebe des Autors zu einer Zeit, in der sich in der europäischen Geschichte (in Spanien, sowie in den süditalienischen Territorien der Staufer) Orient und Okzident trafen und sich gegenseitig befruchteten.

Freiburg/Schweiz

Mariano Delgado

