Rezensionen = Comptes rendus

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **108 (2014)**

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Zur Religions- und Kulturgeschichte der Antike: Wissen und Sprache

Daniel A. Werning, *Das Höhlenbuch, Textkritische Edition und Textgrammatik* (=Göttinger Orientforschungen: IV. Reihe, Ägypten 48), 2 Bände, Wiesbaden, Harrassowitz, 2011, XXXIII + 903 S.

Im Mittelpunkt der folgenden Besprechung wird die Göttinger Dissertation des Autors über das altägyptische Höhlenbuch stehen. Der Inhalt der zweibändigen Studie lässt sich wie folgt zusammenfassen.

Der Akzent des ersten Bandes ist auf Überlieferungsgeschichte und Textgrammatik gesetzt.

In der Einleitung werden die wichtigsten Präliminarien erläutert (1–13). Der ursprüngliche «Sitz im Leben» des Textes wird mit dem nächtlichen Sonnenkult in Verbindung gebracht (1). Die Verwendung in den Königsgräbern des Neuen Reiches wird als sekundär gesehen (2). Der Titel «Höhlenbuch» ist dem Werk erst in der Moderne verliehen worden (4). Die Struktur des Höhlenbuches wird in Wort und Bild veranschaulicht (5–8). In einem Überblick werden die früheren Übersetzungen aufgeführt (12–13).

Im zweiten Kapitel nimmt die Präsentation und detaillierte Beschreibung der Textzeugen breiteren Raum ein (15–50). Die Reihe fängt beim Osireion als ältester bekannter Quelle an und hört mit zwei Särgen der XXX. Dynastie auf.

Im dritten Kapitel werden überlieferungsgeschichtliche Aspekte abgehandelt (51–82). Die Textzeugen weisen relativ wenige Unterschiede auf (56). Das Grab Ramses' IV. ist wohl nach einem eigenen Schema dekoriert worden (61), was entsprechend für die späten Sarkophage aus Saqqara gilt (65). Die einfache Abhängigkeit der Textzeugen voneinander lässt sich wohl de facto ausschließen (67). Der Autor geht von einem Autograph α^{o}/ einer Urvorlage α aus, wovon sich die beiden Hauptstränge β (Osireion, Grab des Petamenophis, Sarg des Tjihorpto, Sarg des Petiese) und γ (ramessidische Königsgräber) abgespalten haben. Die Mehrheit der Textzeugen hat sich auf die Hieroglyphenschrift gestützt (76). Die weitertradierten Fehler deuten auf hieratische/kursiv-hieroglyphische Zeichen in den Vorlagen hin. Das aus den Beobachtungen davor resultierende Stemma wird entlang einer Zeitachse aufgetragen (79).

Das Zentrum des ersten Bandes stellt das vierte Kapitel über die Grammatik des Höhlenbuches dar (83–245). Die Ausführungen zeichnen sich durch eine sichere Beherrschung der Sekundärliteratur aus. Der Sinn der dabei benutzten «innovativen» Terminologie ist Rez. allerdings nicht ganz klar geworden. Die Sprache des Höhlenbuches hat dem klassischen Mittelägyptisch am nächsten gestanden (84). Die Bemerkungen zum Negationssystem haben eine besondere Hervorhebung verdient (177).

Im fünften Kapitel werden mehrere Kriterien (überlieferungsgeschichtlich / realkundlich / geistesgeschichtlich / sprachgeschichtlich) für die Datierung des Werkes ermittelt (247–262). Das alleinige Auftreten des Sonnengottes könnte dabei überinterpretiert worden sein. Die Urvorlage soll im Neuen Reich entstanden oder neu überarbeitet worden sein (258). Das z. T. selektive Verhalten des Höhlenbuch-Mittelägyptisch hat im Ergebnis zu einer Art Kunstsprache geführt (260) Der Zeitraum wird noch enger auf die Spanne zwischen 1280 und 1210 v. Chr. festgelegt (262). Dass gerade so «exakte» Ansätze hypothetisch bleiben müssen, liegt in der Natur der Sache.

Im Anhang werden Tabellen zu verschiedenen Fragen wie z.B. Determinativgebrauch und Deviationstypen geliefert (322–345).

Die Seiten des zweiten Bandes sind v. a. mit der textkritischen Edition und Übersetzung gefüllt.

Im Hauptteil wird der Text des Höhlenbuches in Transkription und Übersetzung vorgestellt (1–473). Die abweichenden Lesarten werden im Apparat notiert. Die betont lockere Wiedergabe mancher Wörter, z.B. «*ḥrí*» «*Chef*», «*'nḫ*» «*quicklebendig*», wirkt sich leicht störend aus.

In einem Register wird anhand ausgewählter Beispiele der Wortschatz des Höhlenbuches lexikographisch untersucht (475–527).

Der zweite Band wird durch eine Konkordanz beendet, die über Umfang und Erhaltungszustand der einzelnen Textzeugen Auskunft gibt (531–541).

Bd. I: S. 180: zu «*ỉkb*» als Schreibung für «*ỉ3kb*» «*trauern*» vgl. A. Kucharek, Altägyptische Totenliturgien, Band 4, Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der Griechisch-Römischen Zeit (Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 22), Heidelberg 2010, 176.

S. 249ff: zur Datierung literarischer Texte anhand bestimmter Wörter vgl. jetzt S. D. Schweitzer, Dating Egyptian Literary Texts: Lexical Approaches, in: G. Moers/K. Widmaier/A. Giewekemeyer/A. Lümers/R. Ernst (Ed.), Dating Egyptian Literary Texts (Lingua Aegyptia Studia Monographica 11), Hamburg 2013, 177–190.

S. 255: zu Archaismen in Unterweltbüchern vgl. K. Jansen-Winkeln, in: JEA, 98 (2012), 105.

Bd. II: S. 2: Die neue Lesung «*dp*» des alten «*tp*» ist keineswegs sicher, vgl. S. D. Schweitzer, in: ZÄS 138, 2 (2011), 133–142.

S. 17: zu «*nśb*» «(fürsorglich o. ä.) ablecken» vgl. auch Urk. IV, 238, 2.

S. 29: zu «*ḫ3ś.t*» «*Sockel*» vgl. W. Spiegelberg, Die demotischen Papyri Loeb (Papyri der Universität München, Erstes Heft), München 1931, 34 (5) (anders: R. Jasnow, in: Enchoria, 19/20 [1992/1993], 220); H.-W. Fischer-Elfert, Die Vision von der Statue im Stein, Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 5), Heidelberg 1998, 77 n. 182.

S. 41: zu «*nṯṯ*» «*fesseln*» vgl. G. Takács, in: AuOr, 30 (2012), 81.

S. 117: Das «*m*» vor «*ḫ3.wt*» «Leichnam» ist in der Übersetzung weggelassen!

S. 265: Das Wort «*'bb*» neben einer Schlangendarstellung könnte von der gleichen Wurzel wie der Schlangenname «*'b*» bei E. Jelínsková-Reymond, Les Inscriptions de la Statue Guérisseuse de Djed-Her-Le Sauveur (BdE 23), Le Caire 1956, 34, abgeleitet sein.

S. 313: zu «*ṯm3*» «*mächtig*» vgl. J. Fr. Quack, in: OLZ, 97 (2002), 2, 170; das Wort «*ṯm3.t*» «*Mutter*» muss wohl als separate Wurzel abgegrenzt werden.

S. 315: zu «*'b3*» «*geschickt* (vom Mund)» vgl. J. Polotsky, Zu den Inschriften der 11. Dynastie (UGAÄ 11), Hildesheim 1964, 37; J. Assmann, in: LÄ V, 198 s. v. Reden und Schweigen

S. 361: Das Verb «*ỉ3*» + «Laufende Beine» gehört u. U. zu «*ỉ3*» «*weit ausschreiten*», das dann in prägnantem Sinne «*einschreiten (gegen)*» gebraucht sein könnte; zu «*ỉ3*» «weit ausschreiten» vgl. D. Meeks, in: LingAeg, 13 (2005), 236.

S. 485: zu «Inneren Kausativen» vgl. W. Schenkel, in: SAK 27 (1999), 323ff.

S. 486: zur Schreibung «*ḥw.t*» für «*wḥ3.t*» «*Topf*» vgl. Giza I, 230/259; Giza IV, 65.

S. 503: zu «*ḫ3trw*» «*Ichneumon*» vgl. S. L. Lippert, Ein demotisches juristisches Lehrbuch, Untersuchungen zu Papyrus Berlin P 23757 rto (ÄgAb 66), Wiesbaden, 2004, 46; C. Peust, Egyptian Phonology, An Introduction to the Phonology of a dead Language (Monographien zur ägyptischen Sprache 2), Göttingen 1999, 129; E. Brunner-Traut, Spitzmaus und Ichneumon als Tiere des Sonnengottes (Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse), Göttingen

1964, 147/150–153; J. Osing, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Anmerkungen und Indices (SDAIK 3B), Mainz 1976, 365.

S. 514: zu «*śś*» «*verbrennen*» vgl. T. G. H. James, The Hekanakhte Papers and other early Middle Kingdom Documents, (PMMA 19), New York 1962, 60 (19).

S. 518: zum Zusammenhang zwischen «*śṯp*» «*Flüssigkeit absondern*» und «*śtp*» «*auswählen*» vgl. J. Osing, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Anmerkungen und Indices (SDAIK 3B), Mainz 1976, 821.

S. 522: zu «*ktw.t*» «*Kessel*» vgl. D. Bidoli, Die Sprüche der Fangnetze in den altägyptischen Sargtexten (ADAIK 9), Glückstadt 1976, 79e.

S. 524: zu «*d3s*» «*Bogensehne*» vgl. J. Fr. Quack, in: OLZ, 97 (2002), 2, 170.

S. 525: zu «*dfi*» «*Topf*» vgl. H. Balcz, in: MDIK, 4 (1933), 35/36.

Bonn Stefan Bojowald

Aude Doody, *Pliny's encyclopaedia. The reception of the* Natural History, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 194 S. (auch als e-Book veröffentlicht).

Spätestens seit der Veröffentlichung von Diderots und d'Alemberts *Encyclopédie* ab 1751 ist die kulturgeschichtliche Relevanz von Wissenstexten unbestritten, und dementsprechend üppig ist seitdem die gelehrte Auseinandersetzung mit Enzyklopädien. Dabei trugen enzyklopädische Texte, wie wir sie heute verstehen, lange nicht diesen Titel. Es ist nicht das geringste Verdienst der beiden französischen Aufklärer, dass sie einen Namen für solche Unternehmungen etablierten, auch wenn sie den Titel selbst nicht erfunden haben. Was macht eine Enzyklopädie aus, zumal in Zeiten, als diese Bezeichnung noch nicht existierte? Die Antwort fällt unterschiedlich aus, je nachdem welchen Standpunkt man bei der Betrachtung einnimmt (systematisch, mediengeschichtlich, überlieferungshistorisch, usw.) Zu Recht beginnt Aude Doody ihre Monographie zur Rezeption der *Naturalis historia* des Plinius (gest. 79 n. Chr.) mit einem allgemeinen Kapitel über Definitionsfragen (11–30), dem sie überraschenderweise einen Abschnitt über Francis Bacon anhängt (31–39). Mit Kapitel 2 sind wir schon im Paris des 18. Jahrhunderts («Diderot's Pliny and the politics of the encyclopedia», 40–91). Dann geht die Autorin auf die Gestaltung der Indices in gedruckten Editionen des Plinius ein (92–131). Das letzte Kapitel ist Beobachtungen zu «Arts and medicine from the *Natural History*» gewidmet (132–172). Ein Schlusswort (173–174), eine Bibliographie und ein gutes Register schliessen die Arbeit ab. Doody sagt in der Einführung, dass sie sich vorgenommen hat, «einige bedeutende Phasen der Plinius-Rezeption» vorzustellen (7). Das ist ihr für die Themen, die angesprochen werden, auch gelungen, und Spezialisten werden einzelne Beobachtungen durchaus zu schätzen wissen. Nur ist der Band unter einem Titel veröffentlicht, der etwas anderes verspricht, nämlich eine allgemeine Monographie über die Rezeption des Plinius als solche. Davon kann hier nicht die Rede sein. Jahrzehntelange Bemühungen etwa der mediävistischen und frühneuzeitlichen Forschung, den Einfluss der *Naturalis historia* in der Kultur des vormodernen Westens zu würdigen, werden ignoriert. Wie die Autorin die thematische Auswahl getroffen hat, darüber erfährt man nichts. Auch in Einzelpunkten überzeugt dieses Buch nicht. Das Kapitel über Plinius liest sich z.B. wie ein Forschungsbericht und geht auf den philosophischen Hintergrund der *Naturalis historia* nur am Rande ein. Insgesamt betrachtet legt Doody somit mit ihrem Buch einzelne Studien zu teilweise sekundären Aspekten der Rezeption des Plinius in der Neuzeit vor, die der Bedeutung des Autors im nachantiken Westen kaum gerecht werden.

Erlangen Michele C. Ferrari

Cassiodoro, *De orthographia.* Tradizione manoscritta, fortuna, edizione critica a cura di Patrizia Stoppaci (Edizione nazionale dei testi mediolatini 25), Firenze, SISMEL/Edizioni del Galluzzo, 2010, 334 S.

In seinen späten Jahren verfasste Cassiodor, einst einer der mächtigsten Männer im Römischen Reich und nunmehr Privatier in seiner Gründung Vivarium, einen Traktat über die Rechtschreibung der lateinischen Sprache. Es handelt sich um eine nicht besonders gut geordnete Zusammenstellung von Auszügen aus früheren römischen Orthographen (darunter solche, die in ihrer Gesamtheit verloren gegangen sind, u.a. Papyrianus und Curtius Valerianus), in denen in langen Listen die korrekte Schreibweise schwieriger Wörter beschrieben wird. Das Werk hat in der Forschung zu Spekulationen geführt. Mit den *Institutiones* hatte Cassiodor einige Jahrzehnte früher Vivarium ein durchdachtes Handbuch des Wissens geschenkt, und viele haben sich gewundert, dass er sich nunmehr, um 580–585, ans Ende seiner Tage gelangt, genötigt fühlte, ein solch einfaches Werk zu verfassen. Patrizia Stoppaci, welche den Traktat kritisch herausgibt, weist aber darauf hin, dass Cassiodor lange daran hat arbeiten müssen. Das Ergebnis waren offenbar zumindest zwei Versionen des Textes, wovon sich nur die Ausgabe letzter Hand erhalten hat. Bisher mussten die Forscher mit der verdienten Edition in der grossen Reihe der *Grammatici latini* von Heinrich Keil arbeiten, der mit drei Handschriften den Text ediert hatte. Stoppaci kann textuelle Fortschritte aber unter anderem deswegen erzielen, weil sie sich auf mehrere Handschriften stützen kann, die Keil unbekannt geblieben sind (u.a. einen Bodleianus aus dem späten 9. oder beginnenden 10. Jh., Canon. Class. Lat. 279; insgesamt nutzt Stoppaci zehn Handschriften). Die Herausgeberin legt eine gediegene Edition vor. Nach einer kurzen Einführung zum Werk und seinen Quellen (XXXVII–L) beschreibt sie die handschriftliche Überlieferung im Detail (LI–LXVIII), stellt die bisherigen Editionen vor (LXIX–LXXII: man schätzt hier das ausgewogene Urteil über die Vorgänger) und geht auf die Eigenschaften der Codices bzw. auf die Beziehungen zwischen den zehn Handschriften ein, die das Werk tradieren (LXXIII–CXXVII). Ihre These, die Überlieferung enthalte Fehler, die nicht nur auf den Archetypus, sondern sogar auf den Autor zurückgehen, ist mutig und wird sicherlich Anlass zu Diskussionen geben, u.a. wegen der Möglichkeit, dass sie aus den Quellen übernommen wurden (XCVI–CXXVII; in diesem Fall wären sie keine ekdotisch relevanten Fehler mehr im strengen Sinne); ihre Argumentation ist indes schlüssig und liefert dem Leser die wichtigsten Informationen, damit er sich ein Urteil bilden kann. Die gebotene Ausführlichkeit weisen eine detaillierte Behandlung der Quellen des Traktates (CXIX–CLXXVI) sowie ein interessantes Kapitel über die Rezeption des Werkes vom 7. Jh. (bei Beda und Isidor) bis in die Frühe Neuzeit (CLXXVII–CCXXV) auf. Die Edition selbst ist technisch tadellos (3–80). Mit diesem Buch legt Patrizia Stoppaci einen wichtigen Beitrag zur Erforschung nicht nur von Cassiodors Werken, sondern auch der Tradition der Rechtschreibelehren insgesamt von der Spätantike bis ins Mittelalter vor.

Erlangen Michele C. Ferrari

Zur Religions- und Kirchengeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit: kulturelle Praktiken, Macht, Exklusion

Rainer Hugener, *Buchführung für die Ewigkeit – Totengedenken, Verschriftlichung und Traditionsbildung im Spätmittelalter*, Zürich, Chronos Verlag, 2014, 486 S.

Das Totengedenken ist eines der ältesten Kulturformen der Menschheitsgeschichte und gehört daher zu den frühesten Anwendungsbereichen von Schrift. Kirchen und Klöster wurden im Mittelalter zu lukrativen Partnern in der Heilsvorsorge, was sich unter anderem in Ordenseintritten, Einpfründungen und in Stiftungen, die mit einer Gedenkleistung verknüpft waren, niederschlug. Schriftliche Zeugnisse des Totengedenkens entwickelten sich von einfachen Nekrologen bis hin zu Jahrzeitbüchern mit differenzierten liturgischen und wirtschaftlich-administrativen Notizen. Rainer Hugener verfolgt in seiner Dissertation drei Hauptziele: Er beschreibt den Verschriftlichungsprozess (Entstehung, Entwicklung und Verbreitung) der Gedenküberlieferung im Spätmittelalter und fragt zweitens, wie deren Methoden die weltliche Güterverwaltung prägten. Schliesslich wird dargelegt, welche Vorstellungen und Deutungen über die Vergangenheit im Rahmen des Totengedenkens propagiert wurden. Als Quellenmaterial dienen primär einzelne beispielhafte Nekrologien und Jahrzeitbücher aus dem Gebiet der heutigen Schweiz. Zeitlich bewegen sich die beschriebenen Prozesse vom 12. bis 16. Jahrhundert. Nach Ortschaften geordnet findet sich im Anhang eine wertvolle Zusammenstellung aller Quellen über die Gedenkaufzeichnung im vorgegebenen geographischen Raum.

Allein schon der Einleitungsteil ist lesenswert, da er einen wertvollen Überblick über den heutigen Forschungsstand des Themas wiedergibt und für das Verständnis entscheidende Begrifflichkeiten klärt, die in der Literatur oft unpassend verwendet werden.

Das zweite Kapitel zeichnet die Entwicklungslinien vom Martyrologium über die Verbrüderungsbücher und Nekrologien bis zu den Jahrzeitbüchern, wobei Rainer Hugener betont, dass die Unterschiede dieser Gattungen hinsichtlich der Funktion, Gebrauch und der Gestaltung oft fliessend sind. Die Veränderungen der Gedenkaufzeichnungen bis zum Spätmittelalter korrespondierten mit einer Verlagerung des Gedenkwesens von den Klöstern zu den örtlichen Pfarrkirchen und Spitälern. Die kommunalen Körperschaften gewannen in dieser Zeit an politischer Stärke und konstituierten sich nun als Sakralgemeinschaften, die für die liturgischen Verpflichtungen und die damit verbundene Administration ein eigenes Jahrzeitbuch anlegten. Durch die Möglichkeit der Seelgerätstiftungen erhielt das Totengedenken einen individuellen Charakter. Es wurde zum Massenphänomen, an dem alle sozialen Schichten Anteil hatten (112). Nur am Rande wird die Frage angegangen, welche religiösen Vorstellungen hinter dem Gedenkwesen standen und wie sie diesen Prozess prägten.

Die Kapitel 3 und 4 legen den Fokus auf Intertextualitätsbeziehungen und Überlieferungszusammenhänge zwischen Aufzeichnungen von Totengedenken und Administration bzw. Geschichtskultur. Für das erstere werden drei konkrete Beispiele aus St. Gallen, Hermetschwil und Beromünster herangezogen. Das Totengedenken stand in diesen Klöstern am Anfang von Verschriftlichungsschüben und beeinflusste die späteren administrativen Methoden der Güterverwaltung. Die zunehmend ausdifferenzierte Buchführung wurde nötig, um Streitigkeiten und Unklarhei-

ten zu vermeiden. Wurden vorerst in Nekrologen Randnotizen angefügt (St. Gallen), entstanden bald eigene Verzeichnisse, Rödel und Urbarien (Hermetschwil, Beromünster). Entgegen herkömmlicher Unterteilung zwischen sakralem und profanem Schrifttum wird hier nachgewiesen, dass das liturgische und ökonomische Schriftgut damals einer einheitlichen Konzeption folgte (155).

Die Nekrologien und Jahrzeitbücher enthielten von Beginn weg historiographische Aufzeichnungen, die an den entsprechenden Tagen vorgelesen wurden. Diese Form des liturgischen Gedenkens, welches in der Regel von der politischen Führung beauftragt wurde, prägte wesentlich die Deutung der Vergangenheit. Durch Armenspendung wurden alle sozialen Gruppen, selbst die ärmsten Schichten, für diese Anlässe mobilisiert. Anhand der Analyse der Gedenkpraktiken in Bern wird ersichtlich, wie entscheidend dessen Befreiungstraditionen und dessen Abwehrkampf gegen die Habsburgerherrschaft für das Geschichtsverständnis der Innerschweiz und der gesamten Eidgenossenschaft wurden. Die antihabsburgische Haltung kristallisierte sich auch im Rahmen der Gedenkfeiern nach der Schlacht bei Sempach 1386. In den ehemals habsburgischen Regionen der Kantone Aargau und Luzern galten diese Anlässe zum Gedenken der Gefallenen auf Habsburger Seite. Die Obrigkeit versuchte – manchenorts sogar vergeblich – hier ein proeidgenössisches bzw. antihabsburgisches Gepräge zu geben. Eindrücklich wird anhand der Gedenküberlieferung geschildert, wie die Mechanismen im Kampf um die Deutungshoheit der Geschichte funktionierten. Gezielt waren die Schlachtfeiern an wichtigen kirchlichen Feiertagen angesetzt, womit die eigene Vergangenheit in das göttliche Heilsgeschehen integriert wurde. Durch die Einbindung der politischen Vergangenheit in die liturgische Praxis gewannen die Legenden um die Entstehung der Eidgenossenschaft eine sakrale Aura. Dies erklärt wohl, weshalb deren Anzweiflung bis heute als Sakrileg empfunden wird. Gerade dieser Teil macht diese Dissertation zu einem wichtigen und spannenden Beitrag zur Schweizer Geschichte. Zudem wird klargestellt, dass in der Gedenküberlieferung eine hohe sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Aussagekraft verborgen ist.

Kriens Guido Gassmann

Mary C. Flannery/Katie L. Walter (Ed.), *The Culture of Inquisition in Medieval England* (=Westfield Medieval Studies 4), Cambridge, Brewer, 2013, 194 S., Abb.

Im Allgemeinen gilt, dass die Inquisition – verstanden sowohl als gerichtliche Formation als auch als gerichtliches Verfahren – im Mittelalter in England nicht im gleichen Masse Einlass gefunden und aktiv gewesen war wie auf dem Kontinent. Nichtsdestoweniger tritt dieses Buch an, um zu beweisen, dass es in England mehr Inquisition gegeben habe, als man gemeinhin glaubt. Es ist das Werk von mehreren Autoren, deren Beiträge als Kapitel durchnummeriert sind (und auch bis zu einem gewissen Grad auseinander hervorgehen), aber es bleibt ein Sammelband und die einzelnen Beiträge brauchten nicht als Kapitel gekennzeichnet zu werden. Trotzdem werden interessante Einsichten geboten, die absolut lesenswert sind. – Henry Ansgar Kelly, Inquisition, Public Fame and Confession: General Rules and English Practices, 8–29, nimmt nützliche Klärungen der im Titel seines Aufsatzes genannten Begriffe vor und stellt fest, dass es in England keine päpstliche Häresieverfolgung gegeben hat. Das inquisitorische Verfahren kam vor allem an den kirchlichen Gerichten zu Anwendung, die sich stärker als die kontinentalen mit heimlichen Ehen, Bigamie und Ehebruch befassten. Sie repräsentierten das externe Forum, im Gegensatz zum internen Forum

der Beichte. – Edwin Craun, The Imperative of *Denunciatio*: Disclosing Others' Sins to Disciplinary Authorities, 30–44, leitet die Denunziation aus Matth. 18, 15–17 (Si autem peccaverit in te frater tuus) ab. – Ian Forrest, English Provincial Constitutions and Inquisition into Lollardy, 45–59, stellt für England am Ende des 14. und zu Beginn des 15. Jahrhunderts, also kurz bevor die ersten Lollarden verfolgt wurden, eine zunehmende Professionalisierung der kirchlichen Justiz vor, die ihren Ausdruck insbesondere in einer Flut von Konstitutionen fand. – Diane Vincent, The contest over the Public Imagination of Inquisition, 1380–1430, 60–76, berichtet, dass das erste Einsetzen von Inquisition gegen die Lollarden (Sir John Oldcastle, 1413) von einem recht breiten öffentlichen Protest nicht nur von Seiten der Häretiker selbst begleitet war. – Mary C. Flannery and Katie L. Walter, «Vttirli Onknowe»? Modes of Inquiry and the Dynamics of Interiority in Vernacular Literature, 77–93, begeben sich auf das Feld der volkssprachlichen Literatur, das tatsächlich erstaunlich viel hergibt, gerade weil hier Belange des internen Forums häufig mit denjenigen des externen Forums durcheinander gebracht wurden. Dies wird z. B im *Dives and Pauper* (einer Auslegung der Zehn Gebote durch einen Franziskaner zu Beginn des 15. Jahrhunderts) auch thematisiert. – Jenny Lee, From Defacement to Restoration: Inquisition, Confession and Thomas Usk's *Appeal* and *Testament of Love*, 94–111, schildert den extrem interessanten Fall des Thomas Usk, eines Schreibers, der in den 1380er Jahren in die Faktionskämpfe um König Richard II. hineingeriet und in diesem Zusammenhang sowohl einen *Appeal* (der ihm zum Verhängnis wurde) als auch ein Testament verfasste. – James Wade, Confession, Inquisition and Exemplarity in *The Erle of Tolous* and Other Middle English Romances, 112–129. – Genelle Gertz, Heresy Inquisition and Authorship, 1400–1560, 130–145, befasst sich mit der Form der Abschwörung, einer Art Glaubensbekenntnis, das sich in den Reformationswirren des 16. Jhs. insofern radikal verselbständigte, als es von den Glaubensgefangenen selbst und durchaus nicht im Sinn der Richter formuliert wurde. – Ruth Ahnert, Imitating Inquisition: Dialecta Bias in Protestant Prison Wirtings, 146–163, stellt weitere Schriften von Glaubensgefangenen vor, in denen häufig der starre Inquisitionsdialog aufgebrochen wurde. – Emily Steiner, Response Essay: Chaucer's Inquisition, 164–172.

Freiburg/Schweiz Kathrin Utz Tremp

Ludovic Viallet, *Sorcières! La Grande Chasse*, Paris, Armand Colin, 2013, 221 S., Abb.

Die Rezensentin hat das vorliegende Buch mit der Frage angegangen, ob es geeignet sei, das nunmehr 27 Jahre alte Buch von Brian P. Levack, *La grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes*, Seyssel (trad. française), 1991 (éd. originale *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, 1987) als Einführungswerk zu ersetzen. In dieser Zeit hat sich in der Hexenforschung sehr viel getan, nicht nur in Bezug auf die neuzeitlichen Hexenverfolgungen, sondern auch in Bezug auf ihre mittelalterlichen Anfänge. Dies ist dem Autor des vorliegenden Buchs, seines Zeichens «maître de conférences» für mittelalterliche Geschichte an der Universität Blaise-Pascal (Clermont-Ferrand II) und Spezialist für Bettelorden und Observanz, keineswegs entgangen; er hat die neuen Ansätze durchaus aufgenommen, aber es gelingt ihm nicht, sie in ein System zu bringen. Der Aufbau des Buches bleibt unklar, er wird auch nirgends erklärt. Das Buch gliedert sich in zwei Teile, von denen der ersten Teil mit «Cauchemar – Le complot diabolique» betitelt ist, der zweite Teil mit «Réalités – La construction de la vérité». Die beiden Teile gliedern sich in je

drei Kapitel, die durchnummeriert sind: Chap. 1: Même les sorcières ont une histoire; 2. Fantasmes et cauchemars de clercs: la secte satanique, une anti-Eglise; 3. Angoisse individuelle et psychose collective: le sorcier, un criminel social; 4. Les terrains de la traque: un phénomène européen; 5. De la fama au bûcher: la machine infernale; 6. Sortir du cercle vicieux: le problème de la croyance. Im ersten Kapitel geht der Autor auf die «préhistoire de la chasse aux sorcières» ein, die unbestritten im Kampf gegen die Häresie besteht, doch kennt er die wichtigsten Häresien des Hoch- und Spätmittelalters, nämlich die Katharer und die Waldenser, zu wenig (das Wenige, was er darüber schreibt, hat auf nicht einmal zwei Seiten, 25–26, Platz). Dagegen verfolgt er eher den Weg der Beginen und der «Sekte» vom Freien Geist, von der man seit langem weiss, dass sie zwar allenfalls eine Häresie, aber ganz sicher keine zusammenhängende Sekte war. Vor allem aber führt er die mittelalterliche noch vorwiegend kirchliche Inquisition nicht ein, die ganz entschieden im Kampf gegen die Häresien entstanden ist und die sich dann, einmal vorhanden, in den Hexenverfolgungen ein neues Feld suchte – und fand. Der Autor handelt die Inquisition erst im fünften Kapitel ab, zusammen mit den weltlichen Gerichten, welche die Verfolgungen insbesondere in der frühen Neuzeit übernahmen, aber vorher fehlt sie allenthalben, gerade weil man sich weder Häresie- noch Hexenverfolgungen ohne Folter vorstellen kann. Die Schilderung des Übergangs vom akkusatorischen zum inquisitorischen Verfahren, die er im 2. Kapitel gibt, reicht nicht aus, um die Inquisition zu ersetzen. Der Autor weiss, dass die Hexerei ein «kumulatives» Verbrechen ist, aber er kennt die Geschichte diese «kumulativen Konzepts» offensichtlich nicht. Dieses geht auf den Altmeister der Erforscher der Hexenverfolgungen, Joseph Hansen (1862–1943), zurück, und hätte es dem Autor unter Umständen erlaubt, die einzelnen Bestandteile des «kumulativen Verbrechens» zu verfolgen. Dagegen hat er sehr wohl gesehen, dass sich an der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert die Geschichte gewissermassen beschleunigt, nicht zuletzt wegen der Pest, dem Schisma, dem 100jährigen Krieg, dem demographischen Rückgang und den Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449). Dabei hat er auch die Rolle des Hussitismus, der vor allem in der Zwischenkonzilszeit bedrohliche Formen annahm und die von der orthodoxen katholischen Kirche gespendeten Sakramente in Frage stellte, richtig eingeschätzt. Es entwickelte sich hier eine absolute Häresie, die letztlich in einer Umwertung aller Werte bestand. Diese entstand in den Alpen, wobei der Autor mit dem den Hexenforschern wohlbekannten Alpenstereotyp relativ unkritisch umgeht. Er stützt sich dabei auf die Forschungen von Pierrette Paravy über die Dauphiné, doch schenkt er dem Faktum, dass diese Landschaft ein «gelobtes Land» der häretischen Waldenser war, wesentlich weniger Bedeutung als der Tatsache, dass die Hexenverfolgungen sich hier auch aus der recht weit verbreiteten populären Magie ableiten lassen, die insbesondere von Frauen ausgeübt wurde. Dies erlaubt ihm auch ein Seitenblick auf die Hexenverfolgungen im heutigen Afrika, wo der soziale Wandel und die Globalisierung und insbesondere auch die intensive Missionierung durch evangelikale Kirchen neue Hexenverfolgungen hervorbringen.

Im zweiten Teil wird ein Überblick über die Hexenverfolgungen in Europa in der frühen Neuzeit gegeben, wo der Autor klar zwischen Zentrum (Frankreich, Deutschland, Norditalien) und Peripherie (Britannien, italienische und spanische Halbinsel, Skandinavien) unterscheidet. Hier hing die Intensität der Hexenverfolgungen von zwei Faktoren ab: zum einem von der Verbreitung der Sabbatvorstellung und zum andern von den juristischen Verfahren (Einsatz der Folter, Möglichkeit des Appels an eine übergeordnete Gewalt). Erst hier

schildert der Autor denn auch die «höllische Maschine», wie wir bereits bemerkt haben, viel zu spät. Trotzdem versteht man nicht ganz, warum er im 6. Kapitel wieder ins Mittelalter zurückkehrt und auf die «Unterscheidung der Geister» zu sprechen kommt. Ganz allgemein nimmt er es mit der Chronologie nicht allzu genau und springt leicht zwischen Mittelalter und früher Neuzeit hin und her, obwohl es gerade bei der Erforschung der Hexenverfolgungen nicht selten – gerade an der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert – auf eine äusserst präzise Chronologie ankommt. Die Literatur wird zwar reichlich benutzt, aber nicht selten im Text selbst ausgewiesen; der Autor macht keine Anmerkungen und gibt in der Bibliographie nur die allerwichtigsten Werke. Alles in allem handelt es sich eher um einen Essai für Fortgeschrittene als um eine Einführung für Anfänger.

Freiburg/Schweiz Kathrin Utz Tremp

Peter von Moos, *Heiden im Himmel? Geschichte einer Aporie zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit.* Mit kritischer Edition der *Quaestio de salvatione Aristotelis* des Lambertus de Monte (um 1500) von Philipp Roelli (=Schriften der philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 54), Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2014, 261 S.

Das vorliegende bescheidene Bändchen aus der Feder von Peter von Moos, Professor für Mittellateinische Philologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 1969–1994, bewältigt ein sehr schwieriges Thema sehr souverän und anschaulich, nicht zuletzt, weil weitergehende Gedanken und Ausführungen klug in den Anmerkungen abgehandelt werden. Für die Gelehrten des Mittelalters war es ein grosses Problem, dass sie sich auf Autoritäten beriefen, bei denen sie nicht sicher sein konnten, dass sie, trotz aller intellektuellen Verdienste, auch im Himmel waren. Dies gilt insbesondere für Aristoteles, der für die hoch- und spätmittelalterliche Scholastik einfach unentbehrlich war, den man aber mit dem besten Willen nicht zu einem Christen machen konnte, weil er im vierten vorchristlichen Jahrhundert gelebt hatte. Damit hatte er aber noch Glück, denn «Denker, Dichter und Heiden der heidnischen Antike geniessen im ‹humanistischen› Diskurs des Mittelalters eine erstaunliche Hochschätzung. Heiden der eigenen Gegenwart hingegen finden sich in anderen, meist polemischen Diskursen als ausgegrenzte Feinde der christlichen Religion». Die scholastische Quaestionenliteratur bildete einen eigenen Zweig zur Frage heraus, ob «die Völker des Erdkreises zu allen Zeiten das Heil des ewigen Seelenheils erlangen konnten» (1). Je nach positiver oder negativer Antwort wurde der Ausschliesslichkeitsanspruch der Kirche gemildert oder verschärft. Nach einem Überblick über die Forschung kommt der Autor auf die *Quaestio de salvatione Aristotelis* zu sprechen, eine Schrift, die lediglich in einer um 1500 zu datierenden Inkunabel und in einer davon abgeschriebenen Handschrift überliefert ist. Ihr Autor ist der Weltkleriker Lambert de Monte (oder von Heerenberg), in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts Professor für Philosophie und Theologie an der Universität Köln und dreimal Dekan der theologischen Fakultät, der neben Paris und Löwen wichtigsten päpstlich anerkannten Zensur- bzw. Approbationsbehörde für Rechtgläubigkeit, war. Als solcher verfasste er 1487 ein ausschlaggebendes Gutachten über den «Hexenhammer», dem er «nach eingehender Lektüre Irrtumsfreiheit und Nützlichkeit für die Ausrottung der Hexen [...] attestierte» (13), wahrscheinlich weil das Werk thomistisch ausgerichtet war.

Die Frage nach dem Seelenheil des Aristoteles scheint Lambert schon lange beschäftigt zu haben; jedenfalls werden ihm oder seiner Schule zwei weitere anonyme

Werke ähnlicher Tendenz zugeschrieben, nämlich ein in leoninischen Metren verfasstes Gedicht *De vita et morte Aristotelis* und eine weitere *Quaestio*: *Utrum Aristoteles fuit haereticus?* Das Werk eines Philosophen konnte nur akzeptiert werden, wenn dieser auch ein gutes Leben geführt hatte, wenn möglich ein christliches Leben *avant la lettre*. Für die moderne Aristotelesforschung steht fest, «dass kaum ein antiker Philosoph den christlichen Dogmen ferner steht und sich für die Verchristlichung weniger eignet als Aristoteles» (23). Das Mittelalter kam hier, trotz heftiger Kontroversen, zur gegenteiligen Ansicht, ja, das oben angesprochene Gedicht *De vita et morte Aristotelis* gelangt sogar zum Schluss, dass Aristoteles ein hervorragender Ketzerbekämpfer und Inquisitor geworden wäre... Die *Quaestio de salvatione Aristotelis* kann als «Meisterstück spätscholastischer Argumentationskunst» gelten, «trotz oder vielmehr gerade wegen einer uns oft befremdenden, extrem ausgeklügelten Beweisführung» (27). Sie fragt nicht nur nach dem Seelenheil des Aristoteles, sondern nach demjenigen aller Heiden, auch derjenigen, die nach der Ankunft Christi lebten. Das Werk ist wohl als Reaktion auf eine vom 14. zum 16. Jahrhundert zunehmende fideistisch-biblizistische Tendenz vornehmlich franziskanischer Prägung zu verstehen, «die philosophisches Gedankengut innerhalb der Theologie zu diskriminieren suchte, und damit in mancher Hinsicht die reformatorische Kritik der Neuzeit vorwegnahm» (34). Entsprechend fand Lamberts *Quaestio* in der frühen Neuzeit mehr Gefallen bei den Katholiken als bei den Protestanten. Der Humanist Heinrich Glarean, der wenige Jahre nach Lamberts Tod (1499) in Köln studierte und später die Reformation entschieden ablehnte, übersandte die Inkunabel nach 1511 seinem Freund, dem späteren Zürcher Reformator Huldrych Zwingli, von dem wir nicht wissen, wie er darauf reagierte. Immerhin waren für ihn Sokrates und Seneca ‹viel heiliger› als jemals ‹Franziskaner und Dominikaner›.

Auf diese Einführung folgt ein subtiler Kommentar zum Werk selber, das in der Folge von Philipp Roelli nach allen Regeln der Kunst herausgegeben wird. Das Buch ist Prof. Ruedi Imbach gewidmet, der Lamberts Schrift entdeckt hat und der ein Spezialist für Aporien wie die vorliegende ist.

Freiburg/Schweiz Kathrin Utz Tremp

Karen Sullivan, *The Inner Lives of Medieval Inquisitors*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2011, 296 S.

Wer wünschte sich nicht, in die Haut einer Person aus der Vergangenheit zu schlüpfen, um mehr über ihr «inneres Leben» zu erfahren? Und dies ganz besonders, wenn es sich um eine Gestalt aus einer so fernen Zeit handelt wie dem Mittelalter? Vor dem Hintergrund dieses Wunsches wirkt der Titel von Karen Sullivans Buch verheissungsvoll, um so mehr als sich die Autorin ausdrücklich von der bisherigen Forschung abhebt, die – so das Beispiel einer neueren Sammlung von Inquisitorenporträts – «has provided a thorough description of the deeds of various inquisitors but limited analysis of their thoughts» (21). Und sie hält fest: «It is presumably because of the perceived inaccessibility of their inner lives that few studies have been devoted to inquisitors, as opposed to ‹the inquisition›». Die wenigen Studien, die einem einzelnen Inquisitor zugedacht sind, hätten sich auf seine Taten («external actions») konzentriert anstatt auf deren Beweggründe («internal motivations») (21).

Dieser Feststellung kann man *cum grano salis* zustimmen, doch muss in diesem Zusammenhang an das Quellenproblem erinnert werden, das dem umrissenen Forschungsstand zugrunde liegt: Mittelalterliche Inquisitoren haben kaum Schriften hinterlassen, die einen unmittelbaren

Zugriff auf ihr Innenleben erlauben würden. Dies weiss selbstredend auch Karen Sullivan. Deshalb ist ihr Ansatz denn auch kein psychologischer, sondern vielmehr ein literarischer, für den sie als historisch bewanderte Literaturprofessorin prädestiniert ist: «Though it is impossible to gain access to the inner life of the inquisitor as a historical subject in the world, it is possible [...] to gain access to his inner life as a literary subject in medieval texts» (3). Das Thema ihres Buches ist also das Bild des Inquisitors, wie es sich in den – meist hoch stilisierten – zeitgenössischen Texten niedergeschlagen hat. Mit Hilfe ihres literarischen Instrumentariums geht die Autorin insgesamt sieben Persönlichkeiten nach, von denen zwei, nämlich Bernard von Clairvaux und Dominik Guzmán, zwar predigend (der erste) sowie predigend und disputierend (der zweite) gegen die Ketzer ihrer Zeit vorgingen, die aber noch keine eigentlichen Inquisitoren im späteren Sinn des Wortes waren, während eine dritte, der Franziskaner Bernard Délicieux, gar als «Geissel der Inquisitoren» offensiv gegen Letztere vorging. Dass Bernard Délicieux (1260–1319/20) trotzdem in die vorliegende Studie einbezogen worden ist, lässt sich wohl damit erklären, dass ihm seine Biographin dasselbe schwarzweisse Schablonendenken attestiert, wie seinen ketzerverfolgenden Gegenspielern.

Bernard von Clairvaux (1090–1153) steht in diesem Buch für die grundsätzliche Verdammung der Ketzer, die vom wortgewaltigen Zisterzienser mit wenig schmeichelhaften Tiermetaphern eingedeckt wurden. Bernard von Clairvaux repräsentiert aber auch den Misserfolg der zisterziensischen Ketzerbekämpfung im französischen Midi, nicht zuletzt, weil er sich der direkten Auseinandersetzung mit den örtlichen Katharern entzog: «In his various encounters with heretics [...], Bernard refused to engage in disputations or even in dialogues with his opponents and instead addressed them in monologues alone» (47). Es war der spanische Regularkanoniker Dominik Guzmán (1170–1221), ab 1201 Subprior an der Kathedrale von Osma, der die nächste Phase der Ketzerbekämpfung einläutete, indem er sich den Häretikern in Disputationen stellte. Gleichzeitig übernahmen er und seine Gefolgsleute – aus denen sich der Predigerorden entwickelte – das von den Häresiarchen vorgelebte Armutsideal: «the preachers presented themselves to their audiences no longer as powerful and worldly lords [wie es die Zisterzienseräbte getan hatten] but as weak and holy successors to Christ and his Apostles» (63).

Zur ersten Generation von Dominiks Anhängern gehörte Peter von Verona (1203/05–1252), der, selbst einer häretischen Familie entstammend, zum Ketzerverfolger wurde und im Zuge dieser Tätigkeit umkam. Weniger als ein Jahr nach seinem gewaltsamen Tod wurde er als Märtyrer kanonisiert – im bis heute kürzesten Kanonisierungsverfahren in der Kirchengeschichte. Durch seinen Orden wurde der Peterskult gezielt verbreitet, wobei der Heilige als Person kaum mehr zu greifen ist – um so mehr als die Akten seines Kanonisierungsprozesses verschollen sind. Was bleibt, ist eine von frommen Legenden umwobene Gestalt, «a legendary figure, constructed by a certain medieval and early modern *imaginaire*» (102). Die Grundzüge dieses *imaginaire* sind Peters Askese und seine Hingabe in den letzten Lebensmomenten, die seinem Märtyrertod passionsähnliche Züge verlieh.

Ein Jahrzehnt nach Peters Ermordung wurde Bernard Gui (1261/62–1331) geboren, der durch Umberto Ecos «Name der Rose» zum wohl bekanntesten Dominikanerinquisitor geworden ist. Die Zeitgenossen erinnerten sich hingegen mehr an den Bischof bzw. Verwalter und an den Historiker Gui als an den Ketzerverfolger. Letzterer hat der Nachwelt ein Register der von ihm verhängten Urteile und ein Inquisitionshandbuch hinterlassen. Während der *Liber sententiarum* einen Verfolgungspraktiker erkennen lässt, der mit einer

persönlichen «Hinrichtungsrate» von sieben Prozent von vielen Historikern als «moderat» eingestuft wird – vielleicht bestand seine «Zurückhaltung» auch nur darin, dass er sich in seinen Prozessen an die Verfahrensregeln hielt –, zeigt die *Practica inquisitionis* einen unerbittlichen Verfolger, der davon ausging, dass die von ihm Verhörten alles taten, um ihn zu täuschen: «he never makes clear how an accused heretic who is innocent could protest his innocence with words that could not be suspected of having double meanings» (137). Das zweite bedeutende Inquisitionshandbuch des Mittelalters stammt aus der Feder von Guis Ordensbruder Nikolaus Eymerich (um 1320–1399). Sein *Directorium inquisitorum*, das vom spanischen Kanonisten Francisco Peña 1578 aktualisiert wurde, gibt seinen intendierten Lesern detaillierte Handlungsanweisungen für das Führen eines Inquisitionsprozesses, wobei auch da die Häretiker grundsätzlich der Täuschung verdächtigt werden. Um gleich lange Spiesse zu haben, gesteht der Verfasser dem Inquisitor dieselbe Waffe zu: «It is because the accused party is already dissimulating to the inquisitor, Eymerich indicates, that the inquisitor may dissimulate in turn to him» (175).

Ein Ketzerjäger, der sich an keine Verfahrensregeln gehalten zu haben scheint, war der berüchtigte Konrad von Marburg (1180/90–1233), ein Weltpriester, der vom Papst direkt im Reich eingesetzt wurde. Es ist einfach, bei Konrad pathologische Züge entdecken zu wollen, doch sucht Karen Sullivan einen anderen Weg. Der ebenfalls im Amt ermordete Konrad war nämlich auch der Beichtvater und geistliche Mentor der hl. Elisabeth von Thüringen, die er einem überaus harschen Regime unterzog. Zwischen beiden Tätigkeitsfeldern, der Ketzerverfolgung und der Seelsorge, sieht Sullivan Gemeinsamkeiten, indem sie systematisch mit einer «penitential perspective» argumentiert. Der zufolge kann sowohl die Behandlung Elisabeths wie auch diejenige der angeblichen Ketzer im Sinn einer besonders harten Bussübung verstanden werden, die der Läuterung der davon Betroffenen dienen sollte: «Accounts of Conrad's dealings with accused heretics do not insist upon the spiritual benefits of his seemingly unjust actions [...], yet the numbers of such people he is said to have *not* burned [...] suggest that he sought not just to cleanse Germany of sin but to correct the sinner as well, by breaking his will and bringing him to acknowledge his error» (89).

Obwohl, um auf den Titel des besprochenen Bandes zurückzukommen, das «Innenleben» der porträtierten Persönlichkeiten nur sehr bedingt enthüllt werden konnte, ist das Werk von Karen Sullivan doch in hohem Mass lesenswert. Mit ihrem Gespür für mittelalterliche Texte gelingt es der Verfasserin, die literarische Gestalt der behandelten Inquisitoren auf eine selten deutliche Weise herauszuarbeiten, wobei sie – insbesondere im Fall Konrad von Marburgs – zu durchaus verstörenden Erkenntnissen gelangt.

Solothurn Georg Modestin

Peter Biller/Caterina Bruschi/Shelagh Sneddon (Hg.), *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc. Edition and Translation of Toulouse Inquisition Depositions 1273–1282* (=Studies in the History of Christian Traditions 147), Leiden/Boston, Brill, 2011, S. XV+1088 S.

Der Name Doat lässt jedem häresiologisch interessierten Mediävisten das Herz höher schlagen. Er gehört Jean de Doat (um 1600–1683), Präsident der Chambre des Comptes des Parlaments von Pau, der im Auftrag des königlichen Ministers Colbert in den Jahren 1663–1670 in zahlreichen südfranzösischen Archiven Abschriften lokaler Quellen anfertigen liess, die in 258 Bänden Colberts Privatbibliothek zierten, bis sie 1732 in die königliche Bibliothek, die nachmalige französische National-

bibliothek, überführt wurden, wo sie bis heute aufbewahrt werden. Die sogenannte Kollektion Doat ist Teil der «Collections de documents et mémoires sur l'histoire de diverses provinces de France», die im 17. und 18. Jahrhundert kompiliert wurden und insgesamt nicht weniger als 2585 Bände umfassen. Die Bedeutung dieser Sammlungen liegt darin, dass darin in Form von Abschriften zahlreiche Quellen überliefert sind, deren Originale seither verschwunden sind. Dies ist auch der Fall des im vorliegenden Band edierten Textkorpus aus dem Archiv der Dominikaner von Toulouse, dessen Textbestand sich nur dank der Abschrift in Doat, Bd. 25–26, erhalten hat. Es handelt sich dabei um Vernehmungsprotokolle der Toulouser Inquisition aus den Jahren 1273–1282, die einst in einem gesonderten Codex überliefert waren, der – wie die Herausgeber mit detektivischem Spürsinn nachweisen – als «Register Nummer sechs» in Toulouse aufbewahrt wurde, dessen Spuren sich aber nach dem Jahr 1669, in dem er von Doats Leuten kopiert wurde, verlieren. Der Inhalt dieser Quelle, die vermutlich einen Auszug aus vorgängigen, kompletteren Vernehmungsmitschriften mutmasslicher Katharer und (in geringerem Masse) Waldenser enthält, steht stellvertretend für weiteres häresiologisch relevantes Material, das in der Kollektion Doat überdauert hat und das den Namen Doat in den interessierten Kreisen bis heute klingen lässt.

Die lesenswerte Einführung zu dieser Edition, in der das lateinische Original mit einer parallel gesetzten englischen Übersetzung versehen ist, enthält nebst ausführlichen überlieferungsgeschichtlichen Erörterungen auch eine historische Situierung der Umstände, die dazu führten, dass in den 1270er-Jahren – rund vier Jahrzehnte nach Beendigung des Albigenserkreuzzugs – die Ketzerverfolgung im Languedoc neu aufflackerte: Zum einen wird ein Zusammenhang mit dem Aufstand des Grafen Roger-Bernard III. von Foix gegen die neu etablierte französische Herrschaft hergestellt, der von König Philipp III. unter Einsatz grosser Machtmittel niedergeschlagen wurde; zum anderen wird auch das wieder erwachte Interesse des Papsttums an der Ketzerverfolgung angeführt, das durch Gregor X. verkörpert wurde, der kurz zuvor nach einer längeren Sedisvakanz gewählt worden war. Weitere Überlegungen beziehen sich auf die Inquisitoren, die im ursprünglichen sechsten Register federführend waren, nämlich die Dominikaner Ranulph von Plassac und Pons von Parnac, und auf den Redaktionsprozess der Akten. In letzterem Zusammenhang kommen auch die Schreiber zur Sprache, denen wir unsere Kenntnis der Quelle letztlich verdanken. In Bezug auf die Notare stellt sich heraus, dass diese zum Zeitpunkt der Niederschrift der in der Kollektion Doat erhaltenen Akten über z. T. schon jahrzehntelange Erfahrungen im Inquisitionswesen verfügten – eine Beobachtung, die sich auch in anderen Verfolgungszusammenhängen machen lässt und die nahelegt, dass die Notare vielfach sehr viel mehr als «nur» bezahlte Hilfskräfte waren, nämlich erfahrene Wissensträger, die für die reibungslose Abwicklung der Verfahren besorgt waren.

Dem überaus stattlichen, über tausend Seiten starken Band ist eine grosse Leserschaft zu wünschen, zumal seine (hochschul-)pädagogische Verwendung durch die Übersetzung der Quellen in eine moderne Sprache und durch einen nützlichen historischen Apparat gründlich erleichtert wird.

Solothurn Georg Modestin

Michael Grünbart/Lutz Rickelt/Martin Marko Vučetić, *Zwei Sonnen am Goldenen Horn? Kaiserliche und patriarchale Macht im byzantinischen Mittelalter. Akten der internationalen Tagung vom 3. bis 5. November 2010. Teilband 2* (=Byzantinistische Studien und Texte 4), Berlin, LIT, 2013, 200 S.

Ce petit volume est le deuxième fascicule des actes d'un colloque qui s'est tenu, sous le même titre à Munster en novembre 2010. Il se termine d'ailleurs, p. 155–161, par un «Épilogue», rédigé par M. Grünbart qui résume les principaux acquis du colloque. Ce volume réunit sept contributions, dont deux qui n'avaient pas été présentées lors du colloque. Comme le titre le laisse entendre, elles tournent autour du thème des relations de pouvoir entre l'empereur et le patriarche, sans exclure la question des relations entre les différents patriarcats.

Jean-Claude Cheynet, sous le titre «Patriarches et empereurs de l'opposition à la révolte ouverte» (1–18), examine ces relations aux XIe et XIIe siècles, en fait de 1025, mort de Basile II à 1204. Il oppose les périodes d'instabilité politique, de la mort de Basile II à Alexis Ier Comnène, ainsi que la situation laissée par la mort de Manuel Ier Comnène, aux règnes d'Alexis Ier, Jean II, Manuel Ier. Cela correspond aussi à des choix différents faits par les empereurs, de fortes personnalités, en général bien introduites dans les milieux politiques (par exemple des personnalités comme Alexis Stoudite [1025–1043], Michel Cérulaire, Jean Xiphilin) qui s'opposent aux patriarches d'origine plus modestes, issus plutôt de l'aristocratie civile moyenne, en général nommés par les Comnènes. Andronic Ier, au contraire, nommera de nouveau un patriarche, Basile Kamarètos, venant d'une grande famille.

Sebastian Kolditz, «Ein umstrittener Kaiser und patriarchale Kirchen im späteren fünften Jahrhundert: Weltliche und geistliche Macht unter Basiliskos» (19–53), examine ces mêmes rapports entre empereur et patriarches à un moment de crise, à savoir pendant le court règne de l'usurpateur Basiliskos (475–476). Il s'intéresse d'abord au rôle de Timotheos Aliouros, le patriarche monophysite d'Alexandrie que Basiliskos rappelle d'exil et rétablit dans sa charge. Il montre ensuite le rôle du patriarche Acacius, avec l'appui du stylite Daniel, dans l'opposition à l'usurpateur; enfin il examine la position du pape Simplicius, clairement opposé à Basiliskos, mais qui n'a guère les moyens d'intervenir. Une conclusion, très nuancée, met en valeur les différentes forces qui ont fait évoluer la situation et contribué à la chute de Basiliskos.

Le court article de Claudia Ludwig, «Die Position des Patriarchen in der Politik: Möglichkeiten und Grenzen» (55–65), a un objet plus restreint que son titre ne l'indique. Prenant les quarante patriarches recensés entre 638 et 1025 dans la *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*, elle met l'accent sur le fait que cinq d'entre appartenaient à la famille impériale ne serait-ce que par alliance et que six étaient d'anciens laïcs, mais qui tous, avaient occupé la fonction d'asécrètis, comme si, dans des situations conflictuelles d'un point de vue religieux – voir Taraise qui devait préparer le rétablissement des images et, dans le camp opposé, Théodotos I Mélissénos et Jean le Grammairien – les empereurs voulaient, dans ces conditions, prendre des personnes qui avaient une solide expérience administrative.

Le titre de l'article de Georgios Makris, «Zur Dämonisierung des Kaisers Leon V. durch Ignatios Diakonos in der Vita des Patriarchen Nikephoros» (67–74), ne correspond qu'en partie à son contenu. Le passage de ce texte auquel s'intéresse l'auteur, une discussion imaginaire entre quatre yeux, entre le patriarche Nicéphore et l'empereur, n'occupe que les trois dernières pages de l'article. L'auteur essaie de montrer que ce dialogue fictif, dont, évi-

demment le patriarche sort vainqueur, correspond davantage à un dialogue avec le patriarche iconoclaste Jean le Grammairien. G. Makris suggère que, dans ce texte, Ignace le diacre essaie de prendre ses distances par rapport à Jean le Grammairien, dont il a peut-être été l'élève.

Pagona Papadopoulou et Cécile Morrisson, «Symbols of Power, Symbols of Piety: Dynastic and Religious Iconography on Post-iconoclastic Coinage» (75–98), partent de l'iconographie monétaire. L'article se divise nettement en deux parties, la première concerne la monnaie rare d'Alexandre, frère de Léon VI, où il est représenté couronné par un personnage qui est à identifier avec saint Jean Prodrome. Les auteurs montrent de manière convaincante que ce choix est une allusion au patriarche Nicolas Mystikos qui avait été déposé par Léon VI. Le reste de l'article, avec un accent important sur le monnayage paléologue, est consacré à la manière dont l'iconographie monétaire, met en scène la piété impériale et peut, souvent, être mis en liaison avec des situations ou des événements précis.

Un très long article de Juan Signes Codoñer, «Die melkitischen Patriarchen, Konstantinopel und der Bilderkult in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts» (99–136), est plutôt consacré aux relations entre les différents patriarcats qu'à celles entre patriarche et empereur. L'auteur discute les relations entre le patriarcat de Constantinople et les patriarches melkites dans les décennies qui ont suivi la fin de l'iconoclasme, en mettant l'accent sur Photius et en montrant que la sensibilité melkite sur la question des images n'était pas tout à fait la même que celle de l'orthodoxie byzantine. Il donne une large place dans sa discussion à la lettre des trois patriarches, dont il discute encore une fois, 123 sqq., l'authenticité, et qui aurait pu trouver des échos dans la doctrine des deux pouvoirs de Photius.

Le dernier article (Vlada Stanković, «The path toward Michael Keroularios: the Power, Self-presentation and Propaganda of the Patriarchs of Constantinople in the late 10th and early 11th Century» [137–154]) est vraiment au cœur de la problématique impliquée par le titre du recueil. Il essaie de vérifier s'il y a vraiment eu, depuis Photios jusqu'à Michel Cérulaire, une augmentation du pouvoir patriarcal qui aurait progressivement conduit à la position de Michel Cérulaire. Il avance sous forme de tableau pour chacun des patriarches depuis Polyeucte (956–970) jusqu'à Alexis Stoudite (1025–1043). Il présente dans ces tableaux un certain nombre de caractéristiques qui permettent de définir le patriarche dans ses relations avec l'empereur, dans son milieu social et par son action. Plutôt que de voir une évolution continue, l'auteur essaie de montrer que les relations entre empereur et patriarches étaient de plus en plus personnalisées et donc que le poids des personnes devenait très important. Mais, en fait, ce sont les périodes d'instabilité impériale qui ont le plus permis aux patriarches de jouer un rôle important.

Le livre se termine, comme déjà mentionné, avec un épilogue de M. Grünbart qui tire les enseignements principaux des différents articles publiés dans les deux volumes des actes de ce colloque et conclut en soulignant les différences entre le pouvoir du pape à Rome et celui du patriarche, différences liées respectivement à l'éloignement et à la proximité du pouvoir temporel.

Une abondante bibliographie et un utile index, qui porte sur les deux volumes, complète cette publication qui éclaire certains aspects des relations souvent conflictuelles entre patriarches et empereurs.

Fribourg Jean-Michel Spieser

Werner Besch, *Luther und die deutsche Sprache. 500 Jahre deutsche Sprachgeschichte im Lichte der neueren Forschung*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 2014, 181 S.

Als Wissenschaftler und Lehrer hat Werner Besch seit Jahrzehnten eine führende Rolle in der Erforschung der Frühgeschichte des Neuhochdeutschen gespielt. In diesem um allgemeine Verständlichkeit bemühten Buch fasst er eigene und fremde Ergebnisse zu seinem Forschungsschwerpunkt zusammen. Die Darstellung ist um das Wirken und die Wirkung Martin Luthers gegliedert, dessen Relevanz für die deutsche Sprache nicht zu bezweifeln, aber auch nicht gar so einfach zu fassen ist.

Besch beginnt mit den sprachlichen Voraussetzungen, in die Luther hineingestellt wurde, und deren Kenntnis er durch seine Habilitationsschrift von 1967 grundlegend erweitert hat. Besch bestimmte dort aufgrund eines Textes, der in Handschriften aus dem gesamten Sprachgebiet überliefert ist, Regionen mit vergleichbarem Schreibgebrauch. Dabei liessen sich auch Zusammenhänge zwischen den Regionen erkennen, etwa zwischen der ostoberdeutschen und der ostmitteldeutschen Schreibsprache. Dies weist auf eine sprachliche Annäherung der beiden Regionen hin, die dann auch für Luthers Schriftsprache bedeutungsvoll werden sollte, und die den Reformator wohl zu seiner Bemerkung bewogen hat, er schreibe nach der kursächsischen (ostmitteldeutschen) und der kaiserlichen (ostoberdeutschen) Kanzlei. Für die sprachliche Wirkung des Reformators war seine Herkunft aus der mittleren Sprachregion zweifellos wichtig.

Für Besch ist «Luthersprache» vor allem Sprache der Bibelübersetzung. Bedeutender als deren dialektgeographische Form waren für ihren Erfolg laut Besch drei Faktoren: Zum einen die «Sprachmächtigkeit» des Reformators, sein stilistisches Genie. Zum andern die Autorität der Heiligen Schrift, an deren Übersetzung er nicht nur seine Begabung gewandt hat, sondern auch seinen ausdauernden Fleiss. Zum dritten die für jene Zeit enorme Verbreitung des Druckwerks, die in seiner zentralen Stellung in den religiösen Umwälzungen der Epoche begründet ist. Luthers Bedeutung für die deutsche Sprachgeschichte wird damit vor allem auf die «höheren» Sprachebenen verlegt, auf die Wahl der Wörter in einer Zeit, in der der deutsche Wortschatz noch alles andere als einheitlich war, auf die Syntax und den Stil. Von geringerer «Nachhaltigkeit» war nach Beschs Meinung Luthers Einfluss auf Schreibung und Formenlehre (Morphologie). Dies scheint sich schon daraus zu ergeben, dass die zahlreichen Nachdrucke der Lutherbibel Schreibung und Formen in die jeweilige Landschaftssprache des Nachdrucks einpassten. Mit dem Wortschatz ging man weniger sorglos um, wie Besch in seinem Kapitel über die Bemühungen der Nachdrucker um die Erklärung der fremdregionalen Wörter mit Hilfe von Registern oder Bearbeitungen zeigt. Erhellend ist der Vergleich von acht Wörtern der Luther-Bibel mit ihren Wiedergaben in der Zürcher Bibel über vierhundertsechzig Jahre. Während jene Wörter in der Luther-Bibel über die ganze Zeit konstant bleiben, werden ihre Entsprechungen in der Zürcher Bibel seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts allesamt durch die Luther-Wörter ersetzt. Sprachgeschichtlich kann dies als Angleichung der Schweizer an die Luther-Sprache und damit an das Neuhochdeutsche interpretiert werden. Aber ganz so einfach ist es nicht. Auch die von den Zürchern abgewählten «eigenen» Wörter, z.B. *Gestade, peinigen, zieren*, bleiben teilweise im Neuhochdeutschen bestehen, neben den «Luther-Wörtern» *Ufer, quälen, schmücken*.

Die Wortkonstanz über die Jahrhunderte ist ein Beleg für die hohe Verehrung, die Luthers Bibel genoss – der Text wurde sozusagen kanonisiert. Andererseits wurde dies für die Lutherbibel auch zu einem Problem: Ein Teil ihres Wortschatzes «veraltete», aber da man ihn nicht zu

ersetzen wagte, musste er späteren Generationen erklärt werden. Ein Mittel dafür waren die «Bibelglossare», von denen Besch eine ganze Reihe aufführt, und die sich für sprachhistorische Untersuchungen des Wortschatzwandels anbieten. Die Zürcher Bibel dagegen, die zwar als offiziell, aber nie als kanonisch galt, konnte sprachlich und exegetisch kontinuierlich erneuert werden.

Zum Erfolg der Lutherbibel trug auch das Übersetzungsprinzip des Reformators bei, die «konsequent zielsprachliche Ausrichtung». Selbstverständlich geht es immer darum, eine genaue inhaltliche Entsprechung zum Urtext zu schaffen, aber das soll mit den Mitteln der Zielsprache erreicht werden. Luther hat dieses Prinzip im Sendbrief vom Dolmetschen ausgeführt. Der Geist der Zielsprache ist allerdings manipulierbar. Man würde Luther gerne glauben, dass das Wort *allein* in der Fügung «allein durch den Glauben» bloss stilistisch begründet sei, wenn es nicht «zufällig» auch einen fundamentalen Gegensatz zur traditionellen Gnadenlehre ausdrücken würde.

Luthers Bibel ist als Vorbild für «korrektes Deutsch» überaus wichtig geworden. Besch widmet deshalb den historischen Äusserungen zum *besten Teutsch* ein Kapitel, und ein weiteres den modernen Theorien zur «Entstehung» des Neuhochdeutschen. Bei der Suche nach dem besten Deutsch spielte das «Meissnische» und damit die Sprache Luthers eine wichtige Rolle, auch im Oberdeutschen. Verborgener ist ihre Wirkung bei den Katholiken, die sich zwar «kaum in die Normdiskussion der Zeit einschalten» (88), aber nicht um die Luthersprache herum kamen: Schon die katholischen «Bibelübersetzungen» von Emser, Dietenberger und Eck waren eigentlich bloss korrigierende Bearbeitungen von Luthers Text, und Emsers Fassung, die in Luthers Sprachlandschaft gedruckt wurde, kam diesem von allen Nachdrucken sprachlich am nächsten, allen Korrekturabsichten zum Trotz.

In ein Buch über Luther und die deutsche Sprache gehört natürlich ein Kapitel über die Theorien zur Entstehung des Neuhochdeutschen, von denen Besch die wichtigsten konzis vorstellt. Zwar glauben wir nicht mehr daran, dass der Reformator die deutsche Schriftsprache «erfunden» habe, und die älteren Theorien sind alle ersetzt worden. Aber auch hier kommen wir nicht um Luther herum, denn es kann kein Zweifel daran bestehen, dass seine Bibel für die Verbreitung des Neuhochdeutschen von grösster Bedeutung war.

Das Kapitel über die Sprachentwicklung vom 15. bis zum 18. Jahrhundert stellt einige Ergebnisse der von Besch initiierten «Grammatik des Frühneuhochdeutschen» vor, besonders im Bereich der Formenlehre (für die Luther nicht ausschlaggebend gewesen sein soll). Das Kapitel wendet sich «bewusst ab von Luther und von der Rezeption und Auswirkung seines Bibeldeutsch» – leider, denn die gewählte Darstellung mit Kopien einiger Tabellen von nackten Flexionsendungen und etwas verbindendem Text ist wenig leserfreundlich. In den Zusammenhang der späteren Sprachentwicklung gehört auch das Kapitel mit dem Titel «‹Sprachschöpfer› oder Nachzügler?» Hier wird gezeigt, dass Luthers Region und seine eigene Sprache zwar in gewisser Hinsicht die Sprachentwicklung des Deutschen bestimmt haben, in anderer Hinsicht aber in der Entwicklung zurückblieben. Wieder zeigt sich, dass schliesslich «lutherische» und «nichtlutherische» Doubletten nebeneinander bestehen bleiben können, wie etwa *Worte, Wörter*.

Die beiden letzten Kapitel geben einen Überblick zur Entwicklung des Deutschen zur Standardsprache und Hinweise auf spätere Normierungsereignisse, wie etwa auf die Orthographiereformen Ende des 19. Jahrhunderts, die Festlegung einer Bühnenaussprache und das neue Konzept der «nationalen Varietäten» der deutschen Standardsprache. Interessant ist die Karte der «Zeitstufen der Übernahme der Nhd.

Schriftsprache» (146), aber sie ist auch problematisch. So hat der Bairisch-österreichische Raum das Neuhochdeutsche nicht «ca. 1750» übernommen (das widerspräche den Ausführungen zur ostoberdeutsch-ostmitteldeutschen Schreibsprach-Allianz), vielmehr hat Maria Theresia damals verfügt, die verbleibenden oberdeutschen Schibbolethe in der Schriftsprache nicht mehr weiter zu pflegen.

Das Buch von Werner Besch kann als informative Einführung in die Geschichte des Neuhochdeutschen anhand von Luthers Bibel gelesen werden. Inhaltlich habe ich eine Konkretisierung der oft betonten lebenslangen Bemühungen des Reformators um seinen Bibeltext vermisst, was anhand der autorisierten Auflagen der Bibel zu seinen Lebzeiten möglich gewesen wäre. Selbst die Buchstaben waren Luther nicht gleichgültig, hat er doch bald instinktsicher von einer randständigen ostmitteldeutschen Schreibweise auf die «Orthographie» der führenden oberrheinischen Drucker gewechselt.

Ein zweiter Aspekt liegt Besch am Herzen, nämlich die «Sprachmächtigkeit» des Reformators. Leider ist eine blosse Nebeneinanderstellung von Texten (46, 47) wenig geeignet, den Laien von jener Qualität zu überzeugen. Besch wäre der ausgewiesene Kommentator gewesen.

Freiburg/Schweiz Walter Haas

Zur Religions- und Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts: Krieg, religiöse Transformation, Wahrnehmungen

Marie-Emmanuelle Chessel, *Consommateurs engagés à la Belle Epoque. La Ligue sociale d'acheteurs*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2012, 344 p. – **Guillaume Cuchet (dir.),** *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*, Paris, EHESS, 2012, 331 p. – **Guillaume Cuchet,** *Les voix d'outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au XIX° siècle*, Paris, Seuil, 2012, 458 p. – **Denis Pelletier/Jean-Louis Schlegel (dir.),** *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012, 614 p.

Il en est, dans la parution des livres d'histoire, un peu comme le vin et ses millésimes. Il y a parfois des années qui présentent des crus d'exception, au milieu d'une période plutôt morose, pour ne pas dire difficile. L'année 2012 est peut-être de celles-ci pour l'histoire du catholicisme contemporain. Car il est devenu aujourd'hui un lieu commun d'évoquer l'histoire «religieuse» comme un champ presque suranné, désuet,... surtout au regard de ce qu'elle a été, à l'heure de son apogée, durant les trois dernières décennies du XX° siècle. L'école «française», si école il y a, a largement contribué à ce succès disciplinaire et universitaire avec toute une génération d'historiens marchant dans le sillage de maîtres comme André Latreille, René Rémond et Alphonse Dupront. Mais les vignobles les plus fertiles ne sont pas à l'abri des périodes de sècheresse et de mutation climatique. Forte de ses richesses acquises durant cet âge d'or, l'histoire religieuse contemporaine, et en particulier celle sur le catholicisme, semble connaître un temps de désert alors que d'autres champs ont le vent en poupe, qu'il s'agisse du culturel, de l'économique, du politique, sachant emprunter les voies d'une histoire plus globale et sortir du carcan des historiographies nationales qui peinent aujourd'hui à trouver un nouveau souffle. Or, étymologiquement, rien n'est plus «universel» que l'adjectif «catholique». Alors pourquoi l'histoire du catholicisme con-

temporain peine-t-elle à se renouveler et à se constituer en un objet d'étude autonome?

Il y aurait là matière à disserter longuement. Ce n'est pas ici le lieu pour le faire. Rappelons simplement le contexte. Le catholicisme, sinon français, du moins européen, a connu au cours du XX° siècle une mutation profonde de la place qu'il occupe dans ces dites sociétés. L'influence exercée par la culture catholique au XIX° siècle s'est alors fortement rétractée dans de nombreux domaines. Beaucoup de points d'ancrage ont alors cédé dans les champs du politique comme du social jusque dans les espaces les plus reculés de l'intime, au point que certains observateurs ont évoqué le processus en termes de «déchristianisation» puis de «crise» ou d'«exculturation». Ce changement de paradigme a été le moteur d'une génération d'historiens du religieux, principalement du catholicisme. Les acquis ont été considérables, qu'il s'agisse des méthodes, des jeux d'échelles (paroisses, diocèses, clergés, congrégations), des écoles de pensée (catholicisme social), des enjeux théologiques (modernisme) et des dévotions spirituelles (femmes et genre). Les synthèses ont été si nombreuses, tant dans le cadre français que pluriconfessionnel, qu'il y a là «*le testament d'une génération*» écrivait Claude Langlois. Etait-ce là un acte de décès en forme de couronne mortuaire?

Car l'héritage est lourd à porter, surtout à l'heure où le catholicisme fait l'expérience d'une minorité religieuse parmi d'autres au sein de la société française, affichant des pratiques plus «identitaires», du retour liturgique à la manifestation de masse. Dans le monde universitaire, la concurrence est rude avec les autres champs de la discipline historique dont le centre de gravité s'est désormais déplacé hors de France. Cela a permis de renouveler des secteurs autrefois florissants. Ainsi, par exemple, l'histoire économique se porte aujourd'hui beaucoup mieux. Quant à l'histoire urbaine, elle a pris une dimension européenne incontestable. Il faut donc bien en convenir, cette ouverture vers d'autres horizons historiographiques n'a pas l'équivalent dans le champ du religieux contemporain. Repli, frilosité, sclérose,... sont peut-être des maux dont souffre particulièrement l'histoire du catholicisme contemporain. Faut-il alors en rester sur un tel constat morose, voire déprimant, comparable à la sortie d'un cimetière après un enterrement au «*soleil couchant*» pour reprendre une belle expression de Guillaume Cuchet? L'histoire religieuse n'aurait-elle plus rien de neuf à livrer? Ne serait-elle plus capable de susciter des «vocations» historiennes en dehors de l'héroïsme?

Assurément, non. Car ces temps «difficiles» sont peut-être salutaires pour renouveler les approches historiennes du catholicisme contemporain. En effet, un certain renouveau semble commencer à germer et l'école «française» n'y est pas étrangère, surtout parmi ses héritiers. Des approches transversales et transnationales sont aujourd'hui privilégiées, du moins dans les intentions sinon dans des recherches ponctuelles. Le cru exceptionnel de l'année éditoriale 2012 apparaît donc comme le fruit d'un renouveau déjà entamé auparavant. Le premier des quatre livres dont nous voudrions faire écho dans cette recension, est l'œuvre de Guillaume Cuchet avec un ouvrage collectif portant sur le dogme du purgatoire. Il avait déjà été l'auteur d'un livre remarqué en 2005 sur le «crépuscule» de cette croyance au XIX° siècle, s'inscrivant dans le sillage du grand livre de Jacques Le Goff. Ici sont réunies des contributions lors d'un colloque tenu en 2007 en Avignon sur la «fortune historique et historiographique d'un dogme». On a là un ouvrage qui dépasse les frontières académiques, permettant le dialogue entre historiens renommés (médiévistes, modernistes, contemporanéistes) mais aussi avec d'éminents représentants de la sociologie et de la théologie. Il fait le point des connaissances actuellement disponibles sur l'histoire de cette croyance qui a irrigué l'univers chré-

tien depuis son invention au Moyen Âge jusqu'à sa désaffection à l'heure conciliaire de Vatican II, usant de variations suivant les trois grands «moments de recharge», y compris actuellement au temps d'un catholicisme plus «identitaire». Car étudier le purgatoire, objet désuet en apparence, pose des questions essentielles sur le rôle et le devenir des croyances dans une société qui se «sécularise» ou plutôt, dirions-nous, qui change son rapport à la religion et à la mort. La conclusion de Guillaume Cuchet est ici éclairante, fournissant plusieurs hypothèses de la rupture avec ce dogme plus théologique que de foi. Elle invite à interroger les mécanismes qui construisent et déconstruisent une croyance. Ne plus croire au purgatoire, c'est pour le croyant s'approprier une autre image de Dieu et du salut, c'est pour l'historien tenter de comprendre le changement en religion, ici dans le cadre de la doctrine catholique, bref de concevoir une nouvelle histoire des croyances.

C'est justement sous cet angle que Guillaume Cuchet publie, trois mois plus tard, toujours en 2012, un second livre sur «les tables tournantes et le spiritisme», sujet ésotérique par excellence, si loin du purgatoire en apparence. Or, il s'agit de la même recharge croyante qui anime la décennie 1850, moment intense de réveil religieux puis de reconquête catholique. L'étude est ici particulièrement neuve puisque son historiographie demeure encore balbutiante. Elle s'attache à comprendre la mode suscitée par le phénomène «spirite» entre 1848 et 1875, provenant des États-Unis, déferlant sur l'Europe et notamment en France entre 1853 et 1854 avant de prendre le chemin de l'Amérique latine, surtout du Brésil. Le moment français se caractérise autour d'un théoricien (Allan Kardec), d'une doctrine, d'un mouvement et de relais au sein de la société impériale. Une telle forme de «réenchantement» du monde a d'ailleurs passionné un temps Victor Hugo, durant son exil à Jersey, dès lors qu'il cherche à entrer en contact avec sa fille défunte Léopoldine. La décrue de ce «mouvement» religieux commence au milieu des années 1860 avec la réaction «antispirite» de l'Église catholique, en particulier avec un décret romain de 1864, qui se traduit ensuite par un «procès des spirites» en 1875. Passée la nouveauté, la vague spirite a été largement endiguée par les critiques de la gauche laïque et le rempart d'un catholicisme de culture pour ensuite se déverser en Amérique du Sud. Cette «danse des tables» renvoie alors à une histoire des transferts transatlantiques d'une croyance. Ici est faite la démonstration que l'on peut recourir aux méthodes de l'histoire transnationale et qu'il est possible de transgresser les frontières historiographiques tant nationales que disciplinaires pour appréhender à nouveaux frais le fait religieux. Guillaume Cuchet use donc de l'entrée culturelle et anthropologique pour revisiter une histoire des croyances, déjà ancienne, dans laquelle le catholicisme demeure encore une *terra incognita*.

Le troisième livre de l'année 2012 sur lequel nous souhaitons nous arrêter, est celui de Marie-Emmanuelle Chessel portant sur la Ligue Sociale d'Acheteurs. L'entrée se fait ici par l'histoire économique et sociale, à savoir l'acte d'acheter et de consommer. La chronologie se situe entre l'extrême fin du XIX° siècle et les lendemains de la Grande Guerre. Il s'agit d'une recherche qui envisage la naissance d'un «commerce équitable» ou plutôt d'une consommation «engagée» autour d'une organisation de femmes et d'hommes catholiques, soucieux de réforme, ouverts aux autres confessions et aux autres expériences nationales. Avant que naisse la société de consommation, il est un temps où émergent des réflexions et des pratiques sur les «bonnes manières» de consommer tout en respectant des principes de morale et de droit. L'idée provient du monde anglo-saxon avec la création des ligues de consommateurs (Londres – 1887, New York – 1891). Là encore, il s'agit de

l'histoire d'une circulation transatlantique d'un modèle d'action au sein d'un univers d'associations féminines. Ce transfert dépasse les frontières nationales et confessionnelles. Le relais est un couple, Henriette et Jean Brunhes, elle bourgeoise catholique que l'on pourrait qualifier de «féministe», écrivain et militante, lui célèbre professeur de géographie, bien connu dans les milieux catholiques fribourgeois, tous deux engagés dans le mouvement de «l'américanisme» des années 1890. Ils contribuent alors à fonder une ligue sociale d'acheteurs en 1902 invitant les consommateurs, surtout les dames de la bourgeoisie, à veiller aux conditions de travail du personnel dans les magasins fréquentés et à ne pas effectuer d'achats le dimanche. L'histoire de cette ligue, outil de mobilisation politique qu'affectionnent désormais les femmes catholiques, est des plus originales. Elle se situe à de multiples carrefours historiographiques où se décline plusieurs fois le fait religieux. Ainsi, elle emprunte à l'histoire de la charité comme à l'histoire des droits sociaux. Elle croise l'histoire du catholicisme républicain et réformateur avec celle de l'engagement et du militantisme. Elle ouvre aussi sur une histoire du genre au sein du catholicisme comme sur une histoire politique de la consommation. Le tout est associé à une histoire transnationale au sein de laquelle se déploient des circulations et des échanges entre pays et continents, entre confessions et cercles intellectuels mais aussi entre hommes et femmes. Bien qu'il n'apparaisse pas ainsi au premier abord, le livre de Marie-Emmanuelle Chessel est une contribution importante au renouvellement de l'histoire du catholicisme contemporain, empruntant les voies de l'économique et du social puis du politique.

C'est précisément cette dernière voie qu'emprunte le livre dirigé par Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel pour aborder une page cruciale de l'histoire du catholicisme au second XX° siècle. L'objectif est ici de retracer l'histoire de ces «chrétiens de gauche», avant tout catholiques, militants et intellectuels, qui se sont engagés politiquement au nom de leur foi chrétienne, en France entre la Libération et le milieu des années 1980. Ce sont des héritages de culture politique, des réseaux d'action catholique et syndicale, des organisations de militance ouvrière et féministe, des combats pacifistes et tiers-mondistes, des lieux de contestation cléricale et théologique qui s'expriment et s'implantent dans le paysage du catholicisme français, constituant le «moment gauchiste de l'Église de France». Ce livre est plus qu'une somme, c'est un livre majeur qui appréhende un temps particulier du catholicisme français, presque un demi-siècle, dont le cœur se trouve dans l'événement conciliaire. Son découpage chronologique en témoigne puisqu'il s'articule autour de l'année 1962 qui ouvre le concile Vatican II, en amont à partir de 1944, en aval jusqu'à la victoire électorale de François Mitterrand en 1981. Il entre donc dans cette catégorie de livres qui marquent une historiographie. Gerd-Rainer Horn a très bien recensé pour les lecteurs du *Mouvement Social* les grands enjeux que relate cet ouvrage, tant sur le terrain politique que théologique, et pointe sa fécondité en ouvrant les perspectives à l'échelle européenne. En effet, ces «chrétiens de gauche» sont-ils une exception française ou la traduction politique en France d'un phénomène qui aurait irradié l'ensemble de la catholicité européenne et américaine? Une histoire transnationale de ce «moment gauchiste» du catholicisme pourrait désormais s'inscrire dans le sillage de ce livre. Elle permettrait de saisir l'influence de ce «modèle français», véritable cas d'école porté par une théologie française rayonnante, au moins sur un large espace francophone de Genève et Fribourg à Louvain et Bruxelles jusqu'au Québec. Sorti de ces frontières linguistiques, que représente-il dans le catholicisme anglo-saxon et germanique mais aussi à Rome et dans les jeunes Églises d'Afrique, d'Asie et

d'Amérique Latine? Un modèle à suivre, un contre-modèle ou simplement une parenthèse?

C'est la dernière hypothèse que semble privilégier Jean-Louis Schlegel dans son épilogue fort et stimulant. Le reflux commence à s'opérer au milieu des années 1980. En désaccord avec les orientations du pontificat de Jean-Paul II et le «retour des certitudes», bon nombre de «cathos de gauche» désertent les églises, les responsabilités ecclésiales, les positions institutionnelles et investissent les engagements sociaux, en particulier humanitaires et caritatifs. Cette stratégie de la «chaise vide» permet alors le réinvestissement des partisans du courant plus traditionnel de l'intransigeance catholique, entrés pour certains en dissidence, prostrés pour d'autres dans le silence. La fin de la parenthèse «gauchiste» du catholicisme français cède le pas à une «recharge» en direction du catholicisme «intransigeant», parfois «intégral». Celui-ci prend la forme d'un catholicisme «d'identité», faisant l'expérience d'une minorité communautaire, renouant avec les piétés traditionnelles, le culte de liturgie, les dévotions pèlerines et les voies oubliées de la politisation, usant à nouveau du sermon et de la prière en politique. Le livre dirigé par Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel présente donc une vraie fécondité historiographique. Il constitue à ce jour l'ouvrage de référence sur cette histoire d'un catholicisme contemporain situé *À la gauche du Christ*. Mais il ouvre également sur une autre histoire, celle d'un catholicisme contemporain encore mal connu, *À la droite du Christ*, qui serait moins l'expression d'une «nouvelle évangélisation» que «l'ultime?» recharge d'un catholicisme tridentin, intransigeant avec la modernité.

Pour en finir avec cette recension générale, je reviendrais à ma question initiale en affirmant qu'une nouvelle écriture de l'histoire du catholicisme contemporain demeure possible à une double condition. La première conduit à une ouverture urgente en direction d'une histoire transnationale, bien différente d'un comparatisme effectué à partir des cadres nationaux, prenant alors la mesure des circulations et des connexions à l'œuvre au sein de l'univers catholique, usant de différents jeux d'échelles entre espaces européens et autres continents. La seconde serait le retour imposé à une meilleure collaboration avec les autres champs de la discipline historique en poursuivant les veines fécondes de l'histoire sociale et culturelle du religieux et du spirituel mais également avec les autres domaines des sciences sociales et humaines. En effet, le catholicisme contemporain constitue depuis longtemps un objet d'études à part entière au sein de l'anthropologie historique avec l'histoire des croyances. Les sociologues et les politistes se le sont aussi appropriés, en particulier autour de la sociologie historique du politique. Quant au dialogue avec la théologie, il demeure plus difficile aujourd'hui. Les chemins du renouveau ne sont donc pas inconnus. Ils demeurent largement cartographiés. Certains s'y aventurent déjà parmi lesquels les auteurs des ouvrages ici recensés. Lorsque j'écris ces lignes, j'apprends le décès de Jean-Marie Mayeur (1933–2013) qui fut un des meilleurs représentants de l'école «française» d'histoire religieuse. Dans la dernière conversation que nous avions eue, il me faisait part de son optimisme quant au devenir de l'histoire du catholicisme contemporain, à la vue du cru éditorial de l'année 2012, par une pointe d'humour évangélique et prémonitoire: «*À vin nouveau, outre neuves*» (Marc 2,22).

Lyon Bruno Dumons

Jean-Marc Ticchi, *Le Voyage de Pie VII à Paris pour le sacre de Napoléon (1804–1805). Religion, politique et diplomatie*, préface de Jacques-Olivier Boudon, Paris, Honoré Champion, 2013, 599 p.

Ceux qui s'arrêteraient au seul titre de l'ouvrage de J.-M. Ticchi ou à sa taille conséquente pourraient s'interroger sur l'intérêt de lire cette publication, à moins de goûter, comme les amateurs de chocolat, une érudition pure de tout autre ajout. En réalité, ce volume qui puise à des sources françaises et italiennes peu connues (la quatrième partie fournit une présentation exhaustive de la recherche) donne à réfléchir sur les dynamiques du catholicisme romain du XIXe siècle, mais aussi sur ce qu'est, *in vivo*, le magistère pétrinien à l'ère contemporaine.

Comme l'écrit Jacques-Olivier Boudon dans la préface, le voyage de Pie VII en France est réduit très souvent à son prétexte, à savoir le sacre de Napoléon en la cathédrale de Notre-Dame de Paris le 2 décembre 1804. L'événement en lui-même est peu traité par l'auteur, qui tient surtout à faire mieux connaître les 196 jours qu'a duré ce périple – du 2 novembre 1804 au 16 mai 1805 (le chapitre 5 consacré à Rome en l'absence de son souverain constitue un excursus bienvenu). Bien que son prédécesseur ait effectué un séjour de trois mois à Vienne en 1782, il est en fait rarissime qu'un pontife sorte de ses Etats, à tel point que pour l'organiser, il a fallu chercher dans les archives du Moyen-Age! D'abord, il y a le voyage proprement dit – une carte n'aurait peut-être pas été inutile: Florence, Pistoie, Parme, Turin, la traversée des Alpes par le Mont-Cenis, Chambéry, Lyon, Nevers, et pour finir, une rencontre inopinée (sic) dans la forêt de Fontainebleau avec un Napoléon en habit de chasse (99) ... Un tel convoi ne passe pas inaperçu: les foules évaluées tout de même à quatre millions de personnes (327) se pressent pour voir le pontife, recevoir sa bénédiction, assister aux offices liturgiques qu'il célèbre... J.-M. Ticchi s'attarde à décrire les conditions matérielles avec des détails savoureux d'économie domestique (96) et la suite qui accompagne Pie VII. Arrivé à Paris, le souverain pontife consacre son séjour du 25 novembre au 4 avril, avec un détour à Versailles, à des visites pastorales – chacune des douze paroisses parisiennes reçoit cet honneur, à des audiences, à des négociations car la politique n'est jamais loin. En effet, la prolongation du séjour parisien de Pie VII permet au pape de défendre ses droits de souverain temporel menacés par la France révolutionnaire et au chef de l'Eglise catholique de mettre les yeux sur la réorganisation de l'Eglise de France (circonvenir les évêques constitutionnels intégrés dans l'épiscopat concordataire qui n'ont pas rétracté leur serment, endiguer le schisme de la Petite Eglise, fortifier les congrégations naissantes...). C'est sur ce point que l'apport du livre est le plus précieux: en célébrant la messe pontificale c'est-à-dire en vertu du cérémonial – romain – des évêques, par exemple le Triduum pascal à Châlons-sur-Saône, de nouvelles formes de dévotion – les chemins de croix (361) sur lesquels J.-M. Ticchi est un expert, en distribuant les bénédictions, les indulgences et les chapelets, mais aussi par son abord simple, sa charité et sa piété, le pape se montre en «vainqueur du jansénisme» (365) – le passage à Pistoie, célèbre pour son synode de 1786, et la résipiscence de l'évêque qui l'avait organisé, Scipion de' Ricci (314), servant de repères à ce déplacement. Le pèlerinage de Pie VII est en quelque sorte la mise en acte de la bulle *Auctorem fidei* (1794), mieux connue grâce à Philippe Boutry, et le déploiement d'un catholicisme dit intransigeant qui marquera tout le XIX et une bonne partie du XXe siècles. Dire que c'en est désormais fini du fébronianisme, du richérisme, du gallicanisme, est évidemment excessif mais la mécanique ultramontaine, et au bout du compte infaillibiliste, est enclenchée. L'important est de préciser que

cet intransigeantisme romain incarné par le pape rencontre l'adhésion populaire, parce qu'il s'agit d'une idéologie populaire, voire populiste, volontiers pointée contre les élites éclairées. La mobilité du successeur de Pierre, désormais reconnu comme seul vicaire du Christ au détriment des souverains temporels et des évêques, son inscription dans un espace géographique qui était encore il y a peu celui de campagnes de déchristianisation ou d'une Eglise nationale, la manifestation ostentatoire de sa faiblesse – on pense au mot de Staline: «le pape combien de divisions?», témoignent de ce renversement. Il y a quelque chose de révolutionnaire dans ce transfert d'allégeance, du souverain anciennement très chrétien au pape-roi mais aussi au peuple, dans cette exculturation politique du clergé qui s'annonce alors même que le Concordat fraîchement signé et plus encore les articles organiques sont censés arrimer le catholicisme à l'Etat. Il y aurait à ce titre intérêt à replacer ce voyage heureux entre deux qui le furent moins: le calvaire de Pie VI mort à Valence en 1799 et la présence forcée de Pie VII, à Grenoble, à Nice puis enfin à Fontainebleau entre juin 1812 et janvier 1814 – dont on sait l'importance dans la vocation d'un Lamennais. Enfin, tout autant spectaculaire, loin du cliché du «prisonnier du Vatican» à venir, est cette itinérance médiatique comme on dirait aujourd'hui, cette autorité qui va, qui se donne à voir et qui n'est pas sans annoncer la figure des papes pèlerins, de Paul VI à François, en passant par Jean-Paul II.

Besançon Vincent Petit

Catherine Maurer, *La ville charitable. Les œuvres sociales catholiques en France et en Allemagne au XIX° siècle* (=Histoire religieuse de la France), Paris, Cerf, 2012, 411 p.

Connue pour ses travaux sur le «modèle allemand de la charité», Catherine Maurer est l'une des meilleurs spécialistes de l'histoire de la protection sociale au XIX° siècle. Son dernier livre s'attache ici à croiser l'histoire religieuse et l'histoire urbaine, autrefois peu complices, sur le terrain des œuvres confessionnelles qui ont essaimé dans la plupart des grandes villes européennes, répondant ainsi aux besoins des populations urbaines de plus en plus nombreuses après 1850. Catherine Maurer tente alors un pari qui est celui de prendre la mesure de la «charité catholique» des deux côtés du Rhin. Pour cela, elle a recours à une méthode d'analyse globale qui s'appuie sur des manuels et des annuaires charitables, publiés pour l'essentiel après 1890. Ils concernent une vingtaine de villes allemandes et françaises.

Une première approche a consisté à examiner attentivement la généalogie de ces enquêtes et de ces enquêteurs qui relèvent d'une pratique largement en usage au XIX° siècle pour comprendre le fonctionnement des sociétés, préfigurant une méthode de la sociologie moderne. Ici, l'Office Central des Institutions Charitables, fondé à Paris par Léon Lefébure en 1889, joue un rôle important de coordination et de diffusion du modèle français en Allemagne. Une chronologie de la création des œuvres est ainsi proposée: la France présente des moments intenses de fondations au cours des décennies 1830, 1850, 1870 et 1880 tandis que l'Allemagne se dote d'un tissu d'œuvres seulement après 1850 dont le pic se situe entre 1886 et 1892.

Un deuxième volet s'attarde sur les caractéristiques de la naissance d'une œuvre. Ici, le rôle des fondateurs est essentiel qu'il s'agisse de religieux ou de laïcs. Les femmes ne sont pas les moins nombreuses. En

France, la part des congrégations domine, ce que Claude Langlois a pu appeler le «catholicisme au féminin». Le rôle des réseaux est également important, à l'image de celui de la Société de Saint-Vincent de Paul qui s'est étendu dans les deux pays. Le facteur de l'émulation confessionnelle conduit également à un dynamisme de fondations, particulièrement dans les villes allemandes et dans celle de Strasbourg.

Une troisième interrogation permet de répondre à la question: que font les œuvres? Trois principaux champs d'intervention se dégagent: l'aide à l'enfance, l'aide à la jeunesse et le soin aux malades. En effet, les crèches et les salles d'asile sont nombreuses à être créés dans les villes allemandes et françaises ainsi que les orphelinats. Une attention particulière est portée aux jeunes filles afin de les protéger des tentations «corruptrices» de la ville, surtout lorsqu'il s'agit de migrantes. La dimension sanitaire est particulièrement innovante en faveur des personnes exclues par leur maladie incurable (cancer) ou leur handicap (aveugles). Une spécificité serait même celle du soin à domicile avec le travail de garde-malade, présente dans chacun des annuaires charitables étudiés ici.

Le quatrième point souligne la collaboration étroite que ces œuvres entretiennent avec les politiques municipales d'assistance. Si une concurrence existe entre les deux systèmes, des collaborations nombreuses demeurent dans l'ensemble des villes considérées. Cette coopération est souvent source de modernisation dans les institutions comme dans les pratiques. À l'image du «socialisme municipal» qui caractérise une certaine gestion socialiste de municipalités urbaines à la fin du XIX° siècle, en Allemagne comme en France, la force d'intervention sociale des œuvres charitables catholiques dans le tissu urbain pourrait même être assimilé en comparaison à une sorte de «catholicisme municipal».

En conclusion, Catherine Maurer interroge à juste titre la pertinence d'un modèle «allemand» ou «français», autrement dit «national». Les circulations entre modèles de chaque côté du Rhin sembleraient plus appropriées. Il faudrait par ailleurs s'attarder sur ce qui pourrait constituer un véritable «savoir charitable» qui circulerait en Europe via les revues et les congrès internationaux au sein desquels les réformateurs catholiques auraient été parmi les acteurs déterminants de ce volet majeur de la protection sociale européenne. Le livre de Catherine Maurer est à ce titre essentiel, participant à cette entreprise de rénovation historiographique qui consiste à ouvrir l'histoire religieuse à d'autres dimensions comme celle du social et de l'urbain.

Lyon Bruno Dumons

Haim Goren, *«Echt katholisch und gut deutsch». Die deutschen Katholiken und Palästina 1838–1910.* Aus dem Hebräischen von Markus Lemke, Wallstein Verlag, Göttingen, 2009, 476 S.

Jedes Buch hat seine Geschichte. Haim Goren, heute einer der führenden Geographiehistoriker und Wissenschaftsmanager Israels, begann erst spät, als Wissenschaftler zu arbeiten. Er lebte viele Jahre im Kibbutz und fand dann aber dank der Anregung seiner Lehrer Yehoshua Ben-Arieh, Ruth Kark (beide Jerusalem) und Alex Carmel (Haifa) zu den Themen, die seine Forschungen prägen sollten: Zur Analyse des europäischen Beitrags zur Wiederentdeckung und zum Aufbau des Heiligen Landes im 19. Jahrhundert. Goren hat sich auf diesem Gebiet auf zwei Themen spezialisiert: Die deutsche (und internationale) geographische Palästinaforschung sowie das deutsche katholische Wirken im Lande. Zum Ende seiner Berufslaufbahn, die er wesentlich am Tel Hai College im äußersten Norden Israels (zuletzt als Vizepräsident) verbrachte, legt er zwei Monographien in deutscher Sprache vor, die beide im Wallstein Verlag in Göttingen erschienen sind: 2003 erschien

«Zieht hin und erforscht das Land». Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jahrhundert. 2009 folgte *«Echt katholisch und gut deutsch». Die deutschen Katholiken und Palästina 1838–1910.* Der letztgenannte Band hat seine Ursprünge, ungewöhnlich genug, aber biographisch erklärbar, in Gorens Magisterarbeit. Darin untersuchte er vor rund einem Vierteljahrhundert die Entstehung des deutschen-katholischen Hospizes Tabgha in Galiläa, die den israelischen Jugendlichen seiner Generation als Jugendherberge in romantischer Lage ein Begriff war. 2009 legt Goren also die dank eines reichen Forscherlebens quasi überarbeitete Qualifikationsarbeit in deutscher Sprache vor. Den einprägsamen Titel seiner 476seitigen Studie *«Echt katholisch und gut deutsch»* entnimmt Haim Goren dem Banner des *Palästina-Vereins der Katholiken Deutschlands.* Er will mit diesem Motto auf die Abhängigkeiten der im Heiligen Land aktiven deutschen Katholiken auf die «Ereignisse im Mutterland» hinwiesen, die «vielleicht stärker als jeder andere Faktor» das Profil dieser Gruppe ausmachten (16). Methodisch versteht sich Goren als historischer Geograph, der minutiös und stark empirisch eine Landkarte des deutschen-katholischen Engagements und seiner Folgen in Palästina entwirft. Dabei bezieht er sich auf einen Zeitraum von wenigen Jahrzehnten, die zwischen dem erstarkenden Interesse Roms am Heiligen Land und der Einweihung der letzten deutschen-katholischen Einrichtungen dort liegen. Die zahlreichen Detailinformationen zu Einzelpersonen und Organisationen im Text sowie der umfangreiche bibliographische Anhang belegen eine sehr gewissenhafte Recherchearbeit. Zudem legt Goren großen Wert darauf, Interessen, Position und Selbstwahrnehmung der Katholiken in Deutschland in ihrer Wirkung auf das Engagement im Heiligen Land darzustellen.

Die Studie ist in sechs Kapitel gegliedert. Die ersten beiden bieten einen Überblick der für das deutsche-katholische Wirken relevanten (kirchen)politischen und geistesgeschichtlichen Entwicklungen in Europa und Palästina. Dabei arbeitet Goren die Grundmotive heraus, die für das katholische Engagement im Heiligen Land bedeutsam waren: (1) Ohne eine romantische Idealisierung des religiösen Sehnsuchtsorts Jerusalem bzw. des Landes der Bibel hätten sich niemals derart weitreichende europäische Aktivitäten entfaltet – ganz gleich ob sie katholischer, orthodoxer oder evangelischer Natur waren. (2) Die erstarkenden Nationalismen in Europa schlugen sich auch im historischen Palästina in einem starken Konkurrenzverhältnis zwischen Frankreich und Deutschland nieder, beeinflussten aber auch alle anderen, stets national orientierten, dort aktiven katholischen Organisationen. Dieser Aspekt wird quasi zum Leitmotiv von Gorens Buch. (3) Der Nahe Osten gewann auch durch die kolonialistischen Bestrebungen Deutschlands gegen Ende des 19. Jahrhunderts und ein zunehmend globales Denken der deutschen Außenpolitik an Bedeutung. Hinzu trat die preußische Allianz mit dem Osmanischen Reich. (4) Der Kulturkampf und die geschwächte soziopolitische Stellung der Katholiken im deutschen Reich haben laut Goren dazu geführt, dass die katholischen Palästina-Aktivisten mit dem protestantischen Engagement im Nahen Osten gleichziehen wollten. (5) Nicht ohne Folgen für das deutsche-katholische Engagement blieb auch der inner-katholische Machkampf in Jerusalem zwischen den verschiedenen katholischen Orden und Institutionen im Zuge eines verstärkten römischen Interesses und der Wiedererrichtung des Lateinischen Patriarchats (1847). Insbesondere die Franziskaner, seit 1517 mit der eigenen Ordensprovinz «Custodia Terrae Sanctae» einflussreich, waren eifrig bemüht, ihr Wächteramt über die heiligen Stätten – auch gegen den Patriarchen – zu verteidigen.

Diesem anhand vielfältiger Faktoren beschriebenen Rahmen des Geschehens folgt

in vier Kapiteln die Darstellung der sich darin bewegenden Einzelpersonen und Institutionen. Goren bietet biografische Porträts wie organisationshistorische Analysen zu Vereinen und Institutionen, die das deutsch-katholische Wirken im Heiligen Land unterstützten oder intensiv prägten. Er zeigt, dass es drei Phasen des Engagements gab: Zwischen 1838–1875 die des Planens, Spendensammelns und der Philanthropie sowie von 1875–1895 der Umsetzung von Ideen und der Gründung von Institutionen, die dann von 1895–1910 weiter ausgebaut und verfestigt wurden.

Prägend waren der bayerische König Ludwig I., der schlesische Franziskanermönch und Missionar Ladislaus Schneider, der in Köln 1855 gegründete, karitative und höchst erfolgreich Spenden sammelnde *Deutsche Verein vom Heiligen Grabe* und der etwas kleineren *Palästina-Verein* von 1885, gegründet in Aachen von führenden Köpfen des Zentrums. Es ist auffällig, dass sich das deutsche Palästina-Engagement vorwiegend in Zentren des kämpferischen Katholizismus bildete (Rheinland, Schlesien, Bayern). Interessant ist zudem, dass auch die von Joseph Görres herausgegebenen *Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland* das deutsche sowie das österreichische Palästina-Engagement publizistisch unterstützten und für Spenden (gerade in Bayern) warben (113; 121–129). Da zwei Vereine für ein Themengebiet zu viel waren, kam es 1895 zur Vereinigung im neuen *Deutschen Verein vom Heiligen Lande* (229–271). Goren zeigt dabei, wie sich mentalitätsgeschichtlich am Beispiel des Palästinaengagements ein genereller Trend im deutschen, politischen Katholizismus herausbildete: Raus aus der Nische, rein in den breiten Fluss des Nationalismus und der Kaisertreue – verbunden mit einer Aversion gegen das demokratische Frankreich (229f). Diese Haltung bedeutete im Heiligen Land einen Kampf gegen das französische Protektorat über die Katholiken des Orients, das allerdings von Papst Leo XIII. 1898 bestätigt wurde (98), der vom französischen Kardinal und Nahost-Kenner Benoit-Marie Langénieux maßgeblich beeinflusst wurde. Sichtbarer Ausdruck der französischen Dominanz in Jerusalem war der 1893 fertiggestellte Prachtbau Notre Dame vor den Toren der Altstadt. Mit der Einweihung der vom Kaiser geförderten und von zahlreichen Spendern ermöglichten Dormitio-Abtei auf dem Zionsberg gelang es den deutschen Katholiken zwanzig Jahre später, nämlich 1910, endlich auch die Skyline Jerusalems mitzuprägen. Der Bau des deutschen Benediktiner-Klosters samt Marienkirche passte gut in die Zeit der Marienfrömmigkeit jener Zeit. Den theologisch bedeutsame Ort, an dem der Legende nach die Gottesmutter entschlafen sei und wo sich nur wenige Meter entfernt der Abendmahlssaal Christ befinde, hatte Kaiser Wilhelm II. während seiner Orientreise 1898 für 120.000 Reichsmark dem Sultan abgekauft und dem Deutschen Verein vom Heiligen Land übergeben. Die Eröffnung in Anwesenheit des Kronprinzen Eitel Friedrich von Preußen und von über siebenhundert deutschen Pilgern löste im katholischen Deutschland einen «Sturm der Begeisterung» aus «und wurde als Krönung der Leistungen Deutschlands beim modernen «Kreuzzug zu einer friedlichen Rückeroberung» der heiligen Stätten interpretiert, «einer Eroberung, die für die gesamte christliche Welt geschah», wie Goren die Stimmung jener Zeit interpretiert (347). Somit hatten auch die deutschen Katholiken endlich sowohl ihren Platz im internationalen katholischen Wettkampf in Jerusalem gefunden als auch eine gewisse Parität zu den deutschen Protestanten erreicht, die an nicht weniger prominenten Orten in der Altstadt seit 1898 die Erlöserkirche besaßen und ebenfalls 1910 auf dem Ölberg die Auguste-Viktoria-Stiftung einweihten.

So wichtig der Wettkampf um die Präsenz an den Heiligen Stätten war, so en-

dete hier das Engagement in Palästina keineswegs. Das umfangreichste Kapitel ist den deutschen-katholischen Einrichtungen im gesamten Land gewidmet – vom Erwerb oder Bau der Gebäude, über Funktion und programmatische Ausrichtung bis hin zu einzelnen prägenden Figuren (272–403). Dazu zählte zunächst der große Komplex am Jaffa-Tor in Jerusalem. Er umfasst die noch heute bedeutende, nach dem hoch engagierten Lazaristen-Pater Wilhelm Schmidt benannte und damals von Borromäerinnen geleitete Mädchenschule sowie ein Hospiz für Wissenschaftler und Pilger (später Paulus-Haus genannt). Ziel war es auch hier, der von französischen Dominikanern errichteten *Ècole pratique d'études bibliques* ein deutsches Forschungszentrum mit guter Bibliothek entgegenzusetzen, was aber wegen mangelnder Finanzen nicht recht glückte (292). Zudem errichteten die deutschen Katholiken im Jerusalemer Vorort Emmaus-Kubeibe ein «Landgut», das als landwirtschaftlicher Versorgungsbetrieb den Jerusalemer Anstalten dienen und zu einer katholischen deutschen Handwerkerkolonie heranwachsen sollte. Auch hier waren die Pläne größer als die Umsetzungsmöglichkeiten. Es gab weder genügend deutsche-katholische Handwerker im Heiligen Lande noch hatte man ausreichend Budget, um einen ganzen Landstrich urbar zu machen (296). Immerhin entstand in Emmaus ein bis heute existierendes Seniorenheim in katholischer Trägerschaft. Ein weiteres Prestigevorhaben der deutschen Katholiken war das eingangs erwähnte Pilgerhospiz Tabgha am See Genezareth, unweit des sakralgeographisch wichtigen Ortes der Speisung der Fünftausend. Dort sollten sich ebenfalls deutsche katholische Aktivisten ansiedeln, Schulen gründen und im missionarisch-sozialen Sinne ins Land hineinwirken. Doch wieder fehlten Menschen und Geld zum großen Durchbruch. Immerhin kam es zum Bau eines angesehenen, aber niemals rentablen Pilgerhospizes, das sich seit den 1890er Jahren regelmäßiger deutscher Gruppenbesuche erfreute (325ff)

Goren resümiert ernüchternd (404–417), dass das deutsche-katholische Engagement trotz programmatischer Vielfalt insofern gescheitert sei, da sich keine größere Gruppe im Heiligen Land dauerhaft angesiedelt habe. Von den großen deutschen Auswanderungswellen des 19. Jahrhunderts habe Palästina nicht mehr profitieren können. Den deutschen Katholiken fehlte trotz bemerkenswerter Spendenbereitschaft das Geld, um im Wettkampf mit den französischen Katholiken vor Ort mithalten zu können.

Seinem Vorhaben, gewissermaßen eine Landkarte historischer Prozesse und ihrer Folgen im Heiligen Land so detailliert wie möglich zu zeichnen, ist Goren gerecht geworden. Für jeden, der sich mit dem deutschen-katholischen Palästina-Engagement im 19. Jahrhundert beschäftigen möchte, bietet der Band einen reichen Fundus. Goren hat ein sorgfältig recherchiertes und reiches Kompendium vorgelegt, das für alle nachfolgenden Beschäftigungen mit dem Themengebiet einen hohen Standard setzt.

Berlin Roland Löffler/Eleonore Schulze

Martin Greschat, *Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick*, Stuttgart, Kohlhammer, 2014, 164 S.

Der Erste Weltkrieg wurde nicht nur mit moralischen, sondern auch mit religiösen Argumenten geführt. Weil die kriegführenden Staaten aus dem christlichen Kulturkreis stammten, waren dies in erster Linie christliche Argumente, die ins Feld geführt wurden. Der frühere Gießener Kirchengeschichtler Martin Greschat gibt in seinem knappen Bändchen *Der Erste Weltkrieg und die Christenheit* einen kursorischen Überblick über die christlichen Kriegsanstrengungen auf der Seite der Mittelmächte und ihrer Gegner. Der

Band ist räumlich gegliedert und umfasst in sechs Kapiteln die west- und osteuropäischen, die südwesteuropäischen, die asiatischen und afrikanischen Kriegsschauplätze sowie die Rolle der Kirchen in den neutralen Staaten. In allen Fällen wird die Instrumentalisierung der Religion für die Sache der Mittel- bzw. der Westmächte skizziert. Der Autor fasst dabei den Forschungsstand prägnant zusammen und akzentuiert den religiösen Kriegsnationalismus, der besonders drastisch in Deutschland, in Frankreich, Großbritannien und den Vereinigten Staaten zum Ausdruck kam. In den USA wurde der Krieg als religiös überhöhte Missionsaufgabe gedeutet, wobei dem «Christlichen Verein Junger Männer» YMCA eine starke Rolle zukam. Entgegen ihren theologischen und moralischen Universalismus solidarisierten sich die katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen mit den Kriegsanstrengungen ihrer Armeen. Eine kaum zu überschätzende Rolle spielten sie an der Heimatfront, um dem Tod der gefallenen Soldaten einen Ort der Erinnerung und einen religiösen Sinn zu geben.

Mit drastischen Beispielen untermauert Martin Greschat den Kriegseinsatz der christlichen Kirchen. In Italien sollte der Papst die italienischen Waffen segnen, was er sich allerdings weigerte zu tun. In Frankreich, Österreich und Deutschland fand sich die christologische Überhöhung des Soldatentodes bis hin zur Erlösung des Vaterlandes. Kreuzestod und Soldatentod wurden hier überblendet. In den Vereinigten Staaten verband sich das ältere religiöse Sendungsbewusstsein mit dem Kriegseintritt an der Seite der Westmächte seit 1917.

Martin Greschat zeichnet insgesamt ein etwas vorausberechenbares Bild vom christlichen Kriegseinsatz in Theologie, Politik und Frömmigkeit. Der Knappheit der Überblicksdarstellungen geschuldet gingen dabei eine Reihe von Ambivalenzen und Schattierungen verloren. So wird für die Schweiz zwar Karl Barth knapp erwähnt. Außen vor bleibt jedoch die grenzenlose Ernüchterung einer neuen Theologengeneration über den Kulturprotestantismus der Vorkriegszeit, was für die Zwischenkriegszeit prägend werden sollte. Auf der katholischen Seite geht er zwar auf die Bedeutung des Herz-Jesu-Kultes und der «Weltweihen» ein. Dass die Übersteigerung des Herz-Jesu-Kultes jedoch Folgen haben musste, sobald der Überantwortung eines ganzen Volkes an das Herz Jesu kein Sieg, sondern vielmehr die Niederlage folgte, tritt dagegen zurück. Der Erste Weltkrieg stellte frömmigkeitsgeschichtlich eine Zäsur dar. Dennoch war der Erste Weltkrieg, wie der Autor zu Recht herausarbeitet, kein Religionskrieg, auch wenn die religiöse Emphase die Kriegsanstrengungen begleitete. «Wer als entschiedener Christ in den Krieg ging, blieb es in der Regel auch. Ebenso verhielten sich überzeugte Atheisten. Nur sehr wenige änderten tatsächlich ihren Glauben und ihr Leben» (38). Dieses gut lesbare Bändchen gibt einen allgemein verständlichen Überblick über die Kriegsanstrengungen im Katholizismus, im Protestantismus und in der Orthodoxie auf allen Kontinenten. Eine Differenzierung des eher knapp gehaltenen Literaturverzeichnisses in Quellen und Sekundärliteratur hätte den Wert dieses Bandes für Studenten noch weiter erhöht.

Freiburg/Schweiz Siegfried Weichlein

Benjamin Ziemann, *Gewalt im Ersten Weltkrieg. Töten, Überleben, Verweigern,* Klartext Verlag, Essen, 2013, 276 S.

Der seit 2005 an der Universität Sheffield lehrende Historiker aus der Bielefelder Schule hat seine grosse Untersuchung zum Verhältnis von *Front und Heimat* 1997 publiziert und bereits zuvor, 1994, zusammen mit Bernd Ulrich einen Dokumentenband zum *Frontalltag im Ersten Weltkrieg* veröffentlicht. Jetzt fokussiert er seine jüngste Publikation auf das Problem

der Gewalt. Die vorgenommene Dreiteilung der Thematik – Gewaltpraxis, Gewaltverweigerung und Gewaltverarbeitung – leuchtet ein. Aber sie spannt einen derart weiten Bogen, dass manches bloss knapp angesprochen werden kann. Im Abschnitt zum Beispiel über die Deutungsmuster beschränken sich die Ausführungen über die religiösen Deutungen des Krieges («Strafgericht Gottes», etc.) auf zwei Seiten (39/40). Es bietet sich, was den Forschungsdesign betrifft, das Bild nicht der Schützen- sondern der Sondierungsgräben an. Im Französischen würde man von «pistes» sprechen, es sind aber eher Flecken in einem sehr weiten Feld.

Zum einen Teil sind es ältere, neu aufbereitete Texte, zum anderen Teil handelt es sich um Erweiterungen und Ergänzungen. Die so genannte Flughöhe wechselt mehrfach abwechselnd von eher synthetisierenden und abstrakten zu wiederum sehr detailreichen und konkreten Passagen. Nach der starken Einleitung flachen die weiteren Ausführungen fast linear ab und enden in einem völlig offenen, jede Abrundung entbehrenden Schluss. Andererseits nimmt der Autor wichtige Relativierungen und Korrekturen bestehender Vorstellungen vor, etwa der Theorien des «enjoying of killing» oder des «Todestriebs». Gegen pauschalisierende Thesen zeigt er auf, dass individuelles wie kollektives Verhalten stark von der Situation und dem Kontext abhängen und sich auch hinsichtlich der «Kriegsschauplätze». Neben den bekannten Vorgängen in Belgien tauchen die weit weniger bekannten Gewaltexzesse in Serbien auf. Man wird daran erinnert, dass eine wichtige Zielsetzung von Kriegen neben den territorialen Gewinnen in der «körperlichen Verheerung des Gegners» besteht, der Hauptteil des Tötens jedoch über die Fernwaffe der Artillerie erfolgte und der Anteil der Grabenkämpfe mit Pistole, Bajonett und vor allem mit Handgranaten wesentlich geringer war, als man sich vorstellt. Weniger wichtig als die verstreut ebenfalls vermittelten Gefallenen- und Verwundetenzahlen sind die Quellen, die etwas zur Praxis des Tötens und zur Einstellung zu dieser Art von «Arbeit» aussagen. Ein eigenes Kapitel ist Ernst Jüngers Tagebuchaufzeichnungen 1914–1918 gewidmet, die von den bekannten «Stahlgewitter»-Publikation von 1920 erheblich abweichen. Andere, sehr textnahe gehaltene Rekapitulationen gelten einigen Selbstzeugnissen von «einfachen Soldaten» im Sinne einer «Militärgeschichte von unten», da tauchen kleine Hinweise auf das Gebetsverhalten von Soldaten auf. Ebenfalls in einem etwas eigenartigen Verhältnis zu anderen Teilen des Buches ist die ausführliche Analyse zweier literarischer Bestseller zum Etappenmilitarismus im besetzten Belgien und Nordfrankreich. Ein spezieller Abschnitt ist dem Umgang mit sich ergebenden Gegnern gewidmet. Ziemann zeigt überzeugend auf, dass man auch da kaum generalisierende Aussagen machen kann, dass das Verhalten in hohem Mass von den konkreten Verhältnissen abhing, dass abwechselnd Emotion und Rationalität im Spiel sein konnten und das Schicksal der sich ergebenden Kämpfer auch von den Abführungsmöglichkeiten und vom Interesse an einer nachrichtendienstlichen Auswertung der Gefangengenommenen abhing.

Die Untersuchung gilt weitestgehend den Verhältnissen auf deutscher Seite. Dann und wann, aber sehr unsystematisch, wird mit nichtdeutschen (britischen, französischen, italienischen) Verhältnissen verglichen, was die Aussagekraft punktuell wesentlich erhöht. Im Kapitel der Gewaltvermeidung gehen die Ausführungen speziell auf die elsässischen «Kriegsunfreiwilligen» ein und tauchte die Schweiz als eine der möglichen Fluchtdestinationen von Deserteuren auf (96). Das Kapitel zur Gewaltverarbeitung verhandelt die Frage, inwiefern im Krieg bei der Truppe eingetretene Brutalisierung in der Nachkriegszeit weitergewirkt hat. Dieser bestehenden und auch nicht ganz falschen Vorstellung hält der Verfasser aber die Beobachtung

entgegen, dass ein Teil der in den ersten Weimarer Zeit aufgetretenen Gewalt in den Nachkriegsjahren selbst begründet war. Was von vielen Publikationen gesagt werden kann, gilt bei dieser anregenden Arbeit in besonderem Mass: Sie muss in den Köpfen der Leser weiterbearbeitet werden.

Basel Georg Kreis

Manfried Rauchensteiner, *Der Erste Weltkrieg und das Ende der Habsburgermonarchie 1914–18*, Wien/Köln/Weimar, Böhlau Verlag, 2013, 1222 S.

Es ist keine Übertreibung, wenn Rauchensteiners Buch als *opus magnum* bezeichnet wird. Dieses Werk wird auch dadurch nicht kleiner, dass ihm ein anderes, seinerseits schon voluminöses Buch, *Der Tod des Doppeladlers* (1993) zu Grunde liegt. Das neue Buch ist aber weit mehr als eine überarbeitete Neuauflage. Im Abstand von zwanzig Jahren – und bei Rauchensteiner waren das zwanzig Jahre weiterer intensiver Beschäftigung mit dieser Thematik – waren nicht nur Korrekturen anzubringen, Fehler auszumerzen und Neuerscheinungen zu berücksichtigen. Der Autor entwickelte neue Einsichten, vor allem auch im Hinblick auf die Entfesselung des Krieges. Dafür sieht er die Verantwortung beim alten Kaiser Franz Joseph, «[...] weit größer [...] als bisher angenommen.» (1063). In der Tat waren ja nach der Verfassung Österreich-Ungarns Außenpolitik, Heerwesen und Krieg Prärogativen des Kaisers, und der ließ sich da auch nichts dreinreden. Die Hartnäckigkeit des alten Kaisers, in diesen Bereichen habe er allein zu bestimmen, führte aber in Wirklichkeit, angesichts seines Alters und zunehmender gesundheitlicher Probleme zu einem enormen «Vakuum» an der Spitze des Reiches – ein Vakuum, das zunächst vom Armeeoberkommando, später von der Deutschen Heeresleitung gefüllt wurde. Tatsächlich hat Franz Joseph ja nach der schweren Krise infolge der Brusilov-Offensive im Sommer 1916 dieser Gemeinsamen Obersten Kriegsleitung unter dem Befehl des deutschen Kaisers zugestimmt – und damit einem wichtigen Teil seiner im Innern so beharrlich verteidigten Vorrechte aufgegeben.

Aber die thematische Neuausrichtung des Bandes geht weit über diese Frage hinaus. Vielfach ergänzt bzw. neu formuliert wurden die Kapitel über die innenpolitische Entwicklung der Monarchie. Weithin neu sind die Abschnitte über die Kriegsfinanzierung und vor allem über die nur selten thematisierten Bevölkerungsverschiebungen durch Flucht, systematische Absiedlung aus den Frontgebieten, Deportation und durch die Massen von Kriegsgefangenen. Diese sozusagen «strukturellen» Kapitel sind aber mehr oder weniger in die Chronologie des Krieges eingebettet – so wie ja auch im «wirklichen» Leben neue Probleme zwar für die Akteure häufig überraschend, beim Blick hinter die Kulissen aber keineswegs zufällig auftreten. Die Überschriften sind zuweilen Zitate (Kap. 5 «Gott sei Dank, das ist der große Krieg»), meistens aber kurze und knappe Inhaltsandeutungen (Kap. 22. «Die Folgen der russischen Februarrevolution»). Es hilft der Lesbarkeit des Buches, dass es in 32 Kapitel unterteilt wurde, die einzelnen Abschnitte sind daher von erträglicher Länge. Der Wechsel des Blicks zwischen verschiedenen militärischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, diplomatischen und innenpolitischen Problemen dient jener ebenso wie er die verschiedenen und kompliziert miteinander korrespondierenden Ereignis-Ebenen zu verdeutlichen vermag.

Nach einer insgesamt wochenlangen Lektüre erscheint dem literarisch gebildeten Leser bzw. der entsprechenden Leserin die existierende dramatische Umsetzung der «Letzten Tage der Menschheit» von Karl Kraus noch weniger als literarische Fiktion denn als eine realistische Darstel-

lung. Jene Mischung von Realitätsferne der Entscheidungsträger, Unvermögen der militärischen Führungsebenen, Planungsmängeln der militärischen und zivilen Instanzen, politischer Entscheidungsschwäche auch und vor allem an der Spitze des Reiches (und insbesondere auch seines österreichischen Teilstaates), korrespondierend mit einer ungeheuerlichen Zumutung an Zivilbevölkerung und Soldaten, was das Ertragen von Hunger, Leid, Tod, Verletzungen, Krankheiten, Entbehrungen aller Art, Kriegsgefangenschaft, Deportationen, Umsiedlungen, Korruption, einer brutalen Kriegsjustiz, überhaupt einer Herrschaft des Militärischen über das Zivile angeht, die man von Karl Kraus kennt, wird vielfach auch von Rauchensteiner nach den Quellen und einer überaus reichen Sekundärliteratur beschrieben, analysiert und (selbstverständlich verbal zurückhaltend) kommentiert.

Freilich wird Vieles von dem, was hier für Österreich-Ungarn festgehalten wird, auch für die anderen kriegführenden Staaten gelten. Die Monarchie des Hauses Österreich eröffnete den Krieg aber mit einigen besonderen Handicaps. So war Österreich-Ungarn die militärisch schwächste (oder, zieht man Italien in die Berechnung mit ein: zweitschwächste) der großen europäischen Mächte, mit der geringsten Stärke der Armee im Frieden, der geringsten Ausschöpfung des angesichts der allgemeinen Wehrpflicht gegebenen Mannschaftspotentials, dem kleinsten Wehrbudget, der wohl am wenigsten modernen Bewaffnung und, was sich allerdings erst im Krieg herausstellte, mit einer offenbar besonders wenig befähigten Generalität. Die Probleme mit der teils veralteten Bewaffnung gingen auf die besondere Finanzverfassung der Monarchie zurück, denn den Heeresbudgets mussten die Abgesandten der beiden Parlamente zustimmen, und der ungarische Teil forderte immer wieder eine Erhöhung der Rüstungsaufgaben zugunsten der ungarischen Wirtschaft, die freilich bei Weitem nicht so leistungsfähig war wie die österreichische. Das war einer der Gründe für die ständige Unterdotierung des Heeres. Eine weitere Ursache lag auch in der forcierten Aufrüstung der im Krieg dann ziemlich bedeutungslosen Marine, die enorm viel Geld verschlang (ein besonderes Anliegen des Thronfolgers Franz Ferdinand!). Die viel zu geringen aktiven Mannschaftsstände vor 1914 hatten dann auch relativ zu wenige ausgebildete Reservisten zur Folge, so dass nach den enorm verlustreichen Kämpfen im Herbst und Winter 1914/15 sehr bald nur mehr wenig ausgebildete Ersatzmannschaften nachrückten – mit den entsprechenden Folgen im Falle russischer Offensiven. Ebenso wie ein großer Teil der aktiven Mannschaften von 1914 fiel im ersten Kriegshalbjahr auch ein erheblicher Teil der jüngeren Subalternoffiziere aus – vor allem die schneidigen jungen Leutnants, die mit gezogenem Säbel «ihrer» Schwarmlinie vorausgingen, fielen dem feindlichen Feuer rasch zum Opfer, ebenso wie die noble Kavallerie, die zu Kriegsbeginn noch zur Aufklärung gebraucht und dabei rasch dezimiert wurde. Der Krieg wurde auf der unteren Ebene, wie dies der ungarisch-amerikanische Historiker István Deák festgestellt hat, zu einem Krieg der Reserveoffiziere. Aber auch davon gab es zu wenige, weil das Prestige des Reserveoffiziers offensichtlich in der Monarchie weniger galt als im Deutschen Reich und weil diese Charge für nichtdeutsche Absolventen höherer Schulen noch um Einiges weniger anziehend war.

Damit sind wir schon beim eigentlichen Existenzproblem des Habsburgerreiches – der «nationalen Frage». Das Problem des Vielvölkerstaates, dass auf dessen Gebiet mehrere «Volksstämme» zur Gänze (Magyaren, Tschechen, Slowaken, Kroaten, Slowenen) andere nur mit verschieden großen Anteilen (Polen, Ruthenen, Rumänen, Deutsche, Italiener) zusammenlebten, lässt sich auf die Frage fokussieren, ob es gelang, die Hälfte der Gesamtpopulation, nämlich die Slawen (Tschechen, Slowa-

ken, Polen, Ruthenen, Serben, Kroaten und Slowenen) bei der Stange zu halten. Die Frage, wie diesen Völkern im Rahmen der Monarchie volle politische Gleichberechtigung ermöglicht werden könne, ohne die Ansprüche der Deutschen, Magyaren, Italiener und Rumänen zu tangieren, war schon vorher die zentrale Frage gewesen. Jetzt wurde sie zur Überlebensfrage. Tatsächlich erwies sie sich als unlösbar. Zwar waren die aufgebotenen Reservisten brav eingerückt, und antiserbische Kundgebungen gab es nicht nur in Wien und Budapest, sondern auch im kroatischen Zagreb und im slowenischen Ljubljana, etwas verhaltener im (damals schon fast ganz) tschechischen Prag. Aber die slawischen Eliten dachten vielfach schon in anderen Kategorien – sie träumten von eigenen souveränen Staaten, einem neuen Polen, einer neuen Tschechoslowakei, einem neuen Staat der vereinigten Südslawen. Viele Mitglieder der slawischen Intelligenz waren «neoslawisch» orientiert und fühlten Sympathien mit Russland. Sehr rasch etablierte sich ein tschechisches Exil im Westen unter der Führung von Tomas G. Masaryk und Edvard Beneš, deren Ziel ein eigener souveräner Staat war. Auch kroatische Politiker (Ante Trumbić) gingen ins Ausland, um mit der seit 1915 im Exil auf der griechischen Insel Korfu weilenden serbischen Regierung Kontakt aufzunehmen. Der in der Maideklaration von 1917 im wieder einberufenen Wiener Parlament (das seit 1914 geschlossen war) zunächst von Politikern geforderte eigene Staat der (österreichischen und ungarischen) Südslawen wurde bald zum populären Anliegen der Bevölkerung, vor allem bei den Slowenen. Aber dieser Staat konnte nicht ohne Verwicklungen mit den Ungarn und Deutschen entstehen, denn Serben und Kroaten lebten größtenteils in der ungarischen Reichshälfte, und in der österreichischen mussten die Forderungen von Kroaten und Slowenen mit den küstenländischen Italienern ebenso in Konflikt geraten wie mit den Deutschen in Kärnten und in der Steiermark, die keineswegs gesonnen waren, Teile ihrer Kronländer den Slowenen zu überlassen – außerdem sollte den «Deutschen» der «Weg zur Adria» frei gehalten werden. Was die Deutschen den Slowenen verweigerten, nämlich die Anerkennung slowenischer Landesteile in Kärnten und Steiermark, forderten sie hingegen von den Tschechen – nämlich die administrative Teilung Böhmens in einen tschechischen und einen deutschen Teil. Dass die Bewältigung dieser politisch unvereinbaren Forderungen von keiner der österreichischen und ungarischen Regierungen geschafft wurde, wird man kaum kritisieren können. Diese Fragen waren schlicht und einfach unlösbar, und als man 1918 tatsächlich die administrative Trennung Böhmens dekretierte, änderte das nichts mehr, da sich am 28. Oktober 1918 der neue tschechische Staat verselbständigte. Alle diese nationalen Probleme wurden aber dadurch verschärft, als sich alle übrigen kriegführenden Staaten des nationalen Pathos zur Motivierung ihrer Populationen bedienten – ein solches nationales Pathos stand aber, wenn überhaupt, nur bei den Magyaren zur Verfügung. Auch bei den Deutschösterreichern konnte es in gewissem Maße – als Staatspatriotismus – mobilisiert werden, konnte aber im Krisenfall (nach der Sixtus-Affaire!) auch zum staatsnegierenden, irredentistischen Anschluss-Nationalismus mutieren. Wie auch immer – bei den Angehörigen der nichtdeutschen und nichtmagyarischen Nationen wuchs das Gefühl, diese Monarchie sei nicht (mehr) ihre notwendige und verteidigungswerte Heimat.

Neben dem nationalen Problem erwies sich das Versorgungsproblem als immer drängender – und immer weniger lösbar. Nun war Österreich-Ungarn ja überwiegend ein Agrarstaat. Aber gerade die Agrarstaaten gerieten als erste in schwerste Versorgungskrisen – Russland, dann die Habsburgermonarchie. Ein Industriestaat wie das Deutsche Reich konnte seine Versorgung, trotz der Blockade durch die En-

tente, wesentlich länger, wenngleich ebenfalls nur mit extremen Einschränkungen, aufrecht erhalten. Für den Krieg war in keiner Weise vorgesorgt worden – weder finanziell noch wirtschaftlich. Das wichtige Getreideland Galizien wurde schon im August zum Kriegsschauplatz und fiel für die Versorgung der Industriegebiete und Großstädte aus. Die Heeresverwaltung kaufte alle erreichbaren Vorräte auf, ohne Rücksicht auf Preise und mittelfristige Planungen – man rechnete ja mit einem kurzen Krieg. 1915 trat bereits Knappheit auf, ab 1916 regierte der Hunger, erste Demonstrationen zeigten die Probleme schon in aller Schärfe. 1917 (da gab es auch noch eine große Dürre im späten Frühjahr) und 1918 wurde es natürlich nicht besser – obgleich man in die Friedensschlüsse im Osten (Ukraine Februar, Russland März 1918) große Hoffnungen gesetzt hatte. Dennoch funktionierte die Erzeugung von Kriegsgeräten bis in das Jahr 1918 hinein. Nach einer ersten Krise liefen diese Produktionen 1915 voll an. Aber auch hier regierte bald der Mangel – gewisse seltene Metalle wurden rar, man sammelte Altmetalle, Ringe, Glocken und schmolz alles ein, für den Bedarf der Geschützgießereien und Munitionsfabriken. Finanziert wurde der Krieg durch Anleihen, lange Zeit nicht durch Steuererhöhungen. Erst spät entschloss man sich, auf diesem Weg den beginnenden inflationären Überhang an umlaufenden Geldmitteln abzuschöpfen. Die Kriegsanleihen (in Österreich acht, in Ungarn 17) wurden national, sozial und regional sehr unterschiedlich gezeichnet: Am meisten noch vom patriotischen deutschsprachigen bzw. magyarischen Mittelstand, viel weniger vom tschechischen. Spitzenzeichner waren vielfach jene großen Unternehmungen, die auch vom Krieg profitierten – aber nicht immer, rund die Hälfte der großen Militär-Belieferer hatten keine Kriegsanleihe gezeichnet. Eigentümlicherweise hielt sich die Hocharistokratie mit Kriegsanleihen-Engagements sehr zurück.

Der rote Faden des Buches liegt in den militärischen Ereignissen. Der strategische «Gott» des österreichischen Offizierskorps war Franz Conrad von Hötzendorf, Chef des Generalstabs von 1906 bis 1911 und wieder seit 1912, faktisch Oberkommandierender (neben dem unbedeutenden Erzherzog Friedrich, der nominell das Kommando führte). Conrad war ein hervorragender strategischer Kopf, dem freilich die faktische Kenntnis des Kriegsschauplatzes in der Regel mangelte. So erteilte er für die große Offensive gegen Italien den Angriffsbefehl für die aus Südtirol angreifenden Regimenter für den 2. Februar – da lag dort überall meterhoch der Schnee! Faktisch begann der Angriff dann im Mai, aber da waren die Italiener längst vorgewarnt, und die Offensive blieb bald stecken. Und vom Schnee und Schlamm in Galizien und in den Karpaten nahm er ebenso wenig Kenntnis wie von den unwegsamen Schluchten des Balkan.

Der militärische «Pallawatsch» (um ein leider aus der Mode gekommenes altes österreichisches Wort für ungelöste, aber selbst verschuldete Problemknäuel zu verwenden) begann schon mit der Mobilisierung, als man gegen Serbien relativ starke Kräfte schickte, gegen Russland hingegen, wie sich bald zeigte, zu schwache. Dazu kam eine unklare Führungsstruktur – die Balkanfront stand unter dem Kommando des unglücklichen Landeschefs von Bosnien, Potiorek, der sich am Tod des Thronfolgers nicht ganz zu unrecht mit verantwortlich fühlte, weitgehend selbständig, was der Kommandant zu mehreren gescheiterten Angriffen auf Serbien benützte, zum Teil mit Kräften, die man gegen die Russen dringend gebraucht hätte. Auf dem russischen Kriegsschauplatz spielte sich schon im ersten Kriegsjahr ein Muster ein, das dann bis 1917 beherrschend blieb: Griffen die Russen massiv an, dann gelangen ihnen sowohl 1914/15 wie wieder 1916 und sogar noch 1917 gegen die Truppen Österreich-Ungarns große Erfolge, nur geringe aber

gegen die Deutschen. Jedes Mal erlitt die k.u.k. Armee enorme Verluste, nicht nur durch Tod, Verwundung und Krankheit, sondern vor allem, weil die Russen zahllose Gefangene machten. Die alte Frage, ob das auf systematisches Versagen oder Desertieren vor allem tschechischer oder anderer slawischer Einheiten zurückzuführen ist, beantwortet der Autor mit zahlreichen Quellenstellen, deren Aussagewert freilich nicht eindeutig ist. Immerhin wird man sagen können, dass manchen Truppenteilen die Gefangenschaft doch erstrebenswerter erschien als der Heldentod.

Militärisch relativ gut ging es den Mittelmächten eigentlich nur im Spätsommer 1915: Serbien war ausgeschaltet, die Russen aus Galizien vertrieben und die Italiener, die im Mai Österreich-Ungarn den Krieg erklärt hatten, hatten sich erfolglos am Karst und am Isonzo fest gebissen. Aber diese Gelegenheit ging vorüber, eine echte Friedenschance hatte sich nicht eröffnet. 1916 wollte Conrad mit einer großen Offensive Italien «bestrafen». Das gelang nicht so recht, und wenig später brach mit der Brusilov-Offensive das Verhängnis neuerdings über Galizien herein. Freilich waren danach auch die Russen schon am Ende – im Februar 1917 brach die Revolution aus. Die Monarchie musste sich hingegen, zur Rettung der Ostfront, völlig unter das deutsche Kommando beugen, die militärische Selbständigkeit ging zu Ende. 1917 verschärfte sich die Not im Hinterland, während die Isonzofront bedenklich ins Wanken geriet.

Wie in einer guten Tragödie erhält nun der «Held» seine letzte Chance: Die 12. und letzte Isonzoschlacht wurde, unter deutscher Führung und maßgeblicher Beteiligung, zum großen militärischen Sieg, die italienischen Armeen zerfielen und die Mittelmächte stießen bis an die Piave vor – der Artilleriebeobachter und spätere Historiker Friedrich Engel-Janosi konnte mit seinem Fernrohr die Türme von Venedig erblicken. Italien wankte, aber es hielt mit alliierter Hilfe durch. Aber es war der klassische Pyrrhus-Sieg: Für den gigantischen Aufmarsch im Oktober 1917 wurde alles verfügbare rollende Material gebraucht – und dafür viel zu wenig Kohle und Kartoffeln nach Wien geliefert. Weit mehr als 100.000 italienische Gefangene mussten nun ebenfalls ernährt werden. Immerhin konnte sich die Armee drei Monate lang aus dem fruchtbaren Friaul und den hier aufgestapelten Vorräten ernähren. Im Jänner brachen umfangreiche Streiks aus, die nur mit Mühe beruhigt werden konnten. In der Bucht von Cattaro revoltierten Matrosen. Zum Hunger kam nun das Beispiel der russischen Revolution dazu! Jetzt ließ auch die Leistungsfähigkeit der Kriegsindustrie rasch nach. Im Sommer 1918 durften die k.u.k. Geschütze nur mehr vier Granaten pro Tag verschießen – und von denen wusste man nicht genau, wo sie einschlagen würden, so schlecht war ihre Qualität.

Das endgültige Aus für die Donaumonarchie war dennoch nicht nur eine Folge des Hungers und des wirtschaftlichen Zusammenbruchs. Dazu kam verschärfend die so genannten «Sixtus-Affaire». Dahinter standen Kontakte des jungen Kaisers Karls mit zwei Brüdern seiner Frau Zita, Offizieren in der belgischen Armee im Jahre 1917. Der Außenminister Graf Czernin war eingeweiht, aber es gab daneben offenbar noch eine handschriftliche Mitteilung des Kaisers für Poincaré, mit dem Hinweis, Karl würde «gerechtfertigte» Ansprüche Frankreichs auf Elsaß-Lothringen unterstützen. Die Franzosen und Engländer waren interessiert, Italien (das nicht wirklich informiert wurde) blockte ab, es wurde nichts draus. Man hielt auch dicht, allseits. Erst durch eine Rede Czernins vor dem Wiener Gemeinderat am 2. April 1918 wurde aus jenen Kontakten die «Affaire». Er sagte dort, Clemenceau habe angefragt, ob er, Czernin, zu Verhandlungen bereit sei. Jener replizierte sofort und korrigierte, Österreich-Ungarn habe angefragt. Nach einer weiteren Replik Czernins veröffentlichte

Clemenceau Karls Schriftstück. Karl erklärte alles für Schwindel, war aber blamiert und wurde durch Czernin noch weiter desavouiert, der die Verantwortung für die Briefe ablehnte und mit Selbstmord drohte. Die Folgen des Ganzen: Innenpolitisch standen Karl und seine Frau ab jetzt für die Deutschnationalen unter dem Generalverdacht des nationalen Verrates. In Berlin war man wütend, denn militärisch war Österreich-Ungarn sowieso schon von Deutschland abhängig, und jetzt das! Karl musste nach Canossa: Vor Wilhelm II. abschwören und das deutsche Bündnis noch einmal beschwören. Das wiederum befestigte bei den Westmächten die bisher noch nicht total ausgereifte Absicht, die Zerstörung der Habsburgermonarche jedenfalls umzusetzen. Die tschechische Emigration wurde aufgewertet, immerhin gab es auch schon tschechische Legionäre auf der Seite der Alliierten. Im Juni anerkannten die Franzosen, im September die Amerikaner die Tschecho-Slowakei als kriegführende Macht. Dennoch hielten bis zuletzt tschechische Soldaten an der Italien-Front aus.

Den Untergang beschleunigte ein letzter Offensiv-Versuch gegen Italien im Juni 1918. Er scheiterte unter enormen Verlusten, nicht nur wegen der fehlenden Kampfmittel, sondern auch wegen der fehlenden Koordination der kommandierenden Stellen. Und im August geriet auch die Westfront in Bewegung. Aber das Ende begann am Balkan – dort, wo auch der Krieg begonnen hatte. Im September brach die bulgarische Armee zusammen, Serben, Franzosen und Engländer rückten Richtung Belgrad vor, Bulgarien bat um Waffenstillstand. Am 14. September richtete Kaiser Karl eine Friedens-Note an die Alliierten, ohne besondere Antwort. Die Völker Österreich-Ungarns begannen sich immer mehr, selbst zu organisieren. In diesem Prozess war das berühmte Manifest des Kaisers vom 16. Oktober eigentlich nur mehr jener Ausgangspunkt, der die rechtliche Voraussetzung für einen einigermaßen gewaltlosen Zerfall der Monarchie bot.

Keine Tragödie ohne Satyrspiel: Eigentlich war das Reich schon nicht mehr existent – am 28. Oktober hatten sich die Tschechen, einen Tag darauf die Südslawen in eigenen Staaten konstiutiert, am 30. Oktober die Deutsch-Österreicher – da ging es noch immer um die Frage der Beendigung des Krieges. Am 24. Oktober hatte die italienische Offensive eingesetzt, am selben Tag beorderte die ungarische Regierung «ihre» Truppen zum Schutz der Heimat zurück. Andere Truppenteile meuterten, dennoch hielt die Front noch einigermaßen, aber es war klar, dass der Zusammenbruch bevorstand. Ab 31. Oktober war eine österreichische Offiziersdelegation bei den Italienern, zu Waffenstillstandsverhandlungen, sie erhielt in der Nacht vom 1. auf den 2. November eine Kapitulationsaufforderung. Der Kaiser zögerte und wollte nicht unterschreiben. Zuletzt delegierte er diese Aufgabe an den neuen Armeekommandanten, Feldmarschall Kövess. Der war noch gar nicht in Wien, in seiner Stellvertretung unterschrieb der zurückgetretene Generalstabschef Generaloberst Arz. Unterzeichnet wurde der Waffenstillstand am 3. November um 15 Uhr. Er sollte 24 Stunden später in Kraft treten. Dadurch fielen den Italienern noch 380.000 Soldaten der ehemaligen Habsburgermonarchie in die Hände. Die Verantwortung dafür sieht der Autor in erster Linie beim Armeeoberkommando und beim Kaiser selbst.

Rauchensteiner zeichnet ein großartiges, düsteres, vieldimensionales Bild eines eigentümlichen Staatswesens, das schon im Frieden schwierig zu regieren war, aber seinen Völkern doch viele – wenn schon nicht alle – kulturellen und wirtschaftlichen Entfaltungsmöglichkeiten bereit gestellt hatte. Den von ihm selbst entfesselten Krieg hatte dieses Staatswesen trotz aller Schwierigkeiten erstaunlich lange durchgehalten, freilich unter der Diktatur der militärischen Notwendigkeiten, des

Armeeoberkommandos und der Deutschen. Zuletzt war es zerfallen, nicht nur wegen der militärischen Niederlage, wegen des Hungers und der materiellen Not, sondern weil der größte Teil seiner Bürgerinnen und Bürger keinen Sinn mehr in seiner Existenz sah. Nur wenig ist aber in diesem Buch von jener Kraft die Rede, die gemeinhin als eine der Säulen der Habsburgermonarchie durch die Jahrhunderte ihrer Existenz gilt – der römisch-katholischen Kirche. Auch sie konnte diesen Prozess nicht aufhalten. Dass die große monarchietreue Partei der deutsch-österreichischen Katholiken, die Christlichsozialen, ausgerechnet von einem katholischen Priester und Theologieprofessor, Ignaz Seipel, zur Akzeptanz der neuen kleinen Republik, die sich zunächst Deutsch-Österreich nannte, motiviert werden konnte, gehört freilich schon zu einem anderen Kapitel der österreichischen Geschichte.

Wien Ernst Bruckmüller

Yvon Tranvouez (dir.), *La décomposition des chrétientés occidentales 1950–2010*, Brest, université de Bretagne Occidentale/ Centre de Recherche Bretonne et Celtique, 2013, 388 p.

Après le requiem pour le catholicisme breton paru en 2011, le Prof. Yvon Tranvouez a réuni un colloque sur le thème de la décomposition des chrétientés en mai-juin 2012: pour filer la métaphore médico-légale, après les obsèques du catholicisme, historiens et sociologues se penchent sur son cadavre. Comme il se doit dans ce type d'ouvrages collectif, les différentes contributions sont d'un inégal intérêt, mais elles ont toutes en commun de s'inscrire dans un terreau à chaque fois spécifique: la Bretagne, la Suisse romande, le Québec, l'Irlande, le pays basque, l'Italie du nord... Car il s'agit d'étudier la fin d'une domination religieuse territorialisée, jamais absolue cela va sans dire, parfois minoritaire dans un ensemble géographique plus large – d'où le rapport avec la question d'une identité régionale, nationale, linguistique, etc. La liste des chrétientés – en fait, catholiques – retenues dit bien leur caractère tardif quand déjà d'autres régions d'Europe, et dès le XVIIIe siècle, ont connu un processus de sécularisation. La carte (12, issue des travaux d'Emmanuel Todd) est significative: il s'agit bien là des massifs granitiques qui avait résisté au premier choc de modernité qu'avaient constitué les Lumières, la Révolution puis l'industrialisation. Ou pour manier le paradoxe: comment et pourquoi ces chrétientés ne se sont pas décomposées plus tôt? Un comparatif avec les régions protestantes aurait été utile pour saisir ce décalage temporel. Un tel décalage pose évidemment la question de la nature de ce catholicisme sommes toutes récent (du XVIIIe siècle, voire du XIXe siècle). Un catholicisme – le mot même est une nouveauté – qui est le produit d'une institutionnalisation ou si l'on veut d'une rationalisation croissante (rôle du clergé, influence de Rome, place de l'écrit et du culte contre les superstitions, les traditions et les usages) qui s'appuie sur une demande sociale (instruction, charité) relevant d'une aspiration communautaire contre l'individualisme.

Au-delà du constat clinique de l'effondrement des pratiques religieuses (Michel Lagrée regrettait que trop souvent l'historien se contentait de mesurer des apparences), de la croyance en Dieu, et même du sentiment d'appartenance à une confession, les différents chapitres du présent volume permettent d'envisager, comme le dit un militant jaciste, le passage «de la religion à la foi» (201). La question de l'individuation du fait religieux et en fin de compte de l'individualisme sous-tend, en particulier dans les années 1960, toute la problématique de la sortie de la religion. Le moment en lui-même est remarquablement saisi par Gerd-Rainer Horn, mais ce qu'il décrit est troublant: en mai 1968, 150

prêtres-ouvriers italiens accueillent l'émissaire du Vatican en chantant l'Internationale (31), et les étudiants de l'Action catholique belge passent de la Bible au petit livre rouge (34).... Si le catholicisme est éteint, les facteurs qui l'ont fait s'éteindre se sont eux aussi et peut-être plus encore évanouis. Si le marxisme a pu constituer une idéologie de substitution cela n'aura duré qu'un moment à la manière du charisme d'un Bernard Besret. L'idéologie révolutionnaire dont on comprend bien que les dimensions populaires, égalitaires, fraternelles, émancipatrices aient pu être séduisantes pour les disciples du Christ ne provoquerait donc pas une sortie de la religion mais une réinterprétation (ou une bifurcation) de la religion: la question est de savoir pourquoi elle est demeurée largement sans postérité, les remises en cause des années 60 ayant débouché la plupart du temps sur une rupture d'avec l'Eglise et un abandon plus ou moins rapide de la pratique religieuse. Les deux communications pour le moins originales consacrées à la bande dessinée illustre ce changement de paradigme. Pour reprendre le propos un peu forcé de Fabrice Bouthillon, Tintin est resté le héros catholique de ses débuts, mais les formes de son engagement ont changé: avec la même bonne conscience, il soutient les révolutionnaires sud-américains des années 70 comme il prenait part au paternalisme occidental en Afrique dans les années 30. Car au delà de la diminution des ordinations, de l'encadrement sacerdotal, de l'assiduité aux offices et aux rites saisonniers (baptême, mariage, inhumation), reste que plusieurs contributeurs détectent la permanence d'une *subculture* catholique qui expliquerait certaines formes contemporaines d'engagement social, économique et politique (le cas de la Vendée est ici très éclairant). En Belgique, une certaine influence chrétienne demeure grâce au syndicalisme, à l'enseignement, aux mouvements de jeunes. Les votations suisses permettent une approche quantitative de cette résilience sur les questions sociétales (divorce, avortement) ou interconfessionelles: la votation sur l'interdiction des minarets demande un analyse subtile pour distinguer un catholicisme d'ouverture qui y est défavorable et un catholicisme d'identité, plus conservateur, qui est favorable. On aurait pu aussi y ajouter la carte des régions françaises les plus généreuses envers les œuvres caritatives, et on aurait pu y voir le décalque de la fameuse «carte Boulard».

Besançon Vincent Petit

Thomas Großbölting, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2013, 220 S.

Die Religions- und Kirchengeschichte der BRD erlebt seit einiger Zeit einen bemerkenswerten Aufbruch. Mit Thomas Großböltings *Der verlorene Himmel* liegt nun die erste große Synthese vor, die die vorliegenden Forschungen in anregender Weise aufgreift und auf die aktuellen Diskussionen um den Platz von Religion in der Gesellschaft perspektiviert. Ausgangspunkt der ambitionierten Arbeit ist ein für den Verf. offensichtlicher Wandel, nämlich eine «wohl unwiederbringliche» (18) Entflechtung von Religion und Gesellschaft und damit verbunden ein Bedeutungsverlust der Kirchen sowie eine Pluralisierung des religiösen Feldes. Daraus ergibt sich das Ziel der Studie, nämlich diesen Wandel aus historischer Perspektive für Deutschland von 1945 bis in die Gegenwart zu erklären. Mit diesem Anspruch distanziert sich Verf. ausdrücklich «von der bekannten kirchen- und konfessionsgeschichtlichen Einbahnstraße» (14). Stattdessen geht es darum, eine Religionsgeschichte «aller Formen von Religiosität und ihrer Organisation» (ebd.) aus ihrer gesellschaftlichen Kontextualisierung zu entfalten.

Um dieses Ziel zu erreichen, unterliegen alle Hauptkapitel dem gleichen Zugriff. In

einem ersten Abschnitt wird das individuelle Glaubensleben untersucht: «Wie eigneten sich Einzelne wie auch Gruppen Transzendenzvorstellungen an, welche Wirkung zeitigte das?» (19). Im Mittelpunkt des jeweiligen zweiten Unterkapitels stehen der Gesellschafts- und damit auch der Politikbezug. «Wie wurde Religion in der Gesellschaft definiert?» (ebd.). In einem dritten Schritt untersucht Verf. den innerkirchlichen Wandel: «Die Religionsgemeinschaften in Deutschland waren beileibe nicht nur Objekte dieses Wandels, sondern haben selbst eine bemerkenswerte Entwicklung durchgemacht» (20).

Die chronologischen Schnitte, die Verf. zur zeitlichen Abgrenzung seiner drei Kapitel vornimmt, folgen den bekannten Bahnen. Auf die unmittelbare Nachkriegszeit und die 1950er Jahre folgen die sechziger und siebziger Jahre als eigene Zeiteinheit. Im Schlusskapitel zieht Verf. dann den Bogen bis in die Gegenwart. Inhaltlich steht im ersten Kapitel die Hoffnung auf eine Rechristianisierung im Mittelpunkt. Diese Hoffnung entpuppte sich allerdings als Chimäre. Das Ende der Volkskirchen war so etwa bereits in den 1950er Jahren absehbar, wie Verf. nicht zuletzt an der Erosion der Jugendverbände deutlich herausarbeitet. Die beiden darauf folgenden Jahrzehnte sieht Verf. als die eigentliche Wendezeit an, da sich zum einen innergesellschaftlich eine deutliche Emanzipation von Religion, in der Studie besonders pointiert am Thema Schwangerschaftsabbruch herausgearbeitet, zeigt, zum anderen sich aber auch innerkirchlich Glaubensinhalte, Mentalitäten und Strukturen transformierten. Das dritte Kapitel trägt die prägnante, aber auch etwas missverständlichen Überschrift «Aus Kirche wird Religion». Was gemeint ist, ist klar: Das religiöse Feld differenziert sich weiter aus. Erstmals finden die Nicht-Religiösen und der Islam ausführlich Berücksichtigung. Allerdings lässt der Verf. entgegen der Ankündigung in der Überschrift die Kirchen dann doch nicht vollständig in Religion aufgehen, sondern erläutert auch in diesem Kapitel ihre jeweiligen Konflikte und Pluralisierungsprozesse.

Abschließend bezieht Verf. seine Ergebnisse auf die aktuellen Diskussionen um den Ort der Religion in der deutschen Gesellschaft und kommt dabei zu bemerkenswerten Thesen. Die enge Verbindung zwischen Staat sowie Gesellschaft und den beiden Großkirchen sieht Verf. so in Frage gestellt. Aus der Perspektive der Kirchen habe als Folge der Verflechtung eine «Versorgungsmentalität» «den begeisternden Impuls der christlichen Botschaft eher verblassen lassen» (268). Aus der Perspektive des Staates sieht Verf. keinen Grund mehr für eine privilegierte Stellung ausschließlich der Großkirchen, da sehr viel stärker die Interessen anderer Religionsgemeinschaften sowie der Nicht-Religiösen zu berücksichtigen sind. Unabhängig davon, wie man zu diesen Thesen steht: Großbölting löst damit die in der Einleitung gegebene Ankündigung ein, seine Studie als «Problemgeschichte der Gegenwart» (die Formulierung übernimmt er von Hans Günter Hockerts) zu verstehen, und zieht sich nicht in das sichere Schneckenhaus einer positivistischen Faktensammlerei zurück. Genau darin liegt auch der besondere Reiz der Studie.

Will man der Studie gerecht werden, ist festzuhalten, dass Verf. mit einer Fülle von komplexen methodischen Herausforderungen zu kämpfen hatte. Auf zumindest zwei Kernprobleme sei hier hingewiesen. Das Buch zeichnet sich durch den Anspruch aus, nicht die Geschichte einer Konfession, sondern eine Religionsgeschichte zu schreiben. Das ist ein großer Anspruch und zu Recht ist bereits in einigen Rezensionen kritisiert worden, dass das Bild des Protestantismus aber auch der Nichtreligiösen an einigen Stellen unscharf bleibt. Das tiefer liegende Problem ist aber, wie man eine gemeinsame Geschichte der verschiedenen religiösen Akteure schreiben kann, ohne ihre Eigengeschichte im Erzählstrom untergehen zu lassen. Mit Blick auf dieses

Problem fällt die Bilanz für die Studie gemischt aus: An einigen Stellen gelingt es Verf., die Balance zwischen gemeinsamer und eigener Geschichte zu wahren (z.B. im Abschnitt über das Verhältnis der Kirchen zur Politik während der 1950er Jahre), in anderen Abschnitten dagegen nicht (z.B. die Ausführungen in 3.2 zum «Ende der ‹Priesterkirche›»).

Ein zweites Problem sind die großen Argumentationslinien. Verkürzt gesagt lassen sich aktuell zwei Narrative beobachten. Auf der einen Seite wird in einem Niedergangsszenario ein deutlicher Relevanzverlust von Religion und v.a. der Großkirchen betont. Die Gegenseite hebt dagegen sehr viel stärker den Wandel hervor. Wie positioniert sich nun Verf.? Der Titel «Der verlorene Himmel» verspricht Klarheit, und für eine solche Klarheit stehen auch Thesen wie «From Church to Choice» oder «Von der Kirche zur Religion». Allerdings zieht Verf. die Linie nicht kohärent durch, will er doch explizit auch den innerkirchlichen Wandel untersuchen. Das Buch verweist in dieser Unschärfe auf ein tiefer liegendes Problem, nämlich wie sich Wandel und Abbruch argumentativ zusammenfügen lassen. Dabei zeigt sich eine zweite Schwierigkeit, nämlich die Frage des Bewertungsrahmens. Der Studie gelingt es nämlich an einigen Stellen nicht, Transformationsprozesse zu fassen, weil die Handlungslogiken der religiösen Akteure auch in den Kapiteln über die Zeit nach 1960 immer wieder an denen des katholischen Milieus festgemacht werden. Eine These wie «From Church to Choice» überzeugt deshalb nicht, weil unberücksichtigt bleibt, warum in einer individuellen Wahl auch weiterhin Kirche bei einer bestimmten Anzahl von Menschen eine Rolle gespielt hat bzw. spielt (unabhängig davon wäre auch stärker zu diskutieren, dass sich Menschen vor der Erosion der Volkskirchen bewusst für diese entschieden).

Will man ein Fazit erstellen, bleibt festzuhalten, dass *Der verlorene Himmel* nicht nur einen ersten, sondern auch einen erstklassigen Entwurf einer Religionsgeschichte der BRD darstellt. Das Buch zeigt als «Problemgeschichte der Gegenwart» die Stärken historischen Denkens auf. Sein Gewinn liegt nicht zuletzt auch darin, dass es auf methodische Probleme hinweist und so wichtige Impulse für weitere Forschungsarbeiten gibt.

Bochum Andreas Henkelmann

Stewart J. Brown/Frances Knight/John Morgan-Guy (Ed.), *Religion, Identity and Conflict in Britain: From the Restoration to the Twentieth Century*, Farnham, Ashgate, 2013, 294 S.

When accepting the role of a reviewer, one is always pressed to ask: to what use is a book? To which audience is it addressed? What is its purpose? What scholarly gap does it fill? In this particular case, the answer is not obvious. Edited books have a tendency to be eclectic and uneven. *Religion, Identity, and Conflict in Britain* is no exception. The essays were published in honor of Keith Robbins, the celebrated author of *The World Since 1945: A Concise History*. The first chapter, written by Bruce Collins, is dedicated to a vivid exploration of his work. The last section comprises a select bibliography of his publications. In between no one pays any interest to Keith Robbins's oeuvre. All contributors but two (with only one reference each) do not even cite him once. It is therefore not evident to acknowledge how Robbins has influenced the distinctive approaches and contributions favored by the various contributors, and how their findings confirm, refine, or refute the eminent historian's conclusions. This neglect is surprising in a Festschrift.

The introduction penned by Stewart J. Brown, Frances Knight and John Morgan-Guy tries very hard to present in a coherent fashion the essays assembled in the book.

Yet, it is difficult to understand why Peter Borsay's paper on «the elites and the political landscape of the English town» finds itself in the section titled «Religion and Identity»; or why Brian Harrison's paper on the Oxford History of England series is placed in the section titled «Conflict and Identity». Religion is certainly a thread common to most chapters, but by itself, it hardly justifies the juxtaposition of essays on «public somnolence in Eighteenth-century Britain», on the one hand, and «religion, politics and sport in Western Europe (1870–1939)», on the other.

The amalgam of the various essays in the book's cornucopia is unfortunate because most contributions are very stimulating. I shall not offer a summary of each chapter (the editors provide well-honed summaries in their introduction) but I will try to indicate how *Religion, Identity, and Conflict in Britain* might, notwithstanding its flaws, set out a frame for future historical studies on religion and society. I shall briefly underline not what the book achieves but what could have been achieved if the various contributions had been collected with a clearer purpose.

First, the book could have provided an opportunity to reflect on possible comparisons with similar religious phenomena occurring in Europe and the Americas. For example, Paula Yates' chapter on Welsh nation-building in the second half of nineteenth century cannot but raise interesting comparisons with the entanglement of faith and nationality elsewhere in the world. Secondly, *Religion, Identity, and Conflict in Britain* might have fuelled an understanding of religion that acknowledges the profound social and political permeability of Christianity. For everyday believers, religion does not first and foremost take place in churches; it happens in «halfway houses» (Brian Harrison) where Christian association is constantly negotiated. Frances Knight's illuminating chapter on the episcopal interventions in the drink question in the 1890s shows how temperance was incorporated in the Christian ethos and yet, in the end, how the temperance movement subtly contributed to the demise of the Church's social functions. Thirdly and finally, *Religion, Identity, and Conflict in Britain* may lead us to reflect on the relation between popular and high-brow cultures. For example, D. W. Bebbington's essay on Evangelicanism and British culture explores the intertwinement of intellectual (empiricism, pragmatism) and religious beliefs, while Hugh McLeod's essay deals with the religious investment of leisure activities, more specifically sports, of a rising and growing middle class.

If there is a lesson learned from reading some of the individual chapters, it is that (a) transnational studies (b) focusing on non-religious objects invested by religious beliefs and institutions, and (c) opened to the inclusion of historical material coming both from popular and intellectual sources, may be the best way to renew our writing of religious histories. If it had focused on one of these aspects and stuck to it, the publication of *Religion, Identity and Conflict in Britain* could have constituted a valuable contribution to the field. But, as the French proverb goes, «qui trop embrasse mal étreint», which can be freely translated as: «An edited book should not bite off more than it can chew.»

Montreal Jean Philippe Warren

Georg Pfleiderer/Alexander Heit (Hg.), *Religions-Politik I. Zur historischen Semantik europäischer Legitimationsdiskurse*, TVZ, Zürich, 2013, 444 S.

«Entscheidung», «Souveränität», «Menschenwürde», «Europa» und «Recht» sind die Schlüsselbegriffe, entlang derer die Fellows einer kleinen Forschergruppe die Verbindungen von Religion und Legitimität ergründet haben. Hervorgegangen ist der hier zu besprechende Sammelband aus einer rund zweijährigen Arbeit im For-

schungskolleg des Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik/Collegium Helveticum-Basel an der dortigen Universität. Er enthält fünf ausführliche Beiträge, in denen die Autorinnen und Autoren jeweils einen dieser «Grossbegriff(e) politischer Semantik» (7) analysieren, indem sie ihn auf religiöse Kodierungen hin befragen und gleichzeitig legitimationstheoretisch beleuchten. Hinzu kommen eine Einleitung, die die Forschungsthesen systematisiert, in ihrer Gliederung jedoch an der Trennung der fünf Begriffe festhält, sowie eine Einführung in die Thematik des Bandes, die die historischen und gesellschaftlichen Kontexte der semantischen Analysen skizziert.

Diese Einführung – von allen fünf Autoren gemeinsam verfasst – kontextualisiert überwiegend für das 20. und 21. Jahrhundert, greift jedoch, sofern es um Prozesse der europäischen Nationswerdungen geht, bis ins 18. Jahrhundert zurück. Dass die Kirchen und andere Religionsvertreter in den Nationsbildungen nicht nur eine Rolle spielten, sondern zum Teil weitreichende Einflusssphären hatten, deuten die Autoren mehrfach an, etwa wenn sie auf Mehrfachnutzungen christlicher Ikonografien verweisen, die sowohl Sache der Kirchen als auch Sache frühneuzeitlicher Staaten waren. Damit spielen sie auf einen fundamentalen Wandel in der Herrschaftslegitimation an, den allerdings nur der Beitrag von Thomas Maissen explizit aufgreift. Des Weiteren machen die Autoren insgesamt fünf Grenzdiskurse aus, in denen sie religiöse Kommunikation zwischen Bürgern und Staat vermuten. Neben zivilreligiösen und ethischen Bereichen identifizieren sie zudem die transnationale Migration, die Tiefengrammatik von Wertesystemen sowie die Europäische Union als solche untersuchungswürdigen Diskursebenen. Die jeweiligen Akteure bleiben dabei zunächst jedoch unbekannt.

Im ersten empirischen Beitrag postuliert Helmut Zander zunächst eine enge Verbindung zwischen der europäischen Ideengeschichte des Toleranzkonzeptes und der Christentumsgeschichte. Grundlage dieser Zusammengehörigkeit sei eine Religionszugehörigkeit, der grundsätzlich eine Entscheidungsmöglichkeit, keine Determination eingeschrieben sei. Seit der Spätantike habe sich durch das Christentum die Option etabliert, sich weitgehend unabhängig für eine Religion entscheiden zu können, obgleich dies immer wieder zu Konflikten führte. Für Zander erscheint damit – in vergleichender Perspektive mit dem Hinduismus und Buddhismus – die enge Verflechtung von Religion und Entscheidung als Charakteristikum christlicher Religion. Festzuhalten bleibt aber auch, dass es sich über die Jahrhunderte hinweg hierbei zumeist um eine Tradierung innerhalb elitärer Diskurse handelte, die der Praxis familialer Tradierung in vieler Hinsicht entgegenstand.

Thomas Maissen wendet sich dahingegen dem neuzeitlichen Konzept der Souveränität zu, das stets danach strebe, die Funktionalität von Herrschaft konstitutionstheoretisch aufzuladen. Er beschreibt «die frühneuzeitliche Transformation des Politischen als Herausbildung des staatlichen Gewaltmonopols» und legt dabei besonderes Augenmerk auf dessen Deutung in zeitgenössischen Bildquellen (75). Vorrangig erkennt Maissen dabei eine Ikonologie des Familiären und der Sexualität innerhalb der neuen politischen Bilderwelt christlicher Prägung, die zugleich die politische Grundbeziehung von Souverän und Repräsentant prädestinierte.

Arnulf von Scheliha fragt anschließend nach dem Wandel legitimatorischer Bedeutung von Religion für den demokratischen Staat und rückt dabei die begrifflichen Konnotationen von Nation und Menschenwürde in den Vordergrund. Dies mag zunächst verwundern, zählen beide Konzepte doch nicht notwendig zur Riege religiöser Begriffe (sofern es solche überhaupt geben mag). Doch von Scheliha vermag zu zeigen, wie sie im Zuge der Debatten etwa in der Frankfurter Nationalversammlung

bzw. in gegenwärtigen Legitimationsdiskursen muslimischer Intellektueller eine deutlich religiös-theologische Aufladung erfuhren, die zuweilen markante In- und Exklusionseffekte zeitigte. So verwerfe die EU gegenwärtig den Laizismus und bevorzuge ein «Modell, das den spezifischen Interessen und zivilgesellschaftlichen Aufgaben der Religionsgemeinschaften Rechnung trägt», ganz bewusst ohne dabei bestimmte religiöse Gemeinschaften und Traditionen zu bevorzugen (240).

Otto Kallscheuer fragt in seinem rund 100 Seiten starken Beitrag, inwieweit sich die Europäische Union in einer Legitimationskrise befinde. Zunächst beobachtet er, wie sich während der Griechenlandkrise eine auffallende Machtverschiebung bemerkbar machte, und zwar vom Europäischen Parlament selbst hin zu eher informellen Gremien. Zugleich identifiziert Kallscheuer Tendenzen einer Psychologisierung von Souveränitätskonzepten, die eher theologische Deutungen verdrängt haben. Letztlich endet seine Analyse in einer generellen Offenheit, die dem gegenwärtigen Europa zwar mangelnde Koordination und fehlendes Selbstvertrauen attestiert, aber dennoch eine erfolgreiche Identitätsbildung in Aussicht stellt, zumal gerade jene Krisenzeiten und die damit verbundenen Reflexionen zur Wesensfindung dienen.

Abschließend untersucht Rja Sakrani den Wandel islamischer Rechtskulturen in Europa und versucht dabei, den Begriff der «Geltungskultur» rechtsphilosophisch zu unterfüttern. Ist also, so fragt sie gleich zu Beginn in Anspielung auf den arabischen Frühling, «an die Stelle der Religion im idealtypischen Legitimationsmodell islamischen Rechts und islamischer Herrschaft ein anderer Legitimationsproduzent getreten?» Auch diese Frage bleibt, ähnlich wie bei Kallscheuer am Ende offen. So begegneten sich traditionalistische Eliten und andere Autoritäten, für die der europäische Raum vor allem ein Kriegsgebiet sei, sowie liberale Protagonisten eines Euro-Islam mittlerweile fast auf Augenhöhe. Was sich daher anbahne, sei ein «dritter Weg», der zu einer Minoritätenjurisprudenz führe, sei sie islamisch oder sei sie islamkonform.

In ihrer Einführung fragen die Herausgeber, was sich aus den Analysen der einzelnen Beiträge für den religiösen Legitimierungsbedarf unserer heutigen Gesellschaft folgern ließe. Eine Antwort deuten sie dabei bereits selbst an. So orientiere sich der Legitimierungsbedarf an einem spezifischen, historisch wandelbaren Subjektverständnis, für das freie Entscheidungen, genauso wie delegierbare Souveränität, durch gemeinsame Prägungen etablierte Sozialität und Menschenwürde als «unveräusserlicher Höchstwert» kennzeichnend seien. Als Leser mag man diesem freilich kaum überraschenden Resümee gerne zustimmen, auch wenn die Frage, wer Legitimität letztlich stiftet, damit offen bleibt. Jene Legitimitätsstifter finden sich in den Diskursanalysen der einzelnen Beiträge jedoch wieder. Ihr Profil muss der Leser allerdings eigenständig zusammensetzen. Die beeindruckende Dichte aller Beiträge liefert eine außerordentlich breite Grundlage dafür.

München Nicolai Hannig

Emma Long, *The Church-State Debate: Religion: Education, and the Establishment Clause in Post-War America*, New York, Bloomsbury, 2013, 280 p.

For those outside the United States (and for many within as well) the role of the Constitution in American public life is often mysterious, and this book, by a professor at an English university, serves to illuminate some aspects of the subject.

The Constitution was hammered out just after the American Revolution and, with twenty-seven amendments adopted since the 1780's, has served ever since as the basic document defining the American

state. The Supreme Court, which was itself established by the Constitution, has over the years sat in judgment on the work of Congress, the President, and the various state governments, determining if their actions conform to the Constitution. (Whether the Founding Fathers intended the Court to have that authority is open to debate.)

The Court has nine members, who are appointed by the president and approved by the Senate, after which they may serve as long as they wish. Perhaps especially over the issue of religious establishment, the nomination process has often been highly politicized, with presidents endeavoring to appoint justices who represent the president's own judicial philosophy. (Once on the Court, however, justices do not always vote the way the president may have expected.) A simple majority rules in every case, and 5–4 decisions are common.

The First Amendment begins, «Congress shall make no law respecting an establishment of religion nor prohibiting the free exercise thereof», a rather schematic proclamation that has been the focus of endless and often passionate controversy, especially given the relatively high level of religious affiliation in the United States and the wide diversity of its churches.

Until the 1830's several of the individual states had official established churches, and the First Amendment was understood to prohibit only the Federal government from doing so. At the same time there was a common belief that civic virtue was rooted in religion, so that the government should support and encourage religion in general. Thus there have always been paid chaplains in the military, the education of American Indians was at one time put in the hands of the various churches, prayers have often been recited at official gatherings, and public figures routinely invoke divine guidance in their speeches. Historically there were practically no anti-religious movements in the United States comparable to those found in some European countries.

The American public school system was established in the middle of the nineteenth century, and from the beginning Catholics and some others (notably some Lutherans) considered it dangerously secular and therefore moved to establish their own schools. In reality, however, many of the public schools reflected a generalized kind of Protestantism, especially manifest in prayers and Bible reading.

Only in the 1920's did the Supreme Court begin to hold that the Bill of Rights applies to the states as well as to the Federal government, and since then the great majority of religion cases have involved state and local governments. Thus the author of this work essentially begins her story after World War II.

The great majority of «establishment» cases considered by the Court involve the question whether the government – Federal, state, or local – can offer support to religious schools and whether there can be a religious presence in the public schools. Both issues have generated considerable controversy, with two judicial philosophies in conflict – «accommodation», which favors governmental support of religion, and «separation», which holds that there should be a substantial «wall» between church and state. Roughly speaking, Republicans support accommodation and Democrats separation.

The author organizes dozens of cases into three major categories – aid to religious schools, prayer in the public schools, and «equal access» (whether students have the right to form religious organizations that are officially recognized by the school). Devoting a book specifically to issues involving schools is of course defensible, but readers unfamiliar with the subject may miss the larger context into which the school cases fit, for example, the debate over whether churches should be exempt from taxation and if so why, or

how the Court justifies prayers at official meetings of government bodies.

In what seemed at the time like the rather trivial *Everson* case (reimbursing parents for the expense of transporting their children to Catholic schools), a majority of the Court in 1947 enunciated a strict separationist position that is officially still dominant but has been modified over the years in many ways. After allowing reimbursement for travel, the Court proceeded within a few years to forbid any direct public support of religious schools and to permit only a few indirect subsidies. In some ways the key issue now is «vouchers» – money paid directly to parents, who may choose where to send their children to school. (The Court has generally upheld government grants to America's large number of private universities.)

Beginning a year after *Everson*, the Court became zealously vigilant against anything that implied that the public schools supported religion – students could not receive voluntary religious instruction in a public school building, prayers and Bible readings were prohibited, and in one case even a required minute of silence at the beginning of the school day was prohibited, on the grounds that it might be construed as a prayer. As with aid to private schools, the Court has become somewhat more accommodationist in the past twenty years.

«Equal access» has been a relatively recent issue, and for the most part a majority of the Court has held that student religious groups have the same rights as all other student groups.

The author undertakes to analyze the complex factors that account for Court decisions and particularly why the reigning judicial philosophy seems to change from age to age. While in one sense she is justified in beginning her survey in 1947, it obscures the fact that at that point the Court made a radical break with the past.

Long claims that, where the religion clauses are concerned, «the Court has never followed the route of original intent», but that was precisely what it did in 1947, often repeating the same argument in later cases. The key to the new separationism was the alleged discovery of the «original intent» of the framers of the Constitution, and «wall of separation» – a phrase used by Thomas Jefferson in a letter – was often cited to explain that intent. Underlying that, it was claimed, were the lessons the framers had learned from the European religious wars and from religious intolerance in colonial America.

In her relatively brief but densely packed survey of the principal cases, the author attempts to situate them in historical context, her principal thesis being that various factors – social and political as well as judicial – affected their outcome. This is far from a new idea, and Long does not shed any significant new light on it as she refers to Catholic-Protestant tensions, the Civil Rights Movement, the Cold War, and other things that may have influenced the justices in ways but are largely speculative.

Supreme Court eras are commonly designated by the names of their Chief Justices. Long sees the Court of Warren E. Burger (1969–86) as in some ways crucial. A Republican, Burger was appointed by President Richard M. Nixon perhaps largely because conservatives thought the Court of Earl Warren (1953–69) had exceeded its authority and had in effect engaged in legislation. But under Burger the separationist philosophy continued to gain ground, with Burger himself often supporting it.

Long views the Burger Court as practicing a statesmanlike moderation that successfully navigated treacherous waters, and she seems to think that popular criticism of the separationist position has simply been misinformed and even irrational. Others – on both sides of the divide – have seen the jurisprudence of the Burger Court as confused and inconsistent. The cause of that confusion is precisely the fact

the strict-separationist understanding of the First Amendment was a novel one in 1947, and the Burger Court later had to engage in sometimes tortured reasoning in order to uphold it.

Long's chapter on the Court of William H. Rehnquist (1986–2005) has a question for a title: «Accommodation Triumphant?» Rehnquist was promoted to Chief Justice by President Ronald Reagan, and as an associate justice he had written the most thorough critique to date of separationism, especially its reading of the Founding Fathers. During Rehnquist's long tenure a divided Court moved away from strict separationism, as justices often disagreed sharply.

Just as the book is weakened by taking 1947 its starting point, so by ending in 1997 – fifteen years before its publication – it omits further attempts to refine the meaning of the establishment clause, mainly in an accommodationist way. Overall, however, it serves as a useful introduction to the subject.

Saint-Louis James Hitchcock

Gerhard Gronauer, *Der Staat Israel im westdeutschen Protestantismus. Wahrnehmungen in Kirche und Publizistik von 1948 bis 1972* (=Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte Reihe B, 57), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 518 S.

Die vorliegende Studie, die auf einer in Erlangen-Nürnberg angenommenen theologischen Dissertation basiert, behandelt ein wichtiges Thema, lässt sich in der kirchlichen und publizistischen Thematisierung des Staates Israel doch ein wichtiger Aspekt der protestantischen Auseinandersetzung sowohl mit dem christlichen Antisemitismus vor 1945 als auch mit der Shoah und ihren Folgen in der Bundesrepublik aufzeigen. Der Verfasser konzentriert sich dabei auf den westdeutschen Protestantismus, und behandelt den Zeitraum von der Staatsgründung 1948 bis zum Jahr 1972, das mit dem Terroranschlag auf das israelische Team bei der Olympiade in München in vielerlei Hinsicht eine Zäsur darstellt, aber noch vor dem Jom-Kippur Krieg des Jahres 1973 liegt.

Der Verfasser geht dabei in zwei Schritten vor. Im ersten Hauptteil wird ein chronologisch geordneter Überblick über diejenigen Akteure, Initiativen und historischen Wendepunkte vorgelegt, welche das Verhältnis westdeutscher Protestanten zum Staat Israel im Untersuchungszeitraum bestimmt haben (53–247). Neben der vorhandenen Literatur zu Einzelpersonen und -fragen wurden hierfür auch einschlägige Archivmaterialien vor allem aus dem Evangelischen Zentralarchiv und dem Landeskirchlichen Archiv Berlin-Brandenburg ausgewertet, darunter etwa der Nachlass von Kurt Scharf. Dieser war als Propst und später Bischof in der Landeskirche Berlin-Brandenburg bereits 1948 mit einer enthusiastischen Deutung an die Öffentlichkeit getreten, welche die israelische Staatsgründung in einen heilsgeschichtlichen Deutungszusammenhang hineinstellte durch die Charakterisierung als jenen Ort, an dem Christus «sein Volk» bei seiner «Wiederkunft» antreffen wolle (108).

Im zweiten Hauptteil nimmt der Verfasser eine qualitative Inhaltsanalyse von ausgewählten Artikeln und Kommentaren in der evangelischen Publizistik vor, in denen Aspekte des Verhältnisses zu Israel thematisiert wurden (248–363). Dieser Teil basiert auf einer Reihe von explizit gemachten Vorannahmen über jene Gesichtspunkte und Positionen, die in diachroner Perspektive für die Wahrnehmung Israels relevant sein würden. Ausgewertet wurden insgesamt sechs monatlich oder halbmonatlich erscheinende Printmedien, die wie die *Lutherischen Monatshefte*, die *Junge Kirche* oder die *Evangelischen Kommentare* in der Mitte zwischen fachspezifischer Theologen- oder Zielgruppenzeitschrift und genereller Publikumszeitschrift stehen und so einen guten Über-

blick über verschiedene Strömungen im westdeutschen Protestantismus vermitteln.

In historischer Sicht unterscheidet Gronauer drei Phasen. In der ersten, bis 1957 reichenden Phase standen Äußerungen von Vertretern der in Palästina tätigen Judenmission im Vordergrund. Diese argumentierten vor dem Hintergrund einer Selbstwahrnehmung als Opfer des Nationalsozialismus, da der NS-Staat die traditionelle Judenmission unterbunden hatte. Vertreter dieser Strömiung hatten ersichtliche Schwierigkeiten, die Genese und Legitimität der israelischen Staatsgründung zu verstehen, und manche von ihnen verstiegen sich dazu, den Zionismus als Ausdruck einer «Blut-und-Boden-Verbundenheit» mit Palästina zu interpretieren, womit sie de facto die Israelis als die neuen NS-Täter perhorreszierten (96). Progressive Positionen in dieser Phase vertrat neben dem bereits erwähnten Kurt Scharf unter anderem Hermann Maas, der bereits 1903 am Zionistenkongress in Basel teilgenommen hatte und sich als eine Art christlicher Zionist verstand. Maas war 1950 der erste christliche Deutsche, der offiziell auf Einladung des Staates Israel bereiste und seine Eindrücke im Sinne einer Reich-Gottes Lehre als Wiederkehr der Juden aus dem Exil deutete.

In der zweiten, von 1958 bis 1967 reichenden Phase intensivierte sich das protestantische Interesse am Staat Israel. Eine wachsende Zahl von Theologen und Kirchenmänner bereiste das Land, darunter mit Helmut Gollwitzer und dem Berliner Studentenpfarrer Friedrich-Wilhelm Marquardt zwei der profiliertesten Vertreter einer Israeltheologie. Diese feierte die jüdische Staatsgründung ebenso emphatisch wie moralisierend als Reaktion auf die Shoah und verschliff dabei in einer heilsgeschichtlichen Interpretation die Differenz zwischen dem Staat und dem biblischen Volk Israel, das in einem besonderen Verhältnis zu Gott stünde (154). In diese Phase fällt neben der Gründung der Aktion Sühnezeichen 1958 die aus dem Münchener Kirchentag des Jahres 1959 hervorgehende Gründung einer ständigen «Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen auf dem DEKT» auch die Reise einer vornehmlich von früheren Angehörigen der Bekennenden Kirche gestellten Delegation der EKD nach Israel im November 1962, die allerdings nicht auf einer offiziellen Beauftragung durch den Rat der EKD basierte. Auf dem Berliner Kirchentag des Jahres 1961 waren sich die Israeltheologen und Organisatoren einer Arbeitsgruppe zum Thema Deutschland-Israel dann sicher, dass die «Zeit der Judenmission im pietistischen Sinn» endgültig vorüber sei (171). Zugleich gab es erste prominente Stimmen, so etwa von Martin Niemöller, welche in der vorbehaltlosen Unterstützung des Staates Israel die Äquidistanz zwischen Juden und Arabern vermissten. Diese Ambivalenz trat nach dem Sechstagekrieg des Jahres 1967 noch stärker in den Vordergrund, als etwa der EKD-Ratsvorsitzende Hermann Dietzfelbinger in einer offiziellen Erklärung einen strikten Neutralitätskurs vertrat, zugleich aber bei einem Palästina-Aufenthalt im folgenden Jahr die Kritik der israelischen Regierung notieren musste, welche den im besetzten Westjordangebiet agierenden Propst der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien als einseitig propalästinenisch hinstellte.

Die Analyse publizistischer Stimmen im zweiten Teil fügt dieser detaillierten Rekonstruktion der Einstellung maßgeblicher Akteure im westdeutschen Protestantismus wenig substanzielles hinzu. Gewiss, es wird deutlich, wie und worin sich tendenziell proisraelische und tendenziell proarabische Stimmen unterschieden. Aber das war in den Grundzügen schon nach dem Durchgang durch die Ereignisgeschichte deutlich geworden. Dabei werden auch methodische Grenzen der qualitativen Inhaltsanalyse deutlich, die bei einer ungefähren Verhältnisbestimmung der verschiedenen Meinungstendenzen stehen bleibt und zudem gelegentlich die publi-

zistischen Texte zum Subjekt ihrer selbst hypostasiert, wie etwa in der Formulierung, dass «manche Texte genau zu wissen (meinten), dass Israel ein verhängnisvolles theokratisches System aufweise». (327) Hier hätte es nahe gelegen, mit dem Instrumentarium der Diskursanalyse sehr viel schärfer und präziser diejenigen Konstruktionsregeln herauszupräparieren, mit denen die Generierung «wahrer» Aussagen über den Staat Israel in verschiedenen Diskursfraktionen des westdeutschen Protestantismus möglich war.

Als wichtigstes Ergebnis seiner Studie hält Gronauer fest, dass die protestantische Position zum Staat Israel von Beginn an ambivalent war, und dass «Protagonisten einer proisraelischen und proarabischen Einstellung ständig um Einfluss kämpften» (402). Damit tritt er Thesen entgegen, in denen von der Ablösung einer ursprünglich strikt proisraelischen Haltung durch eine zunehmend israelkritische Haltung gesprochen wird. Als Kern protestantischer Positionen in der Bundesrepublik erwies und erweist sich dabei nach wie vor die Anerkennung des Existenzrechtes des Staates Israel, auch wenn sich dabei eine schrittweise Verschiebung von theologischen zu innerweltlichen Urteilskriterien vollzogen hat. Insgesamt ist dem Verfasser zuzustimmen, wenn er die Pluralität protestantischer Positionen zum Staat Israel als das Zeichen einer offenen kirchlichen Diskussionskultur interpretiert, in der für extrem einseitige Sichtweisen kein Platz ist und die offen für Lernprozesse und Anstöße von außen ist.

Sheffield Benjamin Ziemann

Alfons Brüning / Evert van der Zweerde (Ed.), *Orthodox Christianity and Human Rights* (Eastern Christian Studies 11), Leuven/Paris, Peeters, 2012, 399 S.

Nachdem die Orthodoxe Kirche Russlands als erste Orthodoxe Kirche überhaupt 2008 ihre offizielle Position zum Thema «Menschenrechte» systematisch formuliert hatte, wurde eine neue Phase in den entsprechenden Diskussionen eröffnet, an denen sich auch westliche christliche Kirchen beteiligten. Bis dahin war dieses Thema aus orthodoxer Sicht nur vereinzelt und keineswegs auf normative Weise behandelt worden – im Gegensatz zu den westlichen christlichen Kirchen. Daher verwundert es kaum, dass die internationale Literatur in diesem speziellen Bereich nach 2008 erheblich zugenommen hat (vgl. auch das jüngst erschienene Buch von Kristina Stoeckl, *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, Abingdon/New York, Routledge, 2014).

Der hier zu besprechende, von Alfons Brüning und Evert van der Zweerde herausgegebene Band fügt sich sehr gut in den oben geschilderten Rahmen ein und stellt einen wichtigen Beitrag zum orthodoxen Verständnis der Menschenrechte und dessen Besonderheiten dar. Beide Forscher beschäftigen sich seit langem mit verschiedenen Aspekten des Orthodoxen Christentums, insbesondere in dessen slawisch-russischen Ausprägungen, und beide haben sich bereits einen Namen in der einschlägigen Forschung gemacht. Mehrere Beiträge des vorliegenden Bandes befassen sich dementsprechend mit der russisch-orthodoxen Tradition in ihrer ganzen Breite, wie zum Beispiel in der ehemaligen Sowjetunion und im postsowjetischen Russland, doch werden auch andere orthodoxe Kulturen (z.B. von Griechenland, Rumänien und Bulgarien) in Betracht gezogen. Der Band geht auf eine internationale Konferenz zum Thema im Radboud Universität Nijmegen (9.–11. Februar 2009) zurück und enthält insgesamt

18 Kapitel, die in sechs verschiedene thematische Einheiten gegliedert sind: die beanspruchte, gleichwohl umstrittene Universalität des (westlichen) Menschenrechtskonzeptes; die grundlegende oder relative Verschiedenartigkeit des orthodoxen Ostens und des lateinischen Westens; die diversen und nicht immer kompatiblen Menschenrechtskonzepte, die in der orthodoxen Welt und anderweitig im Umlauf sind; die Beziehungen zwischen orthodoxer Theorie zu Menschenrechten und gesellschaftlicher Realität; die Menschenrechte im Spannungsfeld der Beziehungen zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft in der orthodoxen Welt; und schließlich die Menschenrechtsthematik im Kontext orthodoxer Aktivisten und des soziopolitischen Engagements der Orthodoxen Kirchen.

Dass die Beziehungen des Orthodoxen Christentums zur modernen Menschenrechtsidee viele Ambivalenzen aufweisen, ist bereits bekannt, und dies wollen die Herausgeber auch nicht verschweigen, wie schon allein deren Einführung deutlich zu entnehmen ist (1–15). Jedoch wäre es falsch, aus der zugegebenermaßen verbreiteten orthodoxen Kritik an den modernen Menschenrechten den Schluss zu ziehen, die Orthodoxie sei diesen Menschenrechten gegenüber vorwiegend und grundsätzlich negativ eingestellt. Es gibt verschiedene und mitunter entgegengesetzte orthodoxe Positionen zu dieser Frage, auch wenn diese nicht so normativ und bindend sind wie die oben erwähnte Stellungnahme der Orthodoxen Kirche Russlands von 2008. Ohne also die existierenden Probleme unter den Tisch kehren zu wollen, unternehmen die Autoren der verschiedenen Beiträge in diesem Band Versuche, die Vielfalt und Pluriformität der orthodoxen Positionen zu den Menschenrechten ans Licht zu bringen, kulturgeschichtlich zu verorten und passend zu deuten. Nicht zu vergessen ist allerdings, dass trotz der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 keine absolute Einigkeit bezüglich eines gemeinsamen und allgemein gültigen Konzeptes von Menschenrechten weltweit besteht, denn diese werden von religiösen, philosophischen, liberalen, säkularen, politischen und anderen Akteuren jeweils abweichend konzeptualisiert und gedeutet – die Beiträge von van der Ven (19–34), van der Zweerde (35–67) und Pribytkova (69–82) verdeutlichen dies. Ähnliche Ambivalenzen gelten in diesem Zusammenhang für die Beziehungen zwischen orthodoxem Osten und lateinischem Westen. Hier handelt es sich um zwei religiöse Kulturkomplexe, die nicht *a priori* als völlig entfremdet und inkompatibel zu betrachten sind. Es bedarf zuerst einer Historisierung, um wahrnehmen zu können, wann, wie und wo die Probleme zwischen diesen beiden Welten auftauchten und anschließend bestimmend wurden. Selbst in Perioden der Spannung und des Konflikts gab es diverse Kommunikationskanäle und Austauschmöglichkeiten zwischen beiden Seiten, sodass westeuropäisches bzw. westliches Gedankengut (u.a. in Bezug auf die Menschenrechte) im orthodoxen Osten mehrmals Eingang finden konnte. Gleichzeitig sollte nicht übersehen werden, dass der berühmt-berüchtigte, stark ideologisch gefärbte orthodoxe Antiokzidentalismus in vielen Fällen ein Hindernis zu einem produktiveren Dialog zwischen der orthodoxen Theologie und dem modernen Menschenrechtskonzept darstellt – die Beiträge von Dmitriev (86–109), Artemyeva (111–123) und Brüning (125–152) heben dies heraus. Ein weiteres, nicht zu leugnendes Problem im Ost-West-Dialog zum Thema besteht in der Verschiedenartigkeit der Konzeptualisierungen von Menschenrechten und deren Hintergrund (z.B. in Bezug auf das Verständnis von menschlicher Würde). Dies wird zunächst aus den laufenden bilateralen Gesprächen orthodoxer und westlicher (insbesondere protestantischer) Kirchen erkennbar. Trotzdem sind die unterschiedlichen Positionen individueller orthodoxer Denker zum

Thema ziemlich ambivalent und keineswegs identisch, vergleicht man zum Beispiel die Ideen von S. N. Bulgakov mit denen von Christos Yannaras – hierzu die Beiträge von Hurskainen (155–168), Zwahlen (169–186) und Stoeckl (187–198). Die orthodoxen Besonderheiten *in puncto* Menschenrechte lassen sich ferner nicht nur theologisch, kirchen- oder ideengeschichtlich untersuchen, sondern auch empirisch gemäß der Situation in verschiedenen mehrheitlich orthodoxen Ländern oder Milieus, und zwar mit der Absicht, eventuelle Diskrepanzen zwischen Theorie und Praxis zu lokalisieren – dazu sehr nützlich die Beiträge von Marsh und Payne (201–214), Naletova (215–235) und Turunen (237–249). Dass das Thema der Menschenrechte im breiteren Rahmen der Staat-Kirche-Beziehungen in der heutzutage in Richtung Osten erweiterten Europäischen Union verortet werden kann, ist schon hinlänglich bekannt. Auf der anderen Seite offenbart dieses Thema die zahlreichen orthodoxen Eigentümlichkeiten, die zu Spannungen oder Konflikten in Bezug auf viele damit verbundene Aspekte (z.B. Privilegierung der Orthodoxie, Rechte der religiösen Minderheiten) führen. Die Unterschiede zwischen orthodoxen Ideen und modernen Sozialtheorien bleiben ohnehin unübersehbar. All dies ist den Beiträgen von Walters (253–270), Agadjanian (271–292), Preda (293–313) und Kalkandjieva (315–334) zu entnehmen. Schließlich lässt sich das Thema der Beziehungen zwischen Orthodoxie und Menschenrechten anhand der Rolle diverser orthodoxer Kleriker veranschaulichen, die in konkreten Zusammenhängen damit aktiv und praktisch umgehen. Der gleiche Erkenntniswert findet sich in den Reflexionen orthodoxer Kirchen, Theologen und Aktivisten über den notwendigen tatkräftigen und regen orthodoxen Beitrag zur Gesellschaft, der sich aus orthodoxen Quellen speist – dazu die Beiträge von Baars (337–350) und Shishova (351–364).

Angesichts der oben geschilderten thematischen Breite füllt dieser Band zweifellos eine große Lücke in der entsprechenden Forschung, denn er ist nicht nur angemessen konzipiert und strukturiert (u.a. mit kurzen Zusammenfassungen zu Beginn jedes Kapitels), sondern auch sehr material- und perspektivenreich. Zudem zeichnet ihn eine hochgradige Interdisziplinarität aus, denn die einzelnen Beiträge entstammen unterschiedlichen Disziplinen und Standpunkten, wie zum Beispiel Theologie, Geschichte, Philosophie und Soziologie. In einigen Beiträgen wird der Versuch unternommen, eine Verbindung zwischen orthodoxer Reflexion und empirischer Realität herzustellen, was in der Tat zum Erreichen einer wirklichkeitsnahen Wahrnehmung der Situation in mehrheitlich orthodoxen Ländern und Kulturen jenseits teilweise abstrakter Konzepte, Prinzipien und Orientierungen erforderlich ist. Dieser Band kann zudem in vielerlei Hinsicht wertvolle Anregungen zur weiteren Untersuchung und Vertiefung der darin besprochenen Themen geben, insbesondere in Hinblick auf die Begegnung der orthodoxen Welt mit der Moderne insgesamt. Konkreter ausgedrückt: Die Probleme der orthodoxen Welt mit den Menschenrechten lassen sich *mutatis mutandis* auch in der islamischen Welt beobachten. Denn beide, Orthodoxie und Islam, haben erhebliche Schwierigkeiten mit der (westlichen) Moderne, obschon keine grundsätzliche Inkompatibilität mit ihr. Es geht hier um die besondere Begegnung nicht-westlicher religiöser Kulturen mit der Moderne, die partiell, spannungsvoll und konfliktträchtig verlaufen ist, was unter anderem die Menschenrechte unmittelbar betrifft. Ein genauer Vergleich der entsprechenden orthodoxen und islamischen Positionen zum Thema wäre daher wünschenswert. Hierfür bietet dieser Band eine exzellente erste Grundlage.

Kurzum: Nicht nur aufgrund der oben erwähnten Beispiele, sondern auch wegen seiner vielen weiteren Vorteile ist dieser

Band empfehlenswert. Das gilt einerseits für den engeren Kreis der Menschenrechtsspezialisten, die sich aus diversen Perspektiven mit dem Thema beschäftigen und sich für die transkulturelle und transreligiöse Rezeption der Menschenrechtsthematik interessieren, andererseits für all jene, die sich mit den Besonderheiten orthodoxer Kulturen befassen, insbesondere im Vergleich zum westlichen Lateinischen Christentum. Die jeweilige Rezeption der Menschenrechtsthematik in diesen christlichen Kirchen kann auf geradezu ideale Weise die Unterschiede verdeutlichen, die diese Institutionen gegenwärtig noch trennen und die vielleicht heute eine viel größere Rolle spielen als die dogmatischen Unterschiede und Konflikte der Vergangenheit.

Erfurt Vasilios N. Makrides

Philipp W. Hildmann/Stefan Rößle (Hg.), *Staat und Kirche im 21. Jahrhundert* (=Berichte und Studien der Hanns-Seidel-Stiftung 96), München 2012, 308 S. (Download unter www.hss.de/mediathek)

Es ist ein immerwährendes Thema: Das Verhältnis von Staat und Kirche. Und es wird es auch bleiben, weil sich immerwährend etwas ändert: Hatten die deutschen Kirchen in der unmittelbaren Nachkriegszeit einen «öffentlichen Auftrag» zur Mitgestaltung der Gesellschaft zugetragen bekommen, setzte seit den 1960er ein massiver Säkularisierungsschub ein, den beide Kirchen bis heute nicht recht zu bewältigen verstehen. Hinzu kommt seit zwei Jahrzehnten – als Folge von Migration und Integration – ein zunehmend selbstbewusster Islam, der die öffentliche Wahrnehmung einer «Renaissance der Religionen» nicht unerheblich (mit)prägt. Auch die Daten des Statistischen Bundesamtes sprechen eine klare Sprache, dass sich Deutschland religionssoziologisch tiefgreifend ändert: 72% der Bevölkerung gehören einer Religionsgemeinschaft an, nur noch 57% einer der beiden großen Kirchen. Dreiviertel der Ostdeutschen sind konfessionslos. Was also ist zu tun – aus Sicht der Kirchen, der Wissenschaft, aber auch der christlichen Parteien CDU/CSU, denen es ja um die Selbstvergewisserung ihres Werte-Fundaments und um das ihrer Wähler sowie die Interaktion von gesellschaftspolitischen Vorfeldorganisationen (zu denen auch die Kirchen zählen) und Politik geht?

Diesen Fragen geht der Sammelband von Philipp Hildmann und Stefan Rößle nach. Der Germanist und evangelische Theologe Hildmann leitet das Vorstandsbüro der CSU-nahen Hanns-Seidel-Stiftung und gehört zu den kreativsten und aktivsten Grenzgängern zwischen Wissenschaft, politischer Praxis und Kirche, während Stefan Rößle einer der politischen Hoffnungsträger der CSU ist, Landrat des Donau-Ries-Kreises und stellvertretender Vorsitzender der Zukunftskommission seiner Partei. Beide versammeln 23 namhafte Autorinnen und Autoren, die sich historischen, theologischen, soziologischen und gesellschaftspolitischen Fragestellungen widmen.

Die historischen Analysen von renommierten Wissenschaftlern wie Hans Maier (Gott als Grund von Verfassungen), Dieter J. Weiß (Staats-Kirchenverhältnis in Bayern) und Rudolf Lill (Katholizismus in Italien) oder auch Heinrich Badura (Kirche in Polen) präsentieren solide den Stand der Forschung. Im Blick auf die noch immer umstrittene Position des Islam in der deutschen Gesellschaft skizziert Jörn Thielmann (Erlangen) die historische Genese des Islam in Deutschland, die unterschiedlichen Gruppen und Netzwerke und die Herausforderungen für die islamischen Verbände, sich als Ansprechpartner für Bund und Länder aufzustellen – etwa bei der Einführung eines islamischen Religionsunterrichts (87–97). Wesentlich kritischer fragt die Bonner Islamwissenschaftlerin Christine Schirrmacher in ihrem Beitrag «50 Jahre Islam in Deutschland. Ist

eine ‹Anerkennung› durch den deutschen Staat überfällig?» (99–109). Sie legt den Fokus auf die problematischen Entwicklungen wie die Radikalisierung, den «Ideologietransfer» durch islamistische Akteure von Nahost nach Deutschland, aber auch die durch existentielle Heimatlosigkeit und Sinnsuche vieler Muslime. Genau diese emotionalen Faktoren der mangelnden Akzeptanz in Deutschland, gepaart mit mangelnder theologischer Bildung, ließen manchen jungen Muslim in radikale Kreise abgleiten, die oftmals Wärme und Gemeinschaften anböten – wie es in ähnlicher Form links- und rechtsradikale Kreise täten. Jihadisten sind für Schirrmacher «zerrissen zwischen ihrer Herkunftskultur, die nicht mehr die ‹ihre› ist, und der Aufnahmekultur, die nicht zu der ihren geworden ist [...]» (102f). Deshalb sieht Schirrmacher für die juristische Anerkennung bzw. die Verleihung des Statuts einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an islamische Verbände noch immer eine ganze Reihe von ungelösten juristischen, organisatorischen und gesellschaftspolitischen Problemen: Von der Gleichberechtigung der Geschlechter über den Abschied vom Islamismus, also der auch heutigen politischen Orientierung am Vorbild Mohammeds und seines Gesellschaftsbildes des 7. Jahrhunderts bzw. der Auslegung des Korans durch Schariagelehrte des 7.–10. Jahrhundert. Eine «Aussöhnung» der islamischen Theologie mit Säkularismus und Rechtsstaatlichkeit, mit Geschichte und Gegenwart «muss aus der etablierten [islamischen, d. Verf.] Theologie selbst kommen, aus ihrem Machtverzicht auf den politischen Bereich. Dann wäre ein großer Schritt zur Verleihung von Körperschaftsrechten an muslimische Gruppierungen geleistet [...]», resümiert Schirrmacher (109).

Nicht nur der Islam bringt das klassische Religionsgefüge in Deutschland durcheinander, auch ein neuer Atheismus erhebt öffentlich immer stärker seine Stimme. Aufschlussreich sind deshalb die Analysen aus der Feder des Journalisten Alexander Kissler bzw. des Beauftragten für Weltanschauungsfragen der Erzdiözese München-Freising, Axel Seegers. Kissler widmet sich in seinem Aufsatz «Nackte Affen» der «Agenda und Strategie des organisierten deutschen Neoatheismus am Beispiel der Giordano-Bruno-Stiftung» (121–133), Seegers eher begriffsgeschichtlich dem «neuen Atheismus» (111–122). Er zeigt, wie die von dem umtriebigen Publizisten Michael Schmidt-Salomon angeführten Laizisten (etwa in einem Offenen Brief an die Bundeskanzlerin aus Anlaß des Papstbesuches) für eine strenge Trennung von Staat und Kirche kämpfen. Seegers unterscheidet historisch zwischen einem (philosophisch)theoretischen und einem (lebens)praktischen Atheismus (113). All diese Formen seien aber aufklärerisch einem kritischen Nachdenken verpflichtet. Dagegen sei der neue oder Neo-Atheismus eine heterogene Bewegung, die die bisherigen religionsphilosophischen Diskurse ignoriere, sehr einseitig materialistisch-empirisch-szientistisch argumentiere (116) und «die Religiosität dank der Naturwissenschaft» für restlos erledigt halte (126). Die Evolutionstheorie liefere die Welterklärung ohne Gott. «Ein solcher Szientismus, ein ‹harter Naturalismus› (Jürgen Habermas), ist die Basis der neoatheistischen Argumentationsfolge, die so ihrerseits der Nähe zum Dogma nicht immer enträt» (126). Das führt zwangsläufig zum naturalistischen Fehlschluss, der ethische Sollens-Forderungen aus empirischen Seins-Kategorien ableitet. So macht es etwa der Oxforder Evolutionsforscher und Bestseller-Philosoph, Richard Dawkins, der meint, der Mensch, ein Zufallsprodukt der Natur, habe egoistische Gene und schlicht die Hauptaufgabe, diesen Genen zum Überleben zu verhelfen. Religiöse Gedanken seien dagegen Parasiten im Gehirn, produzierten nichts anderes als Ängste und seien daher zu bekämpfen.

Kissler verweist als weiteren Protagonisten dieser Bewegung auf den australischen Philosophen Peter Singer, der in

seiner Ethik Menschsein und Personsein unterscheide, wobei dieser die personale Würde an Kriterien wie Autonomie und Rationalität knüpfe. Da ein ausgewachsener Menschenaffe rational und autonom handelt, wertet er ihn höher als ein Baby oder einen Behinderten. Singers Thesen, denen die Giordano-Bruno-Stiftung nahesteht, sind oft und heftig kritisiert worden, besitzen dennoch eine breite Wirkmacht. Die politischen Konsequenzen zieht in Deutschland der noch wenig bekannte «Koordinationsrat säkularer Organisationen»: Die Menschenwürde soll in eine Personenwürde übergeleitet werden, was zur Legitimation der verbrauchenden Embryonenforschung sowie zu einer liberalen Abtreibungs- und Sterbehilfepraxis führt. Die Partizipation der Kirchen in öffentlichen Einrichtungen (Religionsunterricht, Rundfunkräte, Ethikräte etc.) gehöre beendet, doch auch die als nutzlos deklarierten Geisteswissenschaften sollten akademisch und gesellschaftlich degradiert werden. Doch die Stiftung, die zur Erziehung im Sinne ihres evolutionären Humanismus sogar atheistische Kinderbücher herausgibt, wird im atheistischen Lager kritisch beäugt. So gehen der Philosoph Norbert Hörster und der Autor Joachim Kahl auf Distanz, halten Schmidt-Salomons Thesen wahlweise für bilderstürmerisch, unreif oder defizitär (128). Der Neo-Atheismus – zu dem auch der Humanistische Verband Deutschlands und der Deutsche Freidenker-Verband zählen – bleibt auch wissenschaftlich ein längerfristiges zu analysierendes Phänomen, das in einer säkularen Gesellschaft tendenziell Raum gewinnen dürfte.

Nicht weniger nachdenklich sind die originellen und für die «C»-Parteien in Deutschland nicht unerheblichen Erkenntnisse des empirischen Beitrags «Christentum und Politik – Die Geschichte einer schleichenden Entfremdung» von Thomas Petersen (Institut für Demoskopie Allensbach). Der Meinungsforscher zeigt anhand von Umfrageergebnissen, wie fundamental die «Erosion des Glaubens» (163) gerade in Westdeutschland ist, weil die innere Distanz zur praktizierten Religiosität noch stärker wächst als die Zahl der Kirchenaustritte: Bezeichneten sich 1985 noch 58% der Westdeutschen als religiös, so waren es 2010 nur noch 52%. Die Zahl der regelmäßigen Gottesdienstbesucher hat sich von rund 60% im Jahre 1954 bis 2010 ungefähr halbiert. Interessanterweise unterliegen die Meinungsäußerungen der Deutschen deutlichen Schwankungen: Während viele Menschen mit klassischen Topoi des Christentums immer weniger anfangen können, ermitteln die Forscher hohe Zustimmungswerte beim Glauben an Wunder, dem Wirken von Engeln und den Fügungen des Schicksals, was auch immer man darunter verstehen mag. Bitter ist für die Großkirchen die Erkenntnis, dass bei der Frage welcher von 18 gesellschaftlichen Institutionen die Deutschen Antworten auf die Zukunft zutrauten, die katholische (4%) und die evangelische Kirche (2%) die beiden letzten Plätze einnahmen. Selbst die öffentliche Verwaltung schnitt mit 5%, die Philosophen mit 10% noch etwas besser ab (165). Am meisten Zutrauen haben die Deutschen in Technik, Ingenieurskunst und Naturwissenschaften (53–51%). Spannend wäre es zu wissen, wie die Kirchen mit diesem desaströsen Ergebnis umgehen. Petersen beantwortet diese Frage nicht, analysiert dagegen die Verbindung zur CDU/CSU. Er meint, dass die nachlassende Kirchenbindung der Deutschen nicht zwangsläufig zur Schwächung der Unionsparteien führen muss. Zwar war es in der Nachkriegszeit einfacher «das christliche Menschenbild» als Legitmationsgrund der Politik der C-Parteien zu benennen. In der praktischen Politikausgestaltung spielte dieses Fundament aber oft nur eine nachgeordnete Rolle (167f). Der Rückverweis auf christliche Werte führt nach den Allensbach-Umfragen interessanterweise auch heute zu hohen Zustimmungswerten – wenn man eine solche Frage polarisierend bzw.

kontrastierend stellt und etwa fragt, welche Eigenschaften dem Christentum und welche dem Islam zukommen, welche Religionstradition zu bevorzugen sei. So lehnten 90% der Befragten es ab, einen christlichen Feiertag zugunsten eines islamischen zu streichen. Auch halten immer noch 22% der Deutschen christliche Grundsätze in der Politik für «sehr wichtig» und 30% für «auch noch wichtig». (170). Die Umfrageergebnis sind dennoch nicht eindeutig: Während sich also über 50% für eine christliche Fundierung der Politik aussprechen, halten es 55% der Befragten für unmöglich, dass sich ein Politiker bei wichtigen Entscheidungen konsequent an «christlichen Wertvorstellungen» orientieren solle (170). Anscheinend gibt es einen Bias zwischen einer diffusen Zustimmung zu christlich-europäischen Wertevorstellungen und dem Wunsch nach einer rational-säkularen Begründung von politischen Sachentscheidungen.

Noch bemerkenswerter ist das Allensbach-Ergebnis, was die Bevölkerung von einer konservativen und von einer christlichen Politik erwartet: Unter christlichen Politikinhalten werden zumeist Themen genannt, die man eher linken Parteien zutraut wie den Einsatz für sozial Schwache und die Dritte Welt, während Ziele wie eine strenge Abtreibungsregelung oder der Kampf gegen verkaufsoffene Sonntage einer konservativen Politik zugeordnet werden. Petersens Fazit sollte die C-Parteien nachdenklich stimmen: «Man bekommt den Eindruck, dass sich das Image des Christlichen [...] von der Position der CDU/CSU entfernt [...]» und zu den politischen Gegnern wandere.

Auch der junge Regensburger Politikwissenschaftler Marcus Gerngroß wirft in seinem Beitrag zu «Die CSU und die Kirche» (175–186) ähnliche Fragen auf und verweist vor allem auf die unter Hanns Seidel, Franz Heubl und Franz Josef Strauss erfolgte «Säkularisierung der CSU» (179f), womit er vor allem die Lösung von klerikal-katholischen Bindungen meint. Das hatte nach dem Krieg auch wahltaktische Gründe, wollte sich die CSU doch auch protestantischen Wählerschichten öffnen. Heute ist die Kirchlichkeit in Bayern zwar noch etwas höher als in Gesamtdeutschland, doch spielen religiöse Milieubildungen auch im Freistaat bei jüngeren Generationen eine immer weniger bedeutende Rolle. Zwei große Herausforderungen müsse die CSU deshalb hinsichtlich ihrer Wählerschaft bewältigen: a) Die Überalterung und b) die Aufteilung der Wähler in Christen und Nicht-Christen respektive Gläubige und Nicht-Gläubige (184). Da sich eine Volkspartei breit aufzustellen habe, um erfolgreich zu sein und das Label «katholisch» zunehmend Wähler abschrecke, eine konfessionsgebundene Politik immer weniger honoriert oder gar zu Flügelkämpfen in der Partei führen könne, steht die CSU vor einem Dilemma. Gerngroß empfiehlt eine punktuelle christlich-wertgebundene Positionierung, um sich von Mitbewerbern zu unterscheiden, aber zugleich auch einen Abschied von der «bloße[n] Betonung christlicher Tradition» (186). Ein moderner Katholizismus (was auch immer Gerngroß damit meint) «sollte als eine von mehreren Strömungen innerhalb der CSU Platz finden» (186). Mehr Fragen also als Antworten, bei denen auch das Plädoyer des Münchner Altmeisters der Politikwissenschaften, Werner Weidenfeld, für «Smartpower als Antwort von Unsicherheit» (191ff) in seinem Aufsatz «Strategische Herausforderungen: Die Kirchen und die Unionsparteien» (187–194) nur wenig weiterhilft. Er fordert die Pflege des Markenkerns der Unionsparteien aus «C» (Christentums-)Orientierung, sozialer Marktwirtschaft und Europa. Softpower bedeute hier das Werben für «die Attraktion einer politischen Ordnung» (192), den Kampf um Deutungshoheit und das Herausbilden einer kommunikativen Verlässlichkeit (194).

Die Vorsitzende der CSU-Landesgruppe im Deutschen Bundestag und ehemalige Bundesministerin, Gerda Hasselfeldt, ver-

sucht in ihrem Aufsatz «Ist Politik aus christlichem Verständnis noch zeitgmäß?» (149–159) das Dilemma der CSU zwischen christlicher Werteorientierung und bröckelnder Konfessionsbezogenheit mit dem Argument zu lösen, dass sich aus dem christlichen Glauben eine Politik der Freiheit, Verantwortung, Solidarität und Gerechtigkeit ableiten lasse. So könne christliche fundierte Politik auch weiterhin zeitgemäß sein. Hasselfeldt bleibt hier bei konventionellen Begründungsmustern der Unionsparteien. Neue Argumente für die oben beschriebenen veritablen soziologischen und mentalen Verschiebungen in der deutschen Gesellschaft liefert sie nicht.

Der interdisziplinäre, sehr gründlich redigierte und gut zu lesende Sammelband bietet mit einer Fülle von kurzen, spannenden Aufsätzen (denen wohl eher Vorträge als wissenschaftliche Ausarbeitungen zugrunde liegen) einen sehr umfassenden und aktuellen Einblick in die Debatte um Staat und Kirche, allerdings aus einer eher konservativen, durchaus auch bayerischen und politisch klar unionsbezogenen Sicht. Wer sich über den Stand der Diskussionen aus diesem politisch-soziologischen Blickwinkel informieren will, dem sei das Buch von Hildmann/Rößle sehr zu empfehlen.

Berlin Roland Löffler

Zur Religions- und Kirchengeschichte der Schweiz: religiöse Lebenswelten, Orte, Städte

René Bloch/Jacques Picard (Hg.), *Wie über Wolken. Jüdische Lebens- und Denkwelten in Stadt und Region Bern, 1200–2000* (=Beiträge zur Geschichte und Kultur der Juden in der Schweiz 16), Zürich, Chronos, 2014, 525 S.

Der Band versammelt 800 Jahre Geschichte der Juden in Bern, vorgestellt von 25 Autorinnen und Autoren unter der Herausgeberschaft von René Bloch und Jacques Picard. Über 500 Seiten, geschrieben auf hohem Niveau, gleichzeitig spannend und für eine breite Leserschaft voller hochinteressanter Einblicke in eine Stadtgeschichte, die auch ein vielsagendes Beispiel für die Schweizerische und darüber hinaus mitteleuropäische Geschichte darstellt.

So ist das Mittelalter geprägt von der beständigen Gefahr der Rechtsunsicherheit und Vertreibung, wo Juden als Spielball der Mächtigen behandelt werden. 1427 ausgewiesen mit dem Vorwurf des Wuchers, nach dem Dreißigjährigen Krieg erst wieder in größerer Zahl ansässig, Ende des 18. Jh. erneut mit Handelsverboten konfrontiert, dauert es nach zahlreichen Fort- und noch mehr Rückschritten beim Aufbau einer jüdischen Gemeinschaft bis 1866, bis das uneingeschränkte Niederlassungs- und Handelsrecht, im Übrigen gegen den Willen der Mehrheit der männlichen Berner Stimmbürger, beschlossen wurde. Auch beim Schächtverbot stimmten die Berner mit einer großen Mehrheit von 75 % weit über dem Schweizerischen Durchschnitt dafür.

Zuzug für die Gemeinde kam vor allem aus dem Elsass. Handel, nicht zuletzt Pferdehandel, war die bestimmende Berufsrichtung, dazu kamen Tuchhändler, Speisewirte, Antiquitätenhändler und andere. Im Buch werden auch einzelne Beispiele herausgegriffen, so, um nur zwei zu nennen, das der Familie Loeb oder der Schokoladenfabrikantin Camille Bloch, für die jüngere Zeit dann auch des Präsidenten Georges Brunschvig oder der Rabbinerdynastie Messinger oder Roland Gradwohls. Statistiken, wie Bevölkerungsentwicklung,

Beschreibungen etwa zu den Synagogenbauten oder der Burgerbibliothek, aber auch Angaben zu den jüdischen Professorinnen und Professoren an der Universität erlauben detaillierte Kenntnis der Entwicklung des Judentums in Bern.

Eine Reihe von Einzelbeiträgen beschäftigt sich mit der Entwicklung ab der zweiten Hälfte des 19. Jh., so auch mit dem Zuzug vor allem russischstämmiger Juden, oft sozialistisch gesinnt, auf der Flucht vor den zaristischen Verfolgungen. Schriftsteller, Künstler und Gelehrte werden ebenfalls ausführlich behandelt, so der Exeget, Religionsgeschichtler und Philosoph Yehezkiel Kaufmann, die Literatin Else Lasker-Schüler, der Philosoph Ludwig Stein, der Literaturwissenschaftler Jonas Fränkel. Bern war Wirkungsort wichtiger Philosophen, Psychologen, Jiddisten; Moritz Lazarus, Micha Josef Berdyczewski, Chaim Zhitlowsky, um nur drei zu nennen, oder Walter Benjamin und Gerschom Scholem, die einen Teil der Studienzeit in Bern verbrachten, nicht zu vergessen Albert Einstein, der sich von 1902–1909 in Bern aufhielt. Anna Tumarkin, die wichtige Philosophin, war im Übrigen die erste Professorin Europas. In Bern hielten sich um 1900 etwa 200 jüdische Studierende (von insgesamt 900) – häufig aus Russland stammend – auf, darunter ein großer Prozentsatz Frauen.

Die Entwicklung nach dem Ersten Weltkrieg ging mit strengeren Einbürgerungsvorschriften und dem Erstarken fremdenfeindlicher Tendenzen einher, was zur Verschlechterung der Situation für Einbürgerungswillige führte. Nun ging der jüdische Bevölkerungsanteil zurück. Gleichzeitig stiegen innerhalb der Kultusgemeinde die Anstrengungen, gegen den Antisemitismus vorzugehen, dem sich mehrere Ressorts widmeten. Dabei stärkte sich der jüdische Zusammenhalt, wozu auch die Gründung des jüdischen Turnvereins beitrug.

Der Berner Prozess gegen die Protokolle der Weisen von Zion, jener furchtbaren antisemitischen Fälschung, endete 1937 mit einem Freispruch der Angeklagten, da es noch keine ausreichende Handhabe gegen antisemitische Propaganda gab (erst 1995 mit der Antirassismusstrafnorm) und der Artikel über Schundliteratur nicht ausreichte, um zu einer Verurteilung zu führen.

Restriktive und antisemitische Flüchtlingspolitik zwischen 1933 und 1945, die vielen Bemühungen jüdischer Organisationen für die Flüchtlinge, die Kampagne gegen die Grenzsperre sind weitere wichtige Meilensteine, die im Buch hervorragend beschrieben werden.

Einen weiteren Schwerpunkt bildet die Entwicklung nach 1945, vor allem auch nach der Staatengründung Israels 1948 bis hin zur Gründung einer Professur für Judaistik, die heute René Bloch innehat. Die inneren Entwicklungen der Gemeinde, die verschiedenen Reformversuche, die einzelnen Vereine werden ausführlich behandelt. Ein wichtiger Meilenstein war auch die Anerkennung der israelitischen Gemeinde als öffentlich-rechtliche Religionsgemeinschaft. Damit wurde Judentum nach 800 Jahren als verfassungsmäßig verankerter Bestandteil der Gesellschaft wahrgenommen.

Das Buch ist ein unverzichtbarer Bestandteil einer Aufarbeitung Schweizerischer und europäischer jüdischer Geschichte und hält zudem viele Details über die spezifische Entwicklung in Bern bereit. Es soll allen Interessierten wärmstens ans Herz gelegt werden.

Wien Gerhard Langer

Silvan Freddi, *St. Ursus in Solothurn. Vom königlichen Chorherrenstift zum Stadtstift (870–1527)* (=Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft 2), Köln/Wiemar/Wien, Böhlau, 2014, 788 S. Abb.

Die vorliegende umfangreiche Arbeit ist ein Nachzügler einer ganzen Reihe von Dissertationen bei Prof. Ludwig Schmugge (Universität Zürich), die den schweizerischen Stiften gewidmet sind, angefangen mit Andreas Meyers Arbeit über das Zürcher Gross- und Fraumünsterstift (1986) und fortgefahren mit den Arbeiten von Eva Desarzens-Wunderlin über das Stift Rheinfelden (1989), Christian Hesse über das Stift Zofingen (1992) und schliesslich Béatrice Wiggenhauser über das Stift Embrach (1997). Die vorliegende Dissertation wurde 1996 begonnen und erst jetzt fertiggestellt, nachdem der Verfasser schon geraume Jahre als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Staatsarchiv Solothurn tätig ist, was seiner Arbeit ohne Zweifel zu gute gekommen ist. Man verzeiht ihm denn auch ohne weiteres, dass er im Grund nur die halbe Geschichte des Ursusstifts erzählt, denn dieses wurde erst 1874 aufgehoben. Das Besondere am mittelalterlichen St. Ursusstift ist, dass es sich von einem königlichen Chorherrenstift zu einem eidgenössischen Stadtstift entwickelte, ein Begriff, der 1982 von Prof. Guy P. Marchal (Universität Luzern) geprägt worden ist. Dabei fällt dem Verfasser der Umgang mit dem spätmittelalterlichen Stadtstift deutlich leichter als mit dem früh- und hochmittelalterlichen Chorherrenstift. Ein erster Propst, Nantelmus von Rougemont, wird 1177 genannt. Im Jahr 1208 stritten Propst und Kapitel sich wahrscheinlich um die Aufteilung der gemeinsamen Güter, und zehn Jahre später, mit dem Aussterben der Zähringer, wurde Solothurn reichsunmittelbar, aber angeblich erst zu Beginn des 15. Jahrhunderts Reichsstadt (58), was man nicht ohne weiteres versteht. Die ersten Statuten des Stifts stammen aus dem Jahr 1327 und wurden im Jahr 1424 unter Propst Felix Hemmerli überarbeitet; Anfang des 16. Jahrhunderts setzen dann die Stiftsmanuale ein. Leider geht der Autor nicht im Gesamten auf diese Statuten ein, sondern befragt sie im Folgenden daraufhin, was sie zur inneren Organisation des Stifts (Kapitel, Chorherren, Wartner, Kapläne, das Amt des Propst und die übrigen Stiftsämter) hergeben. Das Ursenstift kannte, wahrscheinlich aus wirtschaftlichen Gründen, nie mehr als eine Dignität, diejenige des Propsts, und brachte es auch nie mehr auf mehr als zwölf Kanonikate (wobei der Verfasser irrt, wenn er, S. 66, meint, dass bernische Vinzenzstift hätte 24 Kanonikate umfasst; diese Zahl war zwar vorgesehen, konnte aber nie realisiert werden). Recht breiter Raum wird auch den Kaplänen gewidmet, wobei man nicht recht versteht, warum die Würde des Propsts erst nach den Kaplänen besprochen wird. Die Stiftsämter (Scholastikus, Kustos, Keller, Kamerarius, Leutpriester, Frühmesser, Sakristan, Schulmeister, Spitalpfleger), die auch mit Laien besetzt werden konnten, unterliefen im Spätmittelalter zweimal eine Veränderung: an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert wurden sie gewissermassen laiisiert und an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert gewissermassen «liturgisiert», d.h. man versuchte, mit Unterstützung der Inhaber dieser Ämter insbesondere an Sonn- und Feiertagen eine prächtigen Gottesdienst zu «produzieren».

Das eigentliche Gewicht der Arbeit liegt indessen auf der Art und Weise, wie man zu einer Pfründe des Ursusstifts gelangen konnte, ob durch ordentliche Kollatur, d.h. durch Kooptation durch das Kapitel, oder durch das päpstliche Provisionenwesen. Dabei war das letztere in Solothurn wahrscheinlich gar nicht sehr erfolgreich, denn von 209 zwischen 1177 und 1527 nachgewiesenen Chorherren verdanken nur gerade 24 (ein Zehntel) ihre Pfründe einer päpstlichen Provision, und dies obwohl die päpstlichen Rechte an den ungeraden Monaten erst 1512 an Solothurn übergin-

gen, also dreissig Jahre später als in anderen eidgenössischen Stadtstaaten. Dies führt zu einem wichtigen Kapitel über die Beziehungen zwischen dem Stift und der Stadt Solothurn, die vor allem in den Anfängen im 13. Jahrhundert recht konfliktreich waren, konnten sich doch beide, Stift und Stadt, in gewisser Weise als reichsunmittelbar verstehen. Die Kastvogtei, die seit 1218 in den Händen der Grafen von Buchegg gelegen hatte, ging noch vor 1362 an die Stadt über. Damit war es auf die Länge um das *privilegium immunitatis* des Stifts geschehen. Eine wichtige Rolle als Wendepunkt spielt die Solothurner Mordnacht von 1382, die der Autor mehrmals erwähnt, jedoch ohne zu sagen, was damals eigentlich geschehen ist. Nichtsdestoweniger konnte sich am Klosterplatz doch bis zum 16. Jahrhundert ein eigentlicher Stiftsbezirk entwickeln, den der Verfasser indessen nicht mit demjenigen von Beromünster vergleichen will. Es ist möglich, dass die einzelnen Chorherren zwar nicht ins solothurnische Bürgerrecht aufgenommen wurden, wohl aber das Stift als Gesamtes (um die Mitte des 15. Jahrhunderts). Ein Konfliktpunkt zwischen Stadt und Stift ergab sich auch immer wieder daraus, dass das Amt des Leutpriesters demjenigen des Propsts untergeordnet war und die Stadt im 15. Jahrhundert mehr oder weniger vergeblich versuchte, Hand darauf zu legen. Auch bei der Stiftsschule und beim Stiftsspital kam es zu Doppelspurigkeiten, weil es der Stadt nicht gelang, die Schule und das Spital unter ihren Einfluss zu bringen.

Was die geografische und soziale Herkunft der Stiftsgeistlichkeit betrifft, so gliedert der Verfasser die Stiftszeit in drei Epochen: 1218–1360, 1361–1512 und 1512–1527, wobei für die letzte Epoche höchstens Tendenzen auszumachen sind. Für die erste Periode stammen von 84 Chorherren 56 (67%) aus dem ehemaligen Rektorat Burgund, davon 16 aus der Stadt Solothurn selber. Von den 84 Chorherren wurde der überwiegende Teil vom Kapitel aufgenommen und verdankten nur sechs ihre Pfründe einem ausserordentlichen Kollator (vier päpstliche Exspektativen und zwei königliche Erste Bitten). Was die ständische Herkunft betrifft, so war das Ursusstift ein gemischständisches Stift, doch dominierte vorerst der Adel, insbesondere der Ministerialenadel der Grafen von Kyburg und deren Erben, der Grafen von Neu-Kyburg und Habsburg. Für die Periode von 1361–1512 sind 94 Chorherren bekannt, von denen 69 (73%) aus dem ehemaligen Rektorat Burgund stammten. Von diesen 69 kamen 41 (44%) aus der Stadt Solothurn selber, was gegenüber der vorangehenden Periode mehr als eine Verdoppelung bedeutet. Drei Viertel der 94 Kapitularen gehörten der städtischen Oberschicht und dem Bürgertum an, und nicht einmal mehr ein Zehntel (8 Chorherren) stammte aus dem ländlichen Ritter- oder Hochadel. Recht prominent war auch die Berner Führungsschicht vertreten (Vertreter der Familien von Bubenberg, von Erlach und von Diesbach). Es lässt sich also eine zunehmende «Solothurnisierung» des Stiftskapitels feststellen (250), und auswärtige Bewerber hatten entsprechend weniger Chancen. Allerdings gelang es diesen Solothurnern nicht, auch das Propstamt zu übernehmen, denn laut denn Bestimmungen des Wiener Konkordats von 1448 blieb die Besetzung der höchsten Dignität an den Stiftskirchen dem Papst vorbehalten. Abgesehen davon kam dem päpstlichen Provisionenwesen beim Streben nach einem Solothurner Kanonikat praktisch keine Bedeutung mehr zu. In den meisten Fällen bildete das Solothurner Kanonikat auch den Höhepunkt und Schlusspunkt einer geistlichen Karriere. Dies gilt sowohl für die Periode von 1218–1360 wie auch für diejenige von 1361–1512. Das Ursusstift kannte bis 1507 auch keine Bestimmungen gegen illegitim geborene Kleriker. Die Stadt selber zog einigen Nutzen aus der nicht selten universitären Bildung, welche die Chorherren mitbrachten. Von den 209 für den Zeitraum

zwischen 1177 und 1527 nachweisbaren Chorherren hatten 72 (34%) eine Universität besucht oder einen akademischen Titel erworben. Seit der Gründung der Universität Basel im Jahr 1460 nahm diese Bildungsquote sogar auf 75% zu. Die Stadt nahm denn auch gern die diplomatischen Dienste in Anspruch, welche die gebildeten Chorherren leisten konnten.

Die ganze Arbeit beruht auf 421 Biogrammen nicht nur der Solothurner Chorherren, sondern auch der Kapläne sowie derjenigen Männer, die sich vergeblich um ein Solothurner Kanonikat bemüht hatten. Hier sind riesige Vorarbeiten geleistet worden. Meine Einwände gegen die Anordnung diesen Riesenmaterials sind allerdings die gleichen geblieben, wie ich sie bereits 1988 gegenüber der Dissertation von Andreas Meyer über das zürcherische Frau- und Grossmünster geäussert habe (in Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 44, 677f): ich verstehe nicht, warum Chorherren, erfolglose Bewerber und Kapläne in einem Corpus untergebracht sind, und ich verstehe nicht, warum dieses nach Vornamen angeordnet ist. Dazu kommt dass man Geistliche mit einem Vornamen beginnend mit P unter B suchen muss, mit einem Vornamen beginnend mit K unter C, mit einem Vornamen beginnend mit T unter D usw. Dieser Suche weicht man besser aus, indem man sich von Anfang an im Personenverzeichnis orientiert. Sowohl die Anmerkungen des Buches als auch der Biogramme sind durchnummeriert, was beim Buch nicht weniger als 2205 und bei den Biogrammen nicht weniger als 5005 Anmerkungen ergibt, Zahlen, die man mit dem Auge nicht mehr erfassen kann, so dass man auch keine Lust hat, die entsprechende Anmerkung nachzuschlagen. Weiter werden selbst Lexikonartikel wie Monografien zitiert, was ihnen zu viel Gewicht verleiht und die Bibliografie auf 38 Seiten (714–752) anschwellen lässt. Sonst aber liest man das Buch mit viel Gewinn und wird die Biogramme inskünftig mit ebenso viel Gewinn benützen.

Freiburg/Schweiz Kathrin Utz Tremp

Carl Pfaff, *Nonnen streben nach Autonomie. Das Frauenkloster Engelberg im Spätmittelalter*, Zürich, Chronos Verlag, 2011, 287 S., Abb.

Das vorliegende Buch des emeritierten Freiburger Lehrstuhlinhabers für mittelalterliche Geschichte (1969–1997) ist eine monographische Studie zum Nonnenkonvent Engelberg, der bis zu seiner Verlegung nach Sarnen (1615) zusammen mit der Engelberger Männerabtei ein Doppelkloster bildete und der in der älteren Forschung im Schatten des Männerklosters stand. Die in zwei deutlich voneinander abgehobenen Teilen (A und B) angelegte Arbeit setzt in Teil A mit der Gründung und der frühesten Geschichte des Konvents ein und führt diese bis ins 15. Jahrhundert fort, wobei der Verfasser schon bald den Finger auf einen neuralgischen Punkt legt, nämlich auf die «frühe und permanente Verarmung des Klosters», die auf seine «schwer verständliche personelle Überbesetzung» zurückzuführen sei (20). So ist zu Beginn des 13. Jahrhunderts von vierzig Mönchen und nicht weniger als achtzig Schwestern die Rede, während 1361 der Engelberger Abt Rudolf von Stühlingen sogar von zweihundert Nonnen spricht, die den Konvent vor der Pest bewohnt haben sollen. Die den Engelberger Äbten unterstellten Meisterinnen hätten denn auch Massnahmen ergriffen, um das Los der unter ihrer Obhut stehenden Benediktinerinnen zu lindern – so 1305, als es eine Meisterin «wagte», «was bisher noch nie geschehen war», sich bei Papst Clemens V. über die ungenügende Versorgung des Konvents zu beklagen (21). Weshalb ein solcher Schritt hervorzuheben ist, erschliesst sich einem, wenn man bedenkt, dass solche «Aktionen rechtlich nur durch

den Abt [...] vollziehbar» waren und dass «die strikte Klausur und die mangelnde rechtliche Qualifikation ihrer Meisterin die Frauen hinder[t]en, eigene Initiativen zu ergreifen» (22). Nichtsdestotrotz häuften sich in der Folge derartige Vorstösse, indem die Meisterinnen, denen im Grunde genommen «nur eine beschränkte interne Befugnis zugesprochen wurde» seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts «neben dem Abt als quasi rechtlich eigene Grösse in Erscheinung [traten]» (38–39).

Resultate dieser Initiativen waren verschiedene Massnahmen zugunsten der Schwestern, beginnend mit der Inkorporation einer Pfarrkirche, die Clemens V. 1305 allein an die Meisterin und die Schwestern adressierte, und einer Stiftung von fünf Mark Silber, die Königin Elisabeth 1307 ausdrücklich der Verfügungsgewalt des Engelberger Abts entzog. Als weitere Gönnerin der Schwestern ist Elisabeths Tochter Agnes, Witwe König Andreas' von Ungarn, belegt, die 1325 Engelberg einen Besuch abstattete. Der Verfasser vermutet, dass diese Gunstbeweise samt «den rigorosen, den Abt demütigenden Auflagen» (42) auf Bitten zurückgehen, welche die Meisterinnen direkt an den Papst bzw. an die beiden Königinnen gerichtet hatten.

Wieweit dieser Handlungsspielraum, den sich die Meisterinnen schaffen konnten und der dazu diente, die Lebensgrundlagen der Schwestern zu verbessern, mit dem im Titel eingeführten Begriff «Autonomie» erfasst werden kann, wäre zu diskutieren. Dies um so mehr, als er suggeriert, es habe – wie Stefan Hynek in seiner Online-Rezension (H-Soz-u-Kult, November 2011) bemerkt hat – «eine gezielte Bestrebung des Nonnenkonvents gegeben, sich aus dem Doppelkloster zu lösen, um ein autonomes Frauenkloster anzulegen». Jedoch kann eine solche Absicht «nicht belegt werden, da Schlüsseldokumente, die derartige Bestrebungen der Nonnen belegen könnten, etwa die Bittschriften an Papst und Königin, fehlen».

Wir können an dieser Stelle nicht alle im Buch angesprochenen Facetten der Klostergeschichte erwähnen, doch sei wenigstens auf eine weitere wichtige Komponente verwiesen: das Beziehungsnetz des Frauenklosters. So sehr die Nonnen auch auf ihre Beziehung zu Gott konzentriert waren – ganz ohne menschliche Aussenkontakte ging es nicht. Der Verfasser spürt diesen Kontakten anhand der klösterlichen Memoria nach, indem er die Stifter identifiziert, deren die Schwestern im Gebet gedachten. Die wissenschaftliche Kärrnerarbeit, die dieser Analyse zugrunde liegt, geschieht in Teil B des Buches, dem im mancherlei Hinsicht der Charakter eines Anhangs zukommt. Dort sind die Stifter nach einem sozialgeschichtlich-topographischen Raster erfasst und identifiziert. Diese Angaben bilden das Fundament für den darstellenden Teil A, in dem mit unterschiedlichem Erfolg der Frage nachgegangen wird, weshalb denn die einzelnen Stifter ausgerechnet die vergleichsweise abgelegenen Engelberger Nonnen bedacht haben. Etwas befremdend wirken die in diesem Teil zu beobachtenden Digressionen – z.B. zur Verfassungsgeschichte und Territorialpolitik der einzelnen Städte, aus denen Stifter stammten – deren Zusammenhang mit der Engelberger Thematik nicht immer einsichtig ist.

Kurz: Carl Pfaff legt mit «Nonnen streben nach Autonomie» einen für die Aufarbeitung der Engelberger Geschichte wichtigen Band vor, der zum Weiterdiskutieren animiert.

Solothurn Georg Modestin

Heinrich Bullinger, *Briefe des Jahres 1545*, bearb. von Reinhard Bodenmann et al. (=Heinrich Bullinger Abt. 2: Briefwechsel), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2013, 746 S.

Mit rund 12'000 überlieferten Briefen ist die Korrespondenz des Zürcher Reformators Heinrich Bullinger (1504-1575) eine interdisziplinär bedeutsame Quelle der Frühen Neuzeit. Der hier vorgestellte Band enthält 259 Briefe aus dem Jahr 1545. 42 davon werden nur in Form einer ausführlichen Zusammenfassung dargeboten, weil sie bereits in anderen Publikationen ediert worden sind. 41 Briefe stammen aus Bullingers Feder, während die anderen an ihn gerichtet sind. Die Abfassungsorte liegen in einem ausgedehnten Raum, der von Ostfriesland über Frankreich und Oberitalien bis nach Mähren reicht, wobei je ein Drittel dieser Briefe im Gebiet der heutigen Schweiz und in dem des heutigen Deutschland geschrieben worden sind.

Der wichtigste Briefpartner im Jahr 1545 war Ambrosius Blarer in Konstanz (17% der überlieferten Korrespondenz). Seine Schreiben standen im Zeichen des schwierigen Verhältnisses zwischen Kaiser und deutschen Protestanten, das sich mit der Einberufung des Konzils in Trient für die protestantische Seite merklich verschlechtert hatte. Man rechnete allgemein mit einem kaiserlichen Angriff. Blarer suchte für seine Heimatstadt vergebens die politische Nähe zur Eidgenossenschaft, vermittelte den Kontakt zwischen dem Schmalkaldischen Bund und den evangelischen Orten der Eidgenossenschaft und sicherte Bullinger den Zugang zum süddeutschen Raum, sowohl was den Nachrichtenaustausch, als auch was personelle Vermittlungen betrifft.

Die angespannte politische Lage bildete auch den Hintergrund für die angestrebte Bundeserneuerung der Eidgenossenschaft, über die sich Bullinger mit dem Basler Kirchenvorsteher Oswald Myconius austauschte. Umstritten war die Eidzeremonie, denn Bullinger lehnte die Anrufung der Heiligen in der Eidesformel strikt ab und setzte Basel diesbezüglich unter Druck. Seine Einflussnahme und sein manipulierendes Vorgehen werden auch sonst im Briefwechsel mit Myconius deutlich. Weil sich der Basler Antistes in der Abendmahlfrage nicht im Sinne Bullingers geäussert hatte, schwieg der Zürcher Antistes einige Monate lang und bevorzugte in dieser Zeit den Briefkontakt mit dem Basler Theologen Johannes Gast. Ausserdem warnte Bullinger den älteren Basler Kollegen wiederholt vor dem spiritualistischen Reformator Caspar Schwenckfeld, nachdem sich Myconius zaghaft für einen Dialog eingesetzt hatte. Die Briefe zeigen, dass der einundvierzigjährige Zürcher Kirchenvorsteher in kirchlichen und kirchenpolitischen Fragen eine wachsende Autorität genoss, weshalb er 1545 beispielsweise bei Stellenbesetzungen in Herisau und in Chur konsultiert wurde. Auch fühlte er sich ermächtigt, dem zwanzig Jahren älteren Joachim Vadian in St. Gallen einen mahnenden Brief im Zusammenhang mit dem damals heiss diskutierten Abendmahlstreit zu schreiben. Die Uneinigkeit im evangelischen Lager verfestigte sich, nachdem Martin Luther 1544 Ulrich Zwingli und seine Anhänger öffentlich zu Ketzern erklärt hatte. Bullinger wollte diese Stigmatisierung nicht hinnehmen und publizistisch gegen die rechtliche und politische Isolation der reformierten Kirche ankämpfen. Deshalb reagierten die Zürcher 1545 mit einem *Wahrhaften Bekenntnis* auf Luthers Beleidigungen. Der Briefwechsel belegt, dass die Antwort der Zürcher in grosser Zahl in alle Richtungen verschickt wurde. Das Massenmedium des Buchdrucks wurde offenbar sehr bewusst und gezielt eingesetzt.

Die Briefe des Jahres 1545 sind ausserdem wichtig für die Täufer- und Dissidentengeschichte. Zum Beispiel ist etwas über die Aktivitäten der Schwenckfelder zu erfahren, die von der schweizerischen Historiographie bisher weitgehend igno-

riert worden sind. Interessant ist vor allem der Brief des Basler Professors Martin Borrhaus, in dem er sich als Sympathisant Schwenckfelds zu erkennen gibt. Ausserdem sind Einzelheiten über die Täufer Wilhelm Reublin und Gerhard Westerburg sowie eine von ihm entworfene Mühle, über den ehemaligen Minoriten Paolo Ricci alias Camillo Renato und seine Forderung, das neutestamentliche Liebesmahl wieder einzuführen, und über die Beziehung zwischen Bernardo Occhino und der Augsburger Kaufmannsfamilie Fugger zu erfahren. Eine Entdeckung stellt das in einem Brief erwähnte und von den Bearbeitern aufgespürte Glaubensbekenntnis des Libertinisten Eligius Pruystink (gest. 1544) dar.

Die Editionsarbeit verdient Anerkennung. Beachtlich ist nicht nur die Qualität, sondern auch die schnelle Bearbeitung des umfangreichen Bandes. Ausführliche Zusammenfassungen lösen die bisherigen Briefregesten ab. Ebenfalls neu und für die Forschung äusserst nützlich ist die elektronische Ausgabe. Die Briefdatenbank verfügt über gute Recherche- und Navigationsmöglichkeiten in den Bänden 1 bis 14 und ist über die Webseite des Instituts für Reformationsgeschichte kostenlos zugänglich.

Zürich Christian Scheidegger

Jonas Briner, *Milchsuppe oder Blutbad? Die Reformationskriege in der Zuger Erinnerungskultur* (=Beiträge zur Zuger Geschichte 17), Zürich, Chronos Verlag, 2013, 175 S.

Eigentlich hatte die nächtliche Schlacht am Gubel vom 23./24. Oktober 1531 eine eidgenössische Bedeutung. Erst sie sicherte den katholischen Sieg vom 11. Oktober im zweiten Kappeler Krieg. Zudem erinnerte die von den Ägerern angewandte Kriegslist an die Morgarten-Legende. Trotzdem wurde der Gubel ausserhalb des Kantons Zug nie zu einem bedeutenden «Lieu de mémoire». Jonas Briner macht in seinem vorzüglichen Buch aus der Not eine Tugend. Er konzentriert sich auf den Kanton Zug und weicht dabei ab von der in der Forschung vorherrschenden Konzentration auf nationale Erinnerungen. Dafür untersucht er die kantonal beschränkte Erinnerungskultur in ihrer historischen und inhaltlichen Tiefe sowie in ihrer gesellschaftlichen und methodischen Breite. Er analysiert zusätzlich zum katholisch-konservativen, auch das liberale und das reformierte Erinnern. Sein Interesse gilt neben den Inhalten, auch deren Verbreitung, insbesondere den verschiedenen Gedächtnisträgern. Er zeigt die kurzfristig-politische wie auch langfristig-identitäre Funktion des Zuger Erinnerns wie auch dessen inhaltlichen Veränderungen auf.

Wie Erinnerung politisch instrumentalisiert und kurz darauf für Jahrzehnte verdrängt wurde, wird eindrücklich am Beispiel der Jahre vor und der Jahrzehnte nach dem Sonderbundskrieg dargestellt. Am 23. Oktober 1843 fand die bislang einzige überregionale Schlachtfeier statt, an der die Luzerner Konstantin Siegwart-Müller und Josef Leu teilnahmen. Der politische Hauptzweck war es, die zaudernden Zuger Konservativen hinter die Luzerner Konferenzbeschlüsse vom Vormonat zu zwingen. Hier wäre ein Hinweis auf zwei auffällige Unterschiede zu Luzern angebracht gewesen. Während im Zugerland der von konservativen Ultras beherrschte Klerus die gemässigteren Politiker in den Sonderbund trieb, spielten im Luzernischen, wo der Klerus tief gespalten war, Politiker diese Rolle. Im Rahmen der auf dem Gubel gestarteten klerikalen Kampagne kam es 1846 zur Grundsteinlegung für das Kloster Maria Hilf gleich neben der Schlachtkapelle auf dem Gubel. Auch wurde im September 1847 erstmals in der 600jährigen Geschichte der Zuger Landeswallfahrt nach Einsiedeln ein ausserordentlicher «Kreuzgang» gegen einen Teil der eigenen Bevölkerung durchgeführt.

Briner erklärt sehr schlüssig, warum nach 1847 während drei Jahrzehnten keine Schlachtfeiern mehr stattfanden. Die Idee einer von der Vorsehung begünstigten Schicksalsgemeinschaft war durch die Niederlage im Sonderbundskrieg dementiert worden. Das «Bindungsgedächtnis», das das katholisch-konservative Kollektiv zusammengeschweisst hatte, funktionierte nicht mehr, weil das «Generationengedächtnis» mit der jahrhundertealten Gubel-Botschaft nichts mehr anfangen konnte. Es brauchte eine neue Generation, eine neue Zeit, die des Kulturkampfes und das Wiedererstarken des Ultramontanismus, um die «Gedächtnislücke» wieder zu schliessen. Eröffnet wurde die neue Phase der Zuger Erinnerungskultur durch eine intellektuelle Leistung: die Schrift *Der Kampf auf dem Gubel* des Priesters und Historikers Franz Xaver Uttinger. Indem der Autor die Ereignisse von 1531 zwar als katholisches Heldenepos schilderte, aber die göttliche Vorsehung ausblendete und auch die protestantischen Opfer würdigte, schuf er eine Grundlage, die besser zu den bundesstaatlichen Gegebenheiten passte.

Dramaturgisch geschickt stellt Briner die allerletzte Radikalisierung der Erinnerungskultur in den frühen 30er Jahren als Anfang deren Ende dar. Der «autoritäre Geschichtspolitiker» Philipp Etter nützte den 400. Jahrestag der Schlacht aus, um die Konservativen für die Nationalratswahlen zu mobilisieren. Die Schlachtfeier, die sich nicht mehr gegen die Reformation, sondern gegen Sozialismus und Moderne richtete, war mit 5000 Teilnehmenden stark besucht. Aber weil die Freisinnigen dagegen Sturm liefen, die Sozialdemokraten protestierten und die Reformierten mit einer eigenen Feier auf dem Kappeler Schlachtfeld auf Distanz gingen, verlor der Gubel seine identitätsstiftende Funktion für den Kanton. Noch im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts hatte der Zuger Frühliberalismus den lokalpatriotischen Stolz auf den Sieg am Gubel geteilt.

Die Hauptstärke von Jonas Briners Arbeit ist ein hoher Reflexionsgrad. Sie vermittelt nicht nur eine komplexe Erinnerungskultur mit all ihren Veränderungen, die sie seit der Schlacht erlebte. Zusätzlich kontrastiert sie die national-liberale und die katholisch-konservative Historiographie sowohl bezüglich Gubel als auch bezüglich der Reformation und der Glaubenskriege. Und sie vermittelt einen Überblick über den jungen Forschungszweig Erinnerungsgeschichte und überprüft insbesondere deren Begrifflichkeit.

Dieses Oszillieren zwischen stofflicher Frosch- und theoretischer Vogelperspektive führt nicht nur zu neuen und meist starken Antworten. Sie fördert beim Lesenden auch das Stellen eigener, zusätzlicher Fragen. Drei seien hier formuliert: Ist die Tatsache, dass der Gubel nicht zu einem überregionalen *lieu de mémoire* wurde, nicht auch Ausdruck eines ausgeprägteren Kantonalismus beim katholischen Konservativismus? Könnte für ein besseres Erfassen des Verhältnisses von national-liberaler und katholisch-konservativer Historiographie das Erforschen der Sichtweisen und der Geschichtspolitik von liberalen und freisinnigen Katholiken dienlich sein? Hat die von Philipp Etter dankbar aufgenommene These des Basler Konservativen Andreas Heusler, der katholische Sieg bei Kappel und auf dem Gubel habe die Kontinuität der Eidgenossenschaft garantiert, weil sie eine Übermacht der beiden Rivalen Bern und Zürich verhinderte, nicht einen paradoxen wahren Kern? Es war die Glaubensspaltung, welche im 19. Jahrhundert jener Kraft eine aussergewöhnliche Stärke verlieh, die für das *nation building* die geeignetste war: dem Liberalismus. Und so wurde de katholische Kriegslist von 1531 drei Jahrhunderte später durch die List der Geschichte wieder aufgehoben.

Das «stille Ende» der Erinnerungskultur, die Verwandlung eines *lieu de mémoire* in einen *non-lieu de mémoire* erklärt Briner mit einem Begriff: «Konsumgesellschaft».

Da drängt sich die kritische Frage auf: War es nicht eher die Säkularisierung der Gesellschaft, die zwar von der wirtschaftlichen Entwicklung gefördert wurde, aber doch etwas Eigenständiges ist?

Bern Josef Lang

Nicole J. Bettlé, *Wenn Saturn seine Kinder frisst. Kinderhexenprozesse und ihre Bedeutung als Krisenindikator* (=Freiburger Studien zur Frühen Neuzeit 15), Bern [et al.], Peter Lang, 2013, 479 S.

Die auf die Frühe Neuzeit fokussierte Dissertation von Nicole J. Bettlé befasst sich mit «Kinderhexenprozessen». Im Zentrum ihrer Arbeit stehen Prozesse aus dem Gebiet der heutigen Schweiz. Als «Kinderhexenprozesse» definiert die Autorin Fälle, die Personen im Alter von einem bis vierzehn Jahren betrafen (162). Ihr Überblick, der nach Kantonen gegliedert ist, basiert auf der bereits bestehenden Forschung zu Hexenprozessen, aus der Bettlé die «Kinderhexen»-Fälle kompilierte. Diese Sammlung, die sehr breit gehalten ist – insgesamt werden 127 Fälle beschrieben –, stellt denn auch ihr wichtigster Beitrag zur Forschung dar. Anhand dieser Fälle geht sie folgenden Fragen nach: «1) Wie war es möglich, dass die Beseitigung der Nachfolgegeneration sowohl im Glauben als auch im Recht seine Berechtigung erhielt? und 2) Ist auch bei Kindern und Jugendlichen eine Zunahme an Melancholie- und Suizidfällen auszumachen?» (28). Auf diese Fragen geht sie im letzten Teil ihrer Arbeit ausführlicher ein.

Im ersten Teil beschäftigt sich Bettlé mit «Vorstellungswelten: Volkstümliche[n] und christliche[n] Glaubensvorstellungen». Hier werden verschiedene Imaginationen und Vorstellungen von Dämonischem und Teuflischem präsentiert. Unterschiedliche Rechtsvorstellungen sowie «Hexereidelikt und kindliche Straftäter» sind Thema des zweiten Teils. Angesprochen werden Kirchenrecht und weltliches Recht, Inquisition und «Kanonische Literatur» sowie die europäische und die schweizerische Rechtslage (97–127). Nach dieser breiten Einführung steht das Kind als Rechtsobjekt, Rechtsperson sowie «im Hexenprozess» im Vordergrund (127–160). Dieses Kapitel gibt einen interessanten Einblick in die Rechtsgeschichte, wobei nicht immer klar wird, von welchem Raum und welcher Zeit die Rede ist. Im dritten Teil geht die Autorin ausführlicher auf «Kinderhexenprozesse» in der Schweiz ein, im vierten Kapitel will sie sich mit «Kinderhexenprozessen» «in Europa und der Neuen Welt» befassen, aber die Quellenauszüge aus der «Neuen Welt» haben den Weg in die Publikation nicht gefunden. In ihren Konklusionen stellt die Autorin u.a. fest, dass die «Hexenprozesse [...] keine Randerscheinung der Erwachsenenverfahren, sondern Teil der Hexenverfolgung» (268) waren und dass zeitgenössische Personen oft vom eigenen Umfeld der Hexerei beschuldigt wurden (267). Anhand der von ihr untersuchten Fälle kann sie auch feststellen, dass verdächtige Kinder meist zuerst über ihre «Verführung» befragt wurden, wobei häufig Familienangehörige als Verführende genannt worden seien (269). Wegen der Familie seien auch viele Kinder in Verruf geraten, «Hexenkinder» zu sein (271). Des Weiteren schreibt Bettlé, dass «sich Fremd- und Selbstbezichtigungen immer wieder gegenseitig ablösten» und dass die Grenze zwischen «Besessenheit» und «Hexerei» fliessend gewesen sei (273f). Als häufigste Strafen nennt die Autorin die Hinrichtung sowie den Ausschluss aus der Gesellschaft (276f).

Im fünften Teil geht Bettlé ausführlicher ihren in der Einleitung gestellten Fragen nach. Hier äussert sie die historisch-psychologische These, dass aufgrund von «Überbevölkerung» ein «Platzmangel» entstehe, der Angst auslöse und zu «Angst-Aggressionen» führe (335). Eine solche Angstabwehr könne den Suizid auslösen (336). Zauberei- und «Hexerei»-Auffas-

sungen würden Angstzeiten darstellen, dies seien Zeiten, in denen «ein ganzes Kollektiv in Erregung» versetzt sei (338). Auf dem Höhepunkt solcher Krisen würden Kinder «geopfert», dies sei «zwar gerne tabuisiert, ist aber an und für sich nichts Neues» (339). Damit scheint sie ihre beiden Fragen beantworten zu wollen: Mit der Angst und der Krise. Die Antwort auf die zweite Frage, jene nach der Zunahme von Melancholie- und Suizidfällen bei Kindern und Jugendlichen, findet sich nach der Autorin in den Protokollen der Hexenverfahren, aber auch in den zeitgenössischen Gelehrtendiskursen: «Denn als im 17. Jh. die Kinderhexenprozesse auf ihrem Höhepunkt standen, registrierte man auch erstmals eine zunehmende Zahl an Gemütserkrankungen und Selbsttötungen unter Kindern und Jugendlichen» (412). Wer das registrierte, bleibt jedoch ebenso unklar wie die Frage, inwiefern dieses Phänomen, wenn es denn tatsächlich existierte, mit den von Bettlé gesammelten «Kinderhexen»-Fällen zusammenhing.

Insgesamt bietet Nicole J. Bettlé einen reich illustrierten Überblick über Hexen-Bilder verschiedener Epochen und behandelt unterschiedliche Themen rund um «Kinderhexenprozesse». Doch was sind eigentlich «Hexenkinder»? Die bereits angesprochene Definition findet sich erst auf 162: «Die hier im Mittelpunkt stehenden Kinder waren alle zwischen 1–14 Jahre alt, als sie als vermeintliche Täter resp. Bezauberte in ein Hexereiverfahren verstrickt wurden. Diese altersbezogene Komprimierung ergab sich aus nachvollziehbaren Gründen, denn der philologischen Deutung zufolge definiert der Begriff ‹Kind› (germ.) ‹den Menschen von seiner Geburt bis zum 14. Lebensjahr›» (162; Bettlé zitiert hier den «Der Grosse Brockhaus», Bd. 6, Wiesbaden 1955, 373). Zwar gibt die Autorin an anderer Stelle weitere Begründungen zur Altersangabe, aber nicht zu ihrer Entscheidung, die Definition ihres Gegenstands anhand eines beliebigen modernen Lexikoneintrags vorzunehmen. Wie bereits angesprochen, handelt es sich bei den von Bettlé ausgewählten Quellen nur um Sekundärquellen, «um die Einträge verschiedenster (insbes. Schweizer) Autoren des 18.–21. Jhs.» (163). Die Autorin verlässt sich folglich ausschliesslich auf die bisherige Forschung (164). Dies ist deshalb schade, weil in einigen Archiven (z.B. in St. Gallen) durchaus noch unausgewertete Quellen zum Thema zu finden wären. Bettlé konstatiert selbst, dass die Angaben oft unvollständig seien und viele Fragen unbeantwortet blieben; dieser Tatsache soll – so ihre Aussage – «soweit wie möglich durch eine grosse Anzahl entgegen gewirkt werden» (164). Eine große Anzahl hilft jedoch auch nicht weiter, wenn im Quellenteil keine Analyse der zugrundeliegenden Dokumente, geschweige denn eine Quellenkritik (z.B. mit Bezugnahme auf die Textgattungen, die bei Hexenprozessakten von höchster Relevanz sind) geboten wird: Hier werden Geschichten von «Hexenkindern» erzählt. Inwiefern diese von ZeitgenossInnen als «Hexen» wahrgenommen wurden, oder dass gewisse Aussagen möglicherweise auch aufgrund von Folter oder wegen spezifischer Fragen von Verhörenden zustande gekommen sein könnten, wird nicht reflektiert. Eine weitere Schwierigkeit besteht in der Kombination aus mangelnden Belegen und pauschalen Verallgemeinerungen: Vielfach werden Aussagen gar nicht, oder nur mit Bildern (u.a. 62, 396), Sagen (u.a. 130) oder Bibelzitaten (u.a. 44) belegt – und durch die wiederholten Verwendungen von Ausdrücken wie «seit jeher» (29, 37, 55, 66) oder «schon immer» (48, 84, 87) bleibt in vielen Fällen unklar, auf welchen Raum oder Zeitraum sich die Autorin bezieht. Diese Punkte führen dazu, dass viele Aussagen der Autorin, aber auch ihre These und die darauf gegebenen Antworten für die Lesenden kaum nachvollziehbar sind.

St. Gallen Simone Zweifel

Kurze, zuverlässige Nachricht von der Brüder-Unität: Das Zeremonienbüchlein (1757) von David Cranz, eingeleitet und neu hg. von **Rudolf Dellsperger** (= Unitas fratrum 23), Herrnhut, Herrnhuter Verlag, 2014, 108 S.

In seiner feinsinnigen Art führt uns Rudolf Dellsperger, emeritierter Professor für Theologiegeschichte und Mitherausgeber der *Ökumenischen Kirchengeschichte der Schweiz* auf einen spannenden kirchenhistorischen Pfad tief in das 18. Jahrhundert hinein und öffnet dabei gleichzeitig den Blick für theologische und gesellschaftliche Aufgaben des 21. Jahrhunderts.

Auf gut einhundert Seiten erhalten wir zweierlei. Die «kurze, zuverlässige» Selbstdarstellung einer heute in der Schweiz exotisch anmutenden, verschwindend kleinen, den evangelischen Konfessionen zuzuzählenden Kirche, deren Geschichte aber unmittelbar zu einer der nachhaltigsten Auswirkungen des Konstanzer Konzils vor 600 Jahren führt, zum Prozess und allen Folgen um die Ermordung von Jan Hus. Mit der historischen Einbettung dieser Schrift rund um ihr Erscheinungsjahr 1757 erhalten wir ausserdem in elf übersichtlichen Abschnitten einen sehr interessanten Zugang zu Akteuren und Ereignissen, die uns durch das Kirchengeschehen in das Europa des 18. Jahrhunderts führen.

Deshalb sind beide Teile dieser Schrift, die Einleitung von Rudolf Dellsperger und die Abschrift (Peter Lauber) der *Kurzen, zuverlässige Nachricht* für alle mit grossem Gewinn zu lesen, die sich mit innerkonfessionellen Fragen beschäftigen, sich der Ökumene der Kirchen verpflichtet wissen und an den Themen des interreligiösen Dialogs arbeiten.

In seiner Einleitung geht Rudolf Dellsperger der Entstehungsgeschichte der *Kurzen, zuverlässigen Nachricht*, dem *Zeremonienbüchlein* auf den Grund. Die Verfasserschaft von David Cranz bestreitet er nicht, stellt dessen Beitrag eher als den eines Redakteurs dar, der zusammenführt, was viele andere mitverfasst haben. Als Erscheinungsjahr firmiert das Jahr 1757, es erinnert an einen 300jährigen Geburtstag. So heisst es im Vorwort: «es gereichte zu einem Vergnügen, dass dieses Werk bis in dieses 1757te Jahr verzögert worden, weil die meisten Geschichtsschreiber den Anfang (der Brüder-Kirche) in das Jahr 1457 setzen, da die echten Nachfolger des Böhmischen Märtyrers, Johann Huss sich von den ausgearteten Hussiten, den Calixtinern und Taboriten, gänzlich abgesondert hatten eine eigene Verfassung (Kirche) worden sind.»

Der Erscheinungsweg dieser Schrift über eine bereits 300jährige böhmisch-mährische Kirche, die in der sächsischen Oberlausitz mit der Gründung des Ortes Herrnhut neue Wurzeln fassen konnte und Ableger in der Schweiz bildete, führt nach Zürich. Der eigentliche Herausgeber ist in einem Kryptogramm der Schrift versteckt. Gemeint ist Johann Caspar Ulrich, der im Jahr 1745 Pfarrer am Zürcher Fraumünster wurde. In Berlin hatte er David Ernst Jablonsky kennen gelernt, den Enkel von Johann Amos Comenius (1592–1670) des letzten Bischofs der «alten» Brüder-Unität, der bei der Einsetzung eines gültigen Bischofs der «erneuerten» Brüder-Unität mit Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) eine wichtige Rolle spielen sollte. Ulrich, der reformierte Pfarrer am Fraumünster, war ein Freund dieser «erneuerten» Brüder-Unität und darüber hinaus ein Kenner und Liebhaber des Judentums und der Juden, der eine schweizerische Judenchronik erstellte und mit Rabbinern seiner Zeit regen Austausch pflegte.

Überrascht schon diese Herausgeberschaft, so überraschen die verlegerischen Absichten noch mehr, die hinter der Entstehung des *Zeremonienbüchleins* stecken. Rudolf Dellsperger macht auf eine leicht zu überlesende Anmerkung aufmerksam, die zur Abfassung unserer Schrift führt. Sie entstand «bey Gelegenheit des berühmten Herrlibergschen Ceremonien-Werks» zur «Completierung» desselben.

Dazu sollte man sich die im Heft abgedruckte Grafik, den Frontispiz des von David Herrliberger (1697–1777), dem «bedeutendsten Zürcher Grafik-Verlegers des 18. Jahrhunderts» geschaffenen Zeremonienwerkes genau anschauen. Männer und Frauen aller nur denkbaren Kulturen und Religionen sind da über einen Marktplatz hinaus versammelt und stellen bis an den Horizont mit Büchern, Zeichen und Handlungen – in friedlichem Eifer, so scheint es – ihre Sicht auf Gott, Gottesdienst und die Welt dar. Zur Komplettierung dieser atemraubenden Vielfalt war also das Herrnhuter Zeremonienbüchlein bestimmt, es sollte Teil dieser umfassenden Schau auf das religiöse Leben der Schweiz und der Menschheit werden.

Warum es letztlich nicht dazu kam, dass die *Kurze, zuverlässige Nachricht* in diesem Herrlibergerschen Werk erschien, darüber kann Rudolf Dellsperger nur spekulieren, aber eine seiner Vermutungen führen ganz tief hinein in die Grundfragen der interreligiösen Begegnung und des Dialogs zwischen Konfessionen und Religionen heute. Will man nämlich in den Begegnungen mehr erreichen, als «über die anderen» Bescheid zu wissen, dann kommt man nicht darum herum, das sich selbst angeeignete Wissen, auch das mit wissenschaftlichem Anspruch erarbeitete Fachwissen, zu einem wesentlichen Teil auf die Seite zu legen. Denn es geht dann darum, den Menschen zuzuhören, die innerhalb ihrer Konfession und Religion, aber auch innerhalb ihrer Kultur und Tradition selbst bestimmt ihre Weltsicht leben und diese ebenso selbstbestimmt dargestellt haben möchten.

Für die authentische Darstellung der Herrnhuter Kirche und ihrer «Zeremonien» nahm man jedenfalls das Sonderweg der Herausgabe in Basel um 1757 in Kauf. Zur «Komplettierung» der Sicht auf die Konfessions- und Religionslandschaft lohnt sich die Beschäftigung mit dieser Schrift auch heute.

Der Vorbericht lässt erkennen, dass die Sachlichkeit dem Zorn abgerungen ist. Die junge Herrnhuter Bewegung mit den Mährischen Kirchenleuten und ihrer Gallionsfigur Nikolaus von Zinzendorf hatte für frischen Wind in der Konfessionslandschaft des 18. Jahrhunderts gesorgt, der nicht überall gut ankam. So heisst es dort: «Dass man den Brüdern so viel Schuld gegeben, rührt teils aus Unwissenheit her und nach der bekannten Begierde, sich mit Zeitungen am liebsten ärgerlichen, verhassten Dingen, etwas von ihnen (hat) wissen, urteilen und erzählen wollen.»

Dann geht es mit 47 kurzen Paragraphen auf ihren Ursprung in der Hussitischen Reformation mit dem Postulat des Macht-, Gewalt- und Kriegsdienstverzichts zurück, führt zu reformatorischen Bewegungen wie denen der Waldenser, sucht die Verbindung zur den orientalischen und orthodoxen Kirchen, verbindet sich mit der Lutherischen, Reformierten und Anglikanischen Kirche und bekennt sich zur «einzigen Richtschnur» des Glaubens, zur Bibel. Die Augsburger Konfession und der Berner Synodus finden dabei wertschätzende Anerkennung.

Die innere Organisation der Kirche, ihr Amts- und Sakramentsverständnis mag aus unserer Sicht vielleicht nur für Spezialisten von besonderem Interesse sein. Der Blick auf die Abbildungen der Kupfertafeln lohnt aber allemal. Denn sie zeigen eine «Brüder»-Kirche, die in einer «Schwester»-Kirche ihre Entsprechung findet. Fast auf jeder Tafel ist der Anzahl der abgebildeten Männer eine gleiche Anzahl von Frauen zugeordnet. So steht das Wort «Brüder» als Synonym für Gleichheit aller Menschen, unabhängig von ihrer Herkunft, ihrem Geschlecht oder ihrem Stand.

Zwei Abschnitte verdienen besondere Aufmerksamkeit. In Paragraph 10 wird erklärt, was mit dem Begriff der «Unität» gemeint ist. Er steht natürlich für die Idee der Gemeinde, die sich mit dem Stifter ihrer Gemeinschaft, mit dem Heiland, verbindet. «Brüder des Gesetzes Christi»

wollten sie sein, solche, die sich insbesondere an die Gebote der Bergpredigt halten. Andererseits setzt der Begriff der «Unität» auch eine Grenze. Wir sind nur ein Element, ein Teil eines grösseren Ganzen. Aus der grossen Torte sind wir höchstens ein Stück. Wir wollen in Union mit allen (damals: evangelischen) Konfessionen der Kirche Jesu leben. Damit ist die bis heute nicht voll eingelöste, grosse Aufgabe der Ökumene beschrieben: «Keine Konfession hat die Sache Gottes ganz. Allezeit gilt einer anderen Religion (Konfession) Einsicht, Gnade und das Beste von ihr zur Hilfe zu nehmen, wenn man ein Ganzes haben will.» (N.L. von Zinzendorf). Womit wir wieder beim Gedanken der Komplettierung wären.

Bleibt noch der Abschnitt 11 des Zeremonienbüchleins mit der Frage, wie man «göttliche Wahrheit» begreifen kann. Man kann es offenbar auf unterschiedliche Weise, als Reformierte und Katholik, als Lutheranerin und Orthodoxe, als Herrnhuterin und Methodist. Weil die Menschen unterschiedlich sind, weil sie unter unterschiedlichen Bedingungen zu leben haben, weil ihre Bedürfnisse nie gleich sind, hat sich der Schöpfer zu seiner Schöpfung auch die Vielfalt der Konfessionen einfallen lassen. Die Idee der Tropi, in der die Konfessionen gleichberechtigt neben einander gestellt sind, begründet die Herrnhuter Ökumene. Nie soll es unter Christen darum gehen, die Schäflein der anderen ins eigene Lager zu ziehen, immer soll es um unsere gemeinsame Anstrengung gehen, mit den zugeteilten Gaben Gottes so umzugehen, dass sie zum Wohle aller dienen.

Womit wir bei der überraschenden Pointe der historischen Einordnung des Herrnhuter Zeremonienbüchleins und seine Entstehungsgeschichte um das Herrlibergersche Werk angelangen. In seinem Ausblick führt uns Rudolf Dellsperger zum Europaplatz nach Bern, wo im Rahmen einer grösseren Überbauung auch das Haus der Religionen entsteht. Der Grundstein ist gelegt. Jetzt geschieht der Innenausbau von Hindutempel, Moschee, Dergah (Aleviten), dem buddhistischen Zentrum und der Kirche (in der sich orientalische und europäische, reformierte und katholische Christen engagieren). Dazu kommen die Räume für Dialog, Bildung und Kultur, an denen sich die jüdische Gemeinde, die Baha'i und die Sikh beteiligen. Die Eröffnung im Dezember 2014 wird darum tatsächlich eine Komplettierung der Herrlibergerschen Religionslandschaft, der Tropi-Idee des Zeremonienbüchleins und der hilfreichen Darstellung von Rudolf Dellsperger, die aus der Vergangenheit über die Fragen von heute in die Zukunft führen.

Bern Hartmut Haas

Pascal Sidler, *Schwarzröcke, Jakobiner, Patrioten. Revolution, Kontinuität und Widerstand im konfessionell gemischten Toggenburg, 1798–1803* (=St. Galler Kultur und Geschichte 38), Zürich, Chronos Verlag, 2013, 375 S.

Im Frühling 1795 erstürmten zornige Toggenburgerinnen und Toggenburger das Lichtensteiger Kornhaus. Sie entwendeten das darin gelagerte Getreide und verkauften es zu einem Preis, der ihnen als gerecht erschien. Solche Teuerungsproteste kennen wir aus England (food riots) und Frankreich. Sie verweisen auf ein darbendes Volk, auf Hunger und Not. Tatsächlich führten die Kriegshandlungen in Europa und der gewinnbringende Export von Lebensmitteln zu einer Knappheit, die namentlich die ohnehin nicht auf Rosen gebetteten Heimarbeiterinnen und Heimarbeiter im Toggenburg empfindlich traf. Diese Schicht war es auch, die vermehrt an eine Revolution dachte, wie sie sechs Jahre vorher in Frankreich ausgebrochen war. In den Wirtshäusern besprach man die aktuelle Lage, Kolporteure und Hausierer brachten Neuigkeiten auch in den entlegensten Hof. Die Lesefähigkeit

war gestiegen, und wer nicht lesen konnte, fand bestimmt einen Vorleser. Abgedankte und desertiere Soldaten berichteten aus dem Ausland. Gerüchte kursierten. So genannte «Wühler» schürten Ängste und hetzten gegen die katholische Herrschaft.

Die Reformierten waren seit Jahrhunderten unzufrieden mit dem Landesherrn, dem Fürstabt von St. Gallen, während die Katholiken in Beda Angehrn einen weisen und frommen Oberherrn erblickten. Respektvoll nannten sie ihn den «Gütigen». Beda hatte sich bei der letzten Hungerkatastrophe von 1770/71 bewährt und seine «Landeskinder» versorgt, so gut es ging. Der in der Verfassung garantierte Grundsatz der Parität sorgte für einen gewissen Ausgleich. Einmal mehr aber war das Toggenburg nun gespalten, in revolutionär Gesinnte und solche, die an der alten Ordnung festhalten wollten. Gekämpft wurde mit harten Bandagen, mit Verleumdungen und gar mit physischer Gewalt, die sich freilich in Grenzen hielt. Man sang freiheitliche Lieder und errichtete Freiheitsbäume wie jenen von Ulisbach, der auf einer Abbildung zu sehen ist.

Der Teuerungsprotest von Lichtensteig bildet gleichsam die Ouvertüre zu Pascal Sidlers ausgezeichneter, flüssig geschriebener Doktorarbeit zu einer denkbar wichtigen Umbruchszeit: zu den Jahren rund um die Helvetische Revolution 1795–1803. Das Buch füllt eine Forschungslücke und bildet einen wichtigen Baustein zur schweizerischen Revolutionsgeschichte von 1798.

Sidler erinnert daran, dass Strukturen oder Ideen Revolutionen zwar begünstigen. Letztendlich sind es aber Menschen, die auf die Strasse gehen, sich treffen, sich Mut machen, Anführer bestimmen – kurz: die handeln und somit Geschichte machen.

Männer wie der katholische Advokat Gallus Schlumpf aus Wattwil, der Schulmeister Edelmann aus Degersheim oder der Leutnant Andreas Looser aus Alt St. Johann organisierten die Unzufriedenen, verfassten Briefe und Flugschriften. Sie trugen weiter zum Gärungsprozess bei, wie er in der «Alten Landschaft» rund um Gossau und im zürcherischen Stäfa beinahe zeitgleich eingesetzt hatte.

Akribisch rekonstruiert der Autor die Ereignisse. Er hat, kundig betreut von Professor Rolf Graber von der Universität Zürich, Berge von Akten in verschiedenen Archiven ausgewertet, kann sich aber auch auf eine ungewöhnliche Dichte von Selbstzeugnissen aus jener Zeit stützen. Solche «Ego-Dokumente» belegen nicht zuletzt die Affinität der Toggenburger zum geschriebenen Wort. An erster Stelle zu nennen ist natürlich Ulrich Bräker, dessen vorbildlich edierte Tagebücher einen Einblick in die Lebenswelt und in die Erfahrungen der Unterschicht geben. Bräker war zwar sicherlich mit seiner Bildung ein Sonderfall, doch er berichtet über Sozialmilieus, die typisch waren. Zu nennen gilt es aber auch ein detailreiches Tagebuch von 1799, verfasst vom «Brunnödliger» Bauern Josef Bühler, weiter die Autobiographie des wohlhabenden Mosnanger Amtmanns, Grossbauern und Künstlers Fridolin Anton Grob, die Tagebücher des St. Peterzeller Beamten und «Stehaufmännchens» Peter Alois Falk, die Aufzeichnungen des Obertoggenburger Bauern Niklaus Feurer und andere mehr. Fündig wurde der Suchende nicht zuletzt im Archiv des Toggenburger Museums Lichtensteig, wo ihn Experten auch berieten und ihm weiterhalfen. Dass einige «Ego-Dokumente» älteren Forschenden noch bekannt waren, nun aber verloren sind, verweist auf die Wichtigkeit einer sachgemässen Aufbewahrung in einem Archiv.

Sidler geht in seinem Buch nicht nur auf die Entstehung der Revolution ein, sondern zeigt anschliessend auch auf, wie sich das Leben und die politischen Verhältnisse in der Helvetischen Republik gestalteten, auf den katholischen Widerstand, auf Kontinuitäten bei den Eliten, die wie so oft auch im Toggenburg genau wussten, wie sie sich zu verhalten hatten, um oben zu bleiben.

Die Toggenburger Revolution hat ihre Kinder nicht gefressen wie in Frankreich, sie hat sogar Enkel hervorgebracht, die dann in den 1830er Jahren für das erste verfasste moderne direktdemokratische Instrument der Weltgeschichte kämpften. Erfolgreich.

Zürich Fabian Brändle

Rita Binz-Wohlhauser, *Zwischen Glanz und Elend: Städtische Elite in Freiburg im Üchtland (18. Jahrhundert)*, Zürich, Chronos Verlag, 2014, 336 S.

Incontestablement, ce livre comble une lacune. Il manquait à l'historiographie fribourgeoise de l'Ancien Régime, période passablement délaissée depuis une trentaine d'années, l'étude dont disposent déjà depuis longtemps la plupart des villes-républiques suisses, à savoir une solide prosopographie de ses élites dirigeantes. Issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2012, ce livre se plie aux lois du genre, non sans une certaine lourdeur par ses passages obligés, méthodologie et état de la recherche. En voulant montrer qu'elle connaît bien toute la littérature scientifique, l'auteure s'expose à la critique. Il serait facile et peu élégant de pointer les lacunes, voire le manque d'ouverture aux problématiques les plus novatrices. En effet, l'approche retenue reste assez traditionnelle et donne une vision quelque peu figée de la société ancienne par son obstination à considérer le groupe étudié comme un monde clos sur lui-même. L'objectif est de mettre en évidence les mécanismes de la distinction sociale, mobilisés par les lignages afin de se maintenir au sommet de la pyramide, ou, dit autrement, d'être et de rester quelqu'un. Le choix de décrire la structuration et la reproduction des privilèges de la classe dominante contraint à reconstruire minutieusement les réseaux de parenté et les coïncidences d'intérêts que favorisent les stratégies familiales.

Bien structuré en une dizaine de chapitres, le propos ne néglige pas les informations utiles à se familiariser avec le fonctionnement des institutions anciennes ainsi qu'avec les subtiles différences de statut à l'intérieur de la caste privilégiée. Les arcanes de la juridiction d'Ancien Régime restent passablement compliqués. Décrypter les moyens d'acquérir le droit de bourgeoisie ou le fonctionnement des fidéicommis (ou substitutions) qui empêchent les partages et assurent la continuité de la fortune héritée est déjà méritoire. Un peu moins d'une famille sur cinq recourt à de tels dispositifs juridiques, contrôlés par le Conseil.

Les différents chapitres permettent successivement de suivre les stratégies matrimoniales, les niveaux de richesse, les carrières, les formations et les manières de tenir son rang. Peu problématisé, ce plan ne donne pas suffisamment de visibilité aux mouvements, aux conflits, aux configurations mouvantes, et aux négociations permanentes qui érigent les acquis sociaux en autant de ressources aptes à servir des stratégies de pouvoir, aussi bien dans les familles qu'à la tête de l'Etat.

L'auteure suit les destins de 105 familles formant ce qu'elle dénomme «*Positionselite*», pour éviter les ambiguïtés des termes habituels de «patriciat», «bourgeoisie secrète» ou «bourgeois privilégiés». Parmi ces lignages, 67 familles sont représentées au Conseil en incluant celles agrégées après les troubles du début des années 1780.

L'analyse des ressources de cette élite est probablement biaisée par le choix de considérer surtout la contribution imposée en 1798 aux «ci-devant oligarques», au demeurant le seul document qui permette d'approcher globalement la classe dirigeante. Or, d'autres historiens – pas forcément cités par l'auteure – ont montré à quel point la contribution révolutionnaire sous-estime les fortunes et notamment les

actifs financiers (revenus de capitaux) sans tenir compte non plus des pensions du service étranger. En effet, la base matérielle sur laquelle repose le pouvoir social n'est sans doute pas uniquement la possession de biens-fonds. Pourquoi ne pas accorder par exemple plus d'importance aux activités commerciales de l'élite, notamment la spéculation sur les pâturages de la Gruyère où se fabrique le fromage? Nous sommes pourtant à l'apogée de l'économie alpestre. Pourquoi ne pas avoir étudié la politique d'acquisition foncière pour mettre en évidence le mécanisme de grignotage progressif de biens fonciers par le fonctionnement du couple crédit/garantie hypothécaire? Le crédit et l'économie de la litigiosité qui lui est consubstantielle sont une composante essentielle des mécanismes d'ascension sociale. Et la présence des familles dans leurs résidences d'été aux alentours de la ville, bien documentée pourtant, devrait permettre de suivre le développement des liens de clientélisme, qui se ne se bornent pas à des mécanismes de patronage au sein de l'élite (par exemple l'appui aux carrières militaires).

Plus convaincants s'avèrent les chapitres sur les stratégies de maintien du capital social. Les sources multiples et souvent arides que connaît parfaitement l'auteure laissent entrevoir la vie au sein des familles et leurs tensions. Les mariages en sont le prétexte. Le clientélisme érigé en mode de fonctionnement explique que 72 % des unions sont conclues sur le marché matrimonial local au sein même de l'élite dirigeante. Finalement, ce n'est qu'une minorité qui trouve l'âme sœur en dehors de la bourgeoisie privilégiée. Loin d'idéaliser un statut économique fréquemment associé à celui de rentier aisé, vivant du rendement de ses terres et des revenus du service étranger, Rita Binz-Wohlhauser révèle au contraire des situations économiques délicates, notamment pour les femmes seules et les veuves. Elle démontre aussi que la contrainte de tenir son rang conduit à l'endettement de nombreux lignages. Tout en nuance, le chapitre sur les mandats administratifs souligne la spécificité de Fribourg par rapport aux autres cités-républiques. Ici, la présence au Conseil n'est pas absolument valorisée (comme c'est le cas à Berne ou Genève) et, de manière très pragmatique, on hésite entre le prestige des hautes charges et la rentabilité de certains mandats baillivaux.

En revanche, la partie concernant le pouvoir immatériel est nettement moins maîtrisée. On notera de beaux paragraphes sur les recrutements des ordres religieux féminins au sein de l'élite et sur les rites funéraires, ainsi que le constat désabusé, énoncé par les intéressés eux-mêmes, de la manière condescendante dont la noblesse européenne les estime. Lors de leurs séjours à l'étranger (à Vienne notamment), les fils des grands lignages fribourgeois sont perçus comme des bourgeois mal dégrossis, la conviction étant que la Suisse n'est habitée que par des paysans! Cependant, dans ce domaine, l'étude de Mme Binz-Wohlhauser manque d'audace. Dommage qu'elle ait ignoré, parmi d'autres, la thèse publiée en 2011 par Marco Schnyder sur les élites de Lugano et Mendrisio, exemplaire à bien des égards et plus à jour concernant la recherche récente. En effet, on ne peut pas se limiter à constater le privilège de porter lanterne à proximité du Saint-Sacrement lors de la procession de la Fête Dieu. Il existe d'autres confréries et confraternités et autant de querelles de préséance et de pratiques ostentatoires. L'appartenance aux corporations n'est pas non plus évoquée et l'on cherchera en vain des développements sur certains aspects complexes du clientélisme pourtant récemment renouvelés par l'historiographie, par exemple la question des parentés spirituelles, soit le choix des parrains et marraines de baptême. Le lecteur souhaiterait pénétrer dans les maisons où vivent les patriciens influencés par la mode à la française, amateurs de tableaux et de livres: on voudrait en savoir plus sur les bi-

bliothèques comme sur les collections artistiques, les sources doivent le permettre. Outre la recherche par les notables des titres nobiliaires (processus très ambivalent à Fribourg puisque les nobles sont ostracisés jusqu'en 1782), il faudrait suivre la trame des legs et donations à des fondations, bon observatoire du besoin d'éternité qui doit aussi animer les plus aisés. On attendrait plus de l'examen des pratiques pieuses destinées à assurer la visibilité des familles dans les églises.

Se confiner au 18e siècle au sens étroit, négliger par conséquent le processus de formation du patriciat au 17e siècle et éviter les remises en question de la période révolutionnaire ensuite, n'est probablement pas la méthode la plus pertinente pour mettre en évidence les dynamiques de l'«aristocratisation» des élites au pouvoir, même si l'auteure a raison de dénier au concept une totalité explicative qu'il n'a pas. Mais malgré ce choix discutable, le propos réussit à échapper à une conception monolithique du patriciat pour revaloriser le rôle du local et des particularismes. Le lecteur s'aperçoit au final que la thèse de Rita Binz-Wohlhauser a redéfini le rôle des élites patriciennes et de la noblesse dans un système républicain. On découvre le fonctionnement d'un système basé sur l'élasticité, la plasticité, la ductilité de ses composantes. Au-delà des multiples exemples qui révèlent les spécificités des familles et leur forte hiérarchisation interne, le principal acquis de cette recherche est de souligner que ce que l'on continuera à appeler par commodité le patriciat fribourgeois est en réalité un amalgame de situations familiales et sociales très différenciées. En suivant plus d'une cinquantaine de lignages pour lesquels elle disposait de sources suffisantes, l'auteure a réussi à reconstituer des réseaux familiaux. On regrettera seulement que la multitude de cas individuels laisse quelque peu dans l'ombre les rôles sociaux et symboliques d'élites pourtant conscientes de leur importance et de leur dignité. L'idéologie de corps qui les motive à «servir» l'Etat n'est pas qu'une fiction; l'éthique de la responsabilité, si déconcertante pour nos sociétés matérialistes, mériterait la déconstruction. À vouloir éviter à tout prix des généralisations hâtives, l'auteure perd un peu de vue les grandes lignes de l'interprétation.

Genève François Walter

Staatsarchiv des Kantons Luzern (Hg.), *Der Kanton Luzern im 20. Jahrhundert*, Band 1 und 2, Zürich, Chronos Verlag, 2013, 426 S., 316 S.

Drei Eigenheiten kennzeichneten den Kanton Luzern im 20. Jahrhundert im Besonderen: die politischen Grabenkämpfe zwischen Konservativen und Liberalen, der hohe Anteil an Katholiken und der starke agrarische Charakter. Während ab 1888 schweizweit mehr Menschen im industriellen Sektor als in der Landwirtschaft beschäftigt waren, blieb im Kanton Luzern die Landwirtschaft bis 1920 vorherrschend.

Diese Besonderheiten des Kantons Luzern arbeiten die beiden vom Staatsarchiv Luzern herausgegebenen Bände *Der Kannton Luzern im 20. Jahrhundert* umfassend heraus. Die Beiträge beschreiben und analysieren die Entwicklungen aus unterschiedlichen Perspektiven und betten sie auch in nationale Kontexte ein, ohne den regionalen Fokus oder die regionalen Unterschiedlichkeiten aus den Augen zu verlieren, gerade auch in Bezug auf die wirtschaftliche Entwicklung. Ein grosser Gewinn sind zweifellos die reichhaltigen Bebilderungen.

Zu den aufschlussreichsten Beiträgen gehört jener von Raffael Fischer über Schule und Bildung (Band I, 245–281). Am Erziehungssystem lässt sich eben nicht nur die Entwicklung vom armen Agrarkanton zur wohlhabenden Dienstleistungsgesellschaft veranschaulichen, sondern auch der wandelnde Einfluss der Kirche und der damit verbundene Konflikt zwi-

schen Liberalen und Konservativen. In Schulfragen wirkten kulturkämpferische Reflexe noch lange nach (Band I, 248). Schauplatz der weltanschaulichen Auseinandersetzungen war Ende des 19. Jahrhunderts das Lehrerseminar in Hitzkirch, das bis 1972 unter geistlicher Leitung stand. Die Liberalen prangerten um 1900 insbesondere die vielen kirchlichen Pflichten an – das Lehrerseminar war bei ihnen als «klösterliches System» verschrien (247).

Auch (diskriminierende) Praxen fanden im damaligen Bildungssystem ihren Ausdruck. Frauen wurden bis in die 1950er-Jahre lediglich die Unterstufe und reine Mädchenklassen anvertraut. Auch hatten sämtliche Lehrerinnen ledig zu sein – der Preis für ihre verhältnismässig selbstständige Existenz. Wer doch heiratete, musste auf Ende des Schuljahres zurücktreten. Eine Regel, die bis 1957 Bestand hatte.

In die Kantonsschule schafften es in erster Linie Söhne aus gutsituierten Familien der Stadt. Begabte Schüler, die auf dem Land wohnten, hatten allenfalls Zugang zur Priesterlaufbahn. Fragwürdig ist vor diesem Hintergrund, dass in den beiden Bänden zur Kantonsgeschichte die Vorstellung vom «bildungsfeindlichen Katholizismus» aufrecht erhalten wird, obwohl die Gründe für den Bildungsmangel vielschichtiger sind, wie einzelne Beiträge ja auch antönen: die erforderliche Mithilfe auf Bauernbetrieben, die geografische Lage mit ihren schwierigen Schulwegen auf der Landschaft oder die sozioökonomische Herkunft, um nur ein paar Beispiele zu nennen. Bildung, wie Raffael Fischer korrekt festhält, bewirkt immer auch die Aufrechterhaltung von Herrschaftsverhältnissen und sozialen Ungleichheiten (254).

Mit solchen Beiträgen wird das zweibändige Werk dem in der Einleitung formulierten Anspruch gerecht, dass die Kantonsgeschichte Luzern den Kanton nicht alleine als Staatsgebilde versteht – eine allerdings mittlerweile selbstverständliche Ansicht in den Geschichtswissenschaften. Vielschichtige Begriffe wie «Gesellschaft» und «Alltag» werden in separaten Kapiteln abgehandelt, was einer zu starken politikgeschichtlichen Orientierung ebenfalls entgegen wirkt. Trotzdem stellt sich die Frage, warum die thematischen Schwerpunkte nicht mehr verzahnt werden, denn es besteht die Tendenz, «Gesellschaft» und «Alltag» zu sehr auf das Vereinsleben oder Bräuche wie die Fasnacht zu reduzieren. Streckenweise erwecken die Bände den Eindruck, Pflichtstoff abzuhandeln, auch weil Struktur und Erzählweise einzelner Beiträge geprägt sind vom Streben nach Vollständigkeit. Dabei wäre oft gerade in der vermeintlich «kleinen» Geschichte mehr über grössere Zusammenhänge zu erfahren. In diesem Sinne wären mehr eigene Akzente wünschenswert.

Dass beispielsweise die Stadt Luzern im Modernisierungsprozess den Takt angab, ist zwar nicht falsch, doch verkennt diese altbekannte Sichtweise, wie ländliche Regionen mit den Veränderungen zurecht kamen und wie sie ihren ganz eigenen Beitrag zur Modernisierung leisteten. Die Moderne hat sich nicht einfach «verankert» (Band II, 115), sie war vielmehr ein Prozess, der von oben wie von unten angestossen wurde. Gerade eine Kantonsgeschichte bietet die Chance, mehr auf die Vorstellungswelten ihrer Einwohnerinnen und Einwohner einzugehen, anstatt das Bild von den fortschrittlichen Stadt- und den rückständigen Landbewohnern zu zementieren.

Dafür hat es das zweibändige Werk geschafft, den epochalen Wandel, der die ganze Schweiz erfasste, in einer Überblicksdarstellung erstmals für den Kanton Luzern mit allen seinen Eigenheiten greifbar zu machen. Positiv hervorzuheben ist auch die immer wieder leise geäusserte Kritik an der herrschenden Wachstumseuphorie. Gemeinden wie Meggen beispielsweise zonten auf der Basis übertriebener Wachstumsprognosen grosszügig Bauland ein (Band I, 132), um gut situierte Steuerzahler anzuziehen. Auf der Strecke

blieben der Landschaftsschutz sowie die Artenvielfalt in Flora und Fauna. Der Kanton Luzern kann immerhin für sich in Anspruch nehmen, im Gewässerschutz eine Pionierrolle gespielt zu haben (Band I, 142) – ein Engagement, das wiederum nicht losgelöst von der starken agrarischen Prägung des Kantons Luzern betrachtet werden kann.

Oberkirch Manuela Specker

Staatsarchiv des Kantons Luzern (Hg.), *Der Kanton Luzern im 20. Jahrhundert*, Band 1 und 2, Zürich, Chronos Verlag, 2013, 426 S., 316 S.

Die Geschichte des Kantons Luzern ist beinahe vollendet. Eine Reihe von Historikern hat in den letzten 80 Jahren eine enorme Arbeit geleistet, um die Geschichte der Stadt und der Landschaft seit den Anfängen darzustellen. Den Anfang machten die drei Historiker Wilhelm Schnyder, Karl Meyer und P.X. Weber mit dem Band «Von der Urzeit bis zum Spätmittelalter». Das Werk erschien auf die 600 Jahr-Feier des Beitritts der Stadt Luzern in die Eidgenossenschaft von 1332. Der zweite Band schliesst zeitlich an den ersten Band an und behandelt die Reformation und die Gegenreformation. Der Regierungsrat hatte Rektor Sebastian Grüter von der Kantonsschule Luzern die Bearbeitung dieser Epoche übertragen. Das Werk erhielt seine letzte Formung während des Zweiten Weltkrieges und erschien Ende 1945. Gut 30 Jahre später erhielt Hans Wicki, Professor am Zentralschweizerischen Technikum (heute Hochschule für Technik und Architektur) den Auftrag, sich des heiklen Themas der Aufklärung (18. Jhdt.) anzunehmen. Zwei Bände sind während der mehr als zwanzigjährigen Beschäftigung mit dem Thema daraus entstanden.

An die komplizierte und umkämpfte Epoche des 19. Jahrhunderts wagte sich Frau Heidi Bossard-Borner. Drei Bände sind die Frucht der jahrzehntelangen Arbeit mit diesem Stoff: Im Banne der Revolution (1798–1831), erschienen 1998, dann die zwei Teilbände «Im Spannungsfeld von Politik und Religion» (1831–1875) 2008. Nun ist vor kurzem die Darstellung über die Geschichte des Kantons im 20. Jahrhundert erschienen. Es wurde im Unterschied zu den früheren Bänden eine andere Vorgehensweise gewählt. Nicht mehr einem einzelnen Verfasser wurde diese Aufgabe übertragen; eine Gruppe von 23 Historikerinnen und Historiker teilte sich in die anspruchsvolle Arbeit, den Kanton Luzern unter völlig neuen Gesichtspunkten zu beleuchten. Im Folgenden seien einige Themenfelder herausgegriffen, welche einen Bezug zur Religionsgeschichte haben.

Parteien und politisches System: Markus Furrer beschreibt den Weg der politischen Parteien, der vom traditionellen, in den ideologischen Gegensätzen des 19. Jahrhunderts genährten Zweiparteiensystem zum modernen Mehrparteiensystem führte. Anfänglich dominierte der kulturelle Gegensatz zwischen Kirche und Staat (Kulturkampf), zwischen Stadt und Land. Daran schloss sich um die Jahrhundertwende der Links-rechts-Gegensatz (Industriegesellschaft und Klassenkampfschema). Im Umbruch der 1970er Jahre erfolgte eine neue soziale Bewegung im Zeichen einer emanzipatorischen Alternativgesellschaft (Ökologie, Dritte-Welt, Friedens- und Frauenbewegung), alles das vor dem Hintergrund der Europa-Frage und der beschleunigten Globalisierung. In der Stadt Luzern behaupteten die Liberalen ihre hundertjährige Vorherrschaft bis 1958. Damals gelang es den «Vereinigten Minderheitsparteien» die freisinnige Mehrheit in der Stadt zu brechen. Im Kanton gerieten die führenden Konservativen (CVP) unter Druck und verloren die absolute Mehrheit in der Kantonsregierung und im Parlament.

Schule und Bildung: Raffael Fischer untersucht den Problemkreis Schule und

Bildung im Kanton. In den harten politischen Gegensätzen zwischen Konservativ und Liberal war das Schulwesen immer ein Zankapfel. Die Lehrerbildung war vor allem eine politische Angelegenheit. Das konservativ dominierte Seminar von Hitzkirch, von Klerikern geführt, stiess um 1900 auf starken liberalen Widerstand, der schliesslich in eine kleine Reform mündete. In der Stadt entstand ein Konkurrenzseminar unter liberalem Vorzeichen. Für die Mädchen, die keinen Zutritt zum Seminar Hitzkirch hatten, wurde das Lehrerinnenseminar Baldegg errichtet. Daneben bildeten die Klöster Menzingen und Ingenbohl ebenfalls Lehrerinnen aus.

Die gymnasiale Ausbildung war fast ganz der sozialen Elite vorbehalten. Die Landbevölkerung hatte Progymnasien zur Verfügung; die oberen Klassen des Gymnasiums wurden vorwiegend an den Ordensgymnasien der Benediktiner und Kapuziner absolviert. Als Hochschule im Raume der Zentralschweiz gab es die Theologische Fakultät, die mit dem Priesterseminar verbunden war. Die gymnasiale Mädchenausbildung war begrenzt. Es gab im Kanton nur das städtische Töchtergymnasium, seine Absolventinnen absolvierten an der Kantonsschule zwei Lyzealjahre, um zur Maturität zu gelangen. Daneben gab es Angebote im Sozialbereich, wo das Kantonsspital und die Klinik St. Anna ihre Krankenschwestern selber ausbildeten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte ein Aufschwung im Bildungswesen ein. 1958 eröffnete das Zentralschweizerische Technikum in der ehemaligen Schindlerschen Liftfabrik in der Sentimatt seine Tore unter gemeinsamer Trägerschaft der Zentralschweizer Kantone. In der Volksschule wurde die Geschlechtertrennung aufgehoben und das 9. Schuljahr eingeführt.

Josef Vital Kopp lancierte 1958 eine Universitätsdiskussion, die über mehrere Phasen zum Plan der «Zentralschweizerischen Universität Luzern» führte. Im Abstimmungskampf 1978 scheiterte die Universitätsvorlage. Erziehungsdirektor Walter Gut sprach von einem «historischen Fehlentscheid», der jedoch am 21. Mai 2000 korrigiert wurde. Mit 78'402 Ja gegen 46'745 Nein wurde die erste weltweit demokratisch an der Urne beschlossene Universität errichtet. Die Universität bezog 2011 das Postbetriebsgebäude an hervorragender Lage hinter dem Bahnhof Luzern. Luzern avancierte mit der Universität, der Hochschule (aus dem ZTL entstanden), dem Medienausbildungszentrum (MAZ) und der Höheren Kaderausbildung der Armee (AAL) zum Bildungszentrum der Zentralschweiz.

Aufbruch und Protestbewegungen: Der Generalstreik von 1918 bewegte die Luzerner Gemüter sehr; einerseits erfolgte der Streik auch in der Agglomeration Luzern und anderseits wurden Luzerner Truppen in den Kanton Zürich aufgeboten. Am 10. November 1918 versuchte ein Detachement eine grosse Menge Demonstrierender auf dem Fraumünsterplatz in Zürich mit Warnschüssen, in die Luft abgegeben, zu vertreiben. Dabei wurde Füs. Sales Vogel aus Pfaffnau tödlich getroffen. Er wurde im Hinterland als Held gefeiert, die Streikenden galten als Mörder. Als Reaktion auf den Generalstreik entstanden fast flächendeckend sog. Bürgerwehren. Die Arbeiterschaft spaltete sich in eine katholische und eine sozialdemokratische Richtung.

Die katholische Jungmännerbewegung, geführt vom späteren Prälaten Dr. Josef Meier und dem Laienführer Eugen Vogt, veranstaltete 1933 die grosse Zuger Jungmannschaftstagung (ZUJUTA) mit über 20'000 Teilnehmern. Die Gründung der Jungwacht als katholische Schülerorganisation errang eine weite Verbreitung. Auch der Schweizerische Studentenverein (StV) erlebte einen grossen Aufschwung. Die Mädchenorganisation des Blauring, als Vorstufe der Jungfrauenkongregation, verbreitete sich rasch.

Nach dem Zweiten Weltkrieg tauchte die Frage des Frauenstimmrechts auf. Der Schweizerische Katholische Frauenbund

(SKF) entzog sich in staatsbürgerlichen Fragen zunehmend der bischöflichen Bevormundung. Anlass war eine Ansprache von Pius XII., der die wahlberechtigten Italienerinnen aufrief, an die Urnen zu gehen. Unter der Führung von Frau Dr. Blunschy-Steiner gelang es schliesslich, den Widerstand der Frauenstimmrechtsgegner zu brechen. 1970 wurde das Frauenstimmrecht auf kantonaler Ebene eingeführt. In der Politik konnte sich die dominierende CVP lange halten; gegen Ende des 20. Jahrhunderts gingen die Anteile der CVP und der Liberalen stark zurück; die neue Kraft der SVP wuchs stark an, was zur Folge hatte, dass der bisherige politische Antagonismus an Bedeutung verlor. Der Einfluss der Kirche ging stark zurück, singuläre kirchliche Akte wie Taufe, Erstkommunion, Firmung, Heirat und Begräbnis hielten sich. Die konfessionellen Gegensätze begannen sich einzuebnen.

Alltagswelten: Äusserst aussagekräftig sind die Interviews mit Frauen, die die rasante Entwicklung im Haushalt in den letzten Jahrzehnten erlebt und mitgemacht haben. Entscheidender Fortschritt war die Einführung der Elektrizität in den Haushaltungen, was nach und nach die Einführung von Waschmaschinen, Abwaschmaschinen etc. ermöglichte. Während des Ersten Weltkrieges war die Vorsorge der Behörden in der Lebensmittelzuteilung ungenügend. Im Zweiten Weltkrieg sorgten die Behörden besser vor. Dank der Einführung der Lebensmittelkarten brauchte die Bevölkerung nicht zu hungern. Der Plan «Wahlen» mit der Anbauschlacht ermöglichte ein besseres Überleben.

Geselliges Leben und Kultur: Theater wurde seit dem 19. Jahrhundert sowohl in der Stadt wie auf dem Lande gespielt. Wichtig war auch die Fasnacht als Abwechslung im Alltag. Luzern war hier mit Bruder Fritschi führend. Fasnachtsgesellschaften sorgten für Umzüge und Festlichkeiten. 1948 entstand in Luzern unter Sepp Ebinger die erste Guggenmusik, die sich explosionsartig ausbreiteten und heute weitgehend das Fasnachtsgeschehen in der Stadt und in vielen Dörfern kennzeichnen. Gesangs-, Musik- und Turnvereine prägten das kulturelle Leben, häufig nach parteipolitischen Kriterien getrennt. Dank dem Militär hielten die Schützenvereine eine grosse Rolle, da sie in die Sicherstellung der Wehrhaftigkeit eingebunden waren.

In den Zwanzigerjahren entdeckten katholisch-konservative Kreise die Kultur als Instrument der Mission. Pius XI. veröffentlichte 1922 seine Enzyklika «Ubi arcano», worin er die «Katholische Aktion» als Gegenkraft zur sozialistischen Bewegung propagierte und eine innerkirchliche Erneuerung anregte. In diesem Zusammenhang ist auch die Gründung der Lukasgesellschaft zur Förderung der zeitgenössischen katholischen Kunst zu sehen. Der Megger Pfarrer Alois Süess war deren erster Präsident. Er förderte mit zahlreichen bedeutenden Architekten den modernen Kirchenbau wie St. Karl und St. Joseph in Luzern, St. Theodul in Littau und ebenso die Zentralbibliothek in Luzern. Im gleichen Sinne wirkte die 1907 gegründete und 1919 neu konstituierte Gesellschaft für christliche Kultur in Luzern mit Vorträgen und andern Veranstaltungen. Schon früh erstrahlte der Ruhm des Künstlers Hans Erni, der das berühmte Landibild 1939 schuf. In der Nachkriegszeit wurde er scharf angefeindet und später rehabilitiert.

Berühmt wurden die 1938 gegründeten Internationalen Musikfestwochen, die sich zu einem der angesehensten Festival entwickelten und nach 1945 zum Aufblühen des Fremdenverkehrs beitrugen. Berühmte Dirigenten wie Wilhelm Furtwängler und Herbert von Karajan begründeten den internationalen Ruf des Festivals. Einen Gegenpol zu den IMF (heute Lucerne Festival) bildete die Alternativkultur rebellischer Jugendlicher mit Jugendtreffs (Wärchhof, Schüür und Sedel). Werner Fritschi versuchte hier, vermittelnd zwischen Etablierten und Aufmüpfigen zu vermitteln. Der Jazz in der Innerschweiz wurde schon früh populär. Der Jazzklub in

Luzern (gegründet 1949) und die Jazzkonzerte in Willisau (Initiant der Grafiker Niklaus Knox Troxler) propagierten die neue Musikrichtung. Emil Steinberger wirkte als erfolgreicher Kabarettist und Kleintheater-Begründer und trug Luzerner Kultur weit über die Grenzen unseres Landes hinaus. Nicht zuletzt dank breiter Akzeptanz konnte das KKL in Luzern gegen Ende des letzten Jahrhunderts realisiert werden, ein Ereignis, das über Luzern hinausstrahlt.

Reiche Geschichtskultur: Mit der Kultur zwischen Enge und Aufbruch sowie der Luzerner Geschichtskultur beschäftigen sich Martina Akermann und Guy P. Marchal, während Markus Ries seinen Blick auf die Kirchen und Religionen richtet. Max Huber beschreibt die Luzerner Medienlandschaft, während Kurt Messmer in einem historischen Essay den Kanton Luzern im 20. Jahrhundert nachzeichnet. Zehn regionale historische Vereine betreiben eine reichhaltige Geschichtskultur mit Vorträgen und Publikationen. Daneben sorgen das Staatsarchiv und weitere Archive und Museen für das historische Gedächtnis. Jubiläen wie die Sempacher Schlachtfeier 1886, Jubiläumsfeiern wie 1932 und 1982 (Luzerner Beitritt zur Eidgenossenschaft), das 800 Jahr-Stadtjubiläum (1978) sorgten für festliche Gedenktage. Aber auch der Museggerumgang oder die berittenen Flurumgänge zu Christi Himmelfahrt (Auffahrtsumritte) sind tief in der Bevölkerung verankert und überlebten teilweise die stürmischen Veränderungen der 1970er Jahre. Die Landschaft wurde z.T. seit Jahrhunderten mit Kapellen sowie mit Weg- und Feldkreuzen gekennzeichnet. Ruswil zählt gegen 140 solcher Zeichen von Frömmigkeit.

Kirchliche Entwicklung: Ein entscheidender organisatorischer Schritt war 1969 die stark kritisierte Errichtung einer eigenen «Landeskirche» (im Grunde genommen ein Zusammenschluss der Kirchgemeinden). Sie führte die Aufsicht über die Kirchgemeinden ein und realisierte den Finanzausgleich unter den Kirchgemeinden. Im Verlaufe des 20. Jahrhunderts wurden zahlreiche «fremdsprachige Missionen» eingerichtet. Diese Seelsorgestationen und Personalpfarreien reichen in ihrer Bedeutung weit über das Religiöse und Kirchliche hinaus. Sie fördern den Gruppenzusammenhalt und die Kontakte zu den Herkunftsländern.

Kritik und Lob: Es ist ein eindrückliches, materialreiches Werk über den Kanton Luzern entstanden, das viele neue und teilweise ungewohnte Aspekte aufzeigt. Den 23 Autoren darf ein Kompliment für ihre grosse Arbeit ausgesprochen werden. Trotzdem sei es erlaubt, auf einige Schwachstellen hinzuweisen. Die Darstellungen der Autoren sind nicht immer aufeinander abgestimmt. Wiederholungen häufen sich; man spürt deutlich, dass eine kraftvoll leitende Chefredaktion gefehlt hat. Eine weitere Schwachstelle ist z.T. die fehlende Gliederung. Es ist nicht einzusehen, dass die beiden markanten Einschnitte in der Geschichte des 20. Jahrhunderts, der Erste und der Zweite Weltkrieg, nicht als eigene Kapitel behandelt worden sind. Die Übersicht und die Lesbarkeit wären bestimmt verbessert worden. Eine immer wiederkehrende Bemerkung ist die angebliche Nähe der katholischen Jugendverbände zur Nazibewegung in den Dreissigerjahren. Wenn man die einschlägige Literatur gelesen hätte (Joseph Jung, Katholische Jugendbewegung der deutschen Schweiz, Freiburg 1988, 295 und 367f), würden solche Bemerkungen von selbst verschwinden. Was die Bildauswahl betrifft, so sind die ganzseitigen Bilder eindrucksvolle Zeitdokumente. Leider erfüllen die kleineren Bilder diesen Anspruch nicht immer. Trotz diesen kritischen Bemerkungen darf den Verfassern ein verdientes Lob gespendet werden.

Meggen/Luzern Alois Steiner

André Heinzer, *Pfründen, Herrschaft, Gottesdienst. Lebenswelten der Mönche und Weltgeistlichen am Kloster und Kollegiatsstift St. Leodegar in Luzern zwischen 1291 und 1550* (=Luzerner Historische Veröffentlichungen 45. Herausgegeben vom Staatsarchiv des Kantons Luzern und vom Stadtarchiv Luzern. Redaktion Franz Kiener), Schwabe Verlag, Basel, 2014, 400 S. mit 25 Abbildungen.

Die Untersuchung nimmt ihren Anfang mit dem Jahr 1291, dem Zeitpunkt, als das Kloster Murbach seine herrschaftlichen Rechte in und um Luzern an Habsburg-Österreich verkaufte. Den zeitlichen Abschluss bildet die Mitte des 16. Jahrhunderts zur Zeit des Tridentinischen Konzils.

Ursprünglich kannte die Ordensregel des heiligen Benedikt eine bedingungslose Armut. Jeder Mönch hatte jedoch Anspruch auf Alimentation. Im Verlaufe der Zeit entstand etwa vor dem Ende des 12. Jahrhunderts an den auf alemannischem und rätischem Gebiet in der Schweiz gelegenen Benediktinerklöstern Privateigentum, was eine eindeutige Verletzung des benediktinischen Armutsideals war. Eine Folge davon war die zahlenmässige Beschränkung der vollberechtigten Stellen wie später an den Kanonikerinstituten. Ab 1178 existierte am Kloster Luzern die Pfründe der Leutpriesterei, die nicht von Mönchen besetzt werden musste, später ab 1229 auch die Schulmeisterei. Nachdem König Sigismund auf dem Konzil von Konstanz 1415 die Reichsacht über Herzog Friedrich IV. verhängt hatte, trat die Stadt Luzern bezüglich der Leutpriesterei in die Herrschafts- und Rechtsnachfolge Habsburgs ein. In den Stiftsstatuten wurde eindeutig formuliert: «Eligitur Plebanus Ecclesiae nostrae collegiatae a solo Magistratu Lucernensi». Diese Bestimmung war eine Folge der Umwandlung des Benediktinerklosters St. Leodegar in ein Kollegiatstift des Jahres 1456. Die Propsteiwahl sollte nach der Umwandlung von 1456 durch ebensoviele Angehörige des Kleinen Rates wie des kollegiatsstiftischen Kapitels im Kapitelsaale stattfinden. Der neueingesetzte Propst musste gemäss Papst Sixtus IV. (1471–1484) drei Jahre nach seiner Wahl durch den apostolischen Stuhl bestätigt werden.

Im Spätmittelalter gab es auch am Stift St. Leodegar Bemühungen, die Ämterkumulation zu verhindern, allerdings mit beschränktem Erfolg. Oft wurde die Ämterkumulation angestrebt, um ein Universitätsstudium absolvieren zu können. Bekannt wurde etwa Chorherr Peter Brunnenstein, der promovierte Jurist, der dank einer regen Aktivität in der eidgenössischen Diplomatie 1471/72 zum Propst von St. Leodegar ernannt wurde. Er hatte enge Kontakte zur römischen Kurie, die ihm eine Anwartschaft auf ein Münsterer Kanonikat und gar die Würde auf die Propstei des Pelagiusstiftes in Bischofszell in Aussicht stellte. Diese Ansprüche konnte er jedoch nicht durchsetzen.

Der prominenteste Vertreter eines Karrieristen war wohl Jost von Silenen (1435/45–1498). Schon früh trat er dem klösterlichen Noviziat bei; als angehender Kapitular erlebte er den Übergang vom Kloster zum Kollegiatstift. Dann erfolgte das Studium an der Universität von Pavia, einer elitären Studienstätte, hierauf ein Aufenthalt in Rom. Dank Beziehungen zu Kardinal Guillaume d'Estouteville wurde er Propst in Beromünster. Im Vorfeld der Burgunderkriege gewann er als Gegner Karls des Kühnen das Wohlwollen der französischen Krone, die ihm für seine Verdienste den Bischofssitz von Grenoble verlieh. Nachdem er 1482 Bischof von Sitten wurde, verzichtete er auf Grenoble und Beromünster. 1496 floh er vor seinen Gegnern aus dem Wallis und verlor das Bistum an Nikolaus Schiner. Er starb 1498.

Als die Reformation ausbrach, war vor allem Johannes Bodler, von 1504–24 Leutpriester in Luzern, ein entschiedener Gegner der neuen Lehre. Von 1519–25 war er zugleich Dekan des Vierwaldstätterkapitels. Ab 1531 erlangte er die Würde eines

Stiftspropsts von St. Leodegar. Sein Nachfolger als Leutpriester wurde Thomas Murner, der 1525 aus dem Elsass vertrieben wurde und im Franziskanerkloster Luzern Zuflucht fand, wo er als Prediger wirkte. 1527–29 amtete er als Leutpriester. Als solcher wurde er seiner heftigen Sprache wegen mit Zürich und Bern in Auseinandersetzungen verwickelt, die ihn zwangen, Luzern zu verlassen. Neben diesen beiden herausragenden Persönlichkeiten blieben die übrigen Chorherren in den Religionskämpfen eher blass. Zwei Chorherren, Jodok Kilchmeyer und Johannes Zimmermann sowie der Schulmeister Oswald Geissbühler, traten zur neuen Lehre über und verliessen Luzern. Am Stift wartete man bis 1531, als wieder neue kirchentreue Chorherren gewählt wurden. Die altgläubig gesinnten Chorherren konnten sich letztlich durchsetzen. Stadt und Kollegiatstift wollten verhindern, dass reformationsfreundliche Kleriker in die Kanonikate gelangen konnten.

Meggen/Luzern Alois Steiner

Konrad J. Kuhn/Béatrice Ziegler (Hg.), *Der vergessene Krieg. Spuren und Traditionen zur Schweiz im Ersten Weltkrieg*, Baden, hier+jetzt, 2014, 334 S.

Der Herausgeber und die Herausgeberin des Buches, Konrad J. Kuhn und Béatrice Ziegler, thematisieren in ihrem Sammelwerk den Ersten Weltkrieg als einen in der Schweiz vergessen gegangenen Krieg. Damit nimmt dieses Buch eine geschichtskulturelle Perspektive auf, die bis anhin, wie die Herausgeberin und der Herausgeber zu Recht betonen, noch nicht verfolgt worden ist. Nach 1945 wurde der Erste Weltkrieg im kommunikativen Gedächtnis wie auch in der offiziellen Geschichtspolitik vom Zweiten überlagert und verdrängt. Auch in Geschichtswissenschaft und -didaktik blieb die «Urkatastrophe» des 20. Jahrhunderts weitgehend ausgeblendet.

Vorangestellt im einleitenden Teil wird ein Phasenmodell zu den Konjunkturen der Thematisierung und Funktionalisierung des «Erinnerns» an den Ersten Weltkrieg: Direkt nach dem Krieg bis zu den beginnenden 1930er-Jahren lässt sich von einer Periode der «relativen Offenheit» sprechen. Die aus den 1920er-Jahren stammenden Narrative sind denn auch von grosser Dominanz. Daran fügen sich die Jahre der Geistigen Landesverteidigung (1933 bis gegen die 1960er-Jahre). Ausmachen lassen sich hier eine Verengung und politische Indienstnahme von Erinnerung und Erzählung. Ferner werden die Erzählungen vom Zweiten Weltkrieg überlagert. Seit den 1970er-Jahren erhöht sich die Komplexität der Aussagen über den Ersten Weltkrieg. Die in der vorherigen Phase geschaffenen patriotischen Diskurse bleiben aber weiterhin anschlussfähig, auch wenn sie nicht mehr von der Bevölkerung im selben Ausmass wie vorher geteilt werden. Für die Gegenwart machen die Herausgeber eine vierte Phase aus und sie verweisen auf die politische Dringlichkeit für die Schweiz, einen Platz im transnationalen Diskurs des Ersten Weltkrieges zu finden. Die Beiträge des Bandes sind im Rahmen von vier Funktionsweisen von Geschichtskultur zugeteilt: einmal mit Fokus auf die unterschiedlichen Manifestationen, an denen sich Erinnerungselemente festmachen lassen; weiter in Bezug auf das Spannungsverhältnis zwischen Erinnerungsprozessen und kollektivem Gedenken; präsentiert werden ferner Beispiele von geschichtskulturellen Verwendungen und abschliessend befassen sich Beiträge mit der Wissenschaft als Teil der Geschichtskultur.

Giuliano Bruhin («Sende dir hier ein Lebenszeichen». Schweizer Bildpostkarten im Ersten Weltkrieg) befasst sich in seinem Beitrag mit dem Medium der Bildpostkarten im Ersten Weltkrieg als Abbild ihrer Zeit, Sichtweise der Nation und Spiegel der Gesellschaft. Anhand der Karten lassen sich auch die inneren Spannungen zwischen den Landesteilen der Schweiz

gut nachvollziehen. Westschweizer Postkarten, die ein Deutschschweizer Fehlverhalten anprangerten, wurden denn auch von der Zensur erfasst und sie gelangten nach der Beschlagnahmung durch die Postbehörden ins Historische Archiv der PTT.

Karoline Oehme-Jüngling (Die Konstruktion nationaler Erinnerung. Die Schweiz in Hanns in der Gands Soldatenliedersammlung) untersucht am Beispiel von Soldatenliedern das Bild der Schweiz. Eine zentrale Rolle nimmt dabei der Sänger populärer Lieder aus der Zeit der beiden Kriege, Hanns in der Gand, ein. Dessen Sicht auf die Schweiz ist durch Ambivalenzen geprägt. Einmal veranschaulicht er, welches transkulturelle Erbe im Liedgut auszumachen ist, weiter aber ist er selber an der Konstruktion eines Schweizbildes beteiligt (Gilberte de Courgenay) und er appelliert vor dem Hintergrund des Zweiten Weltkrieges an die Bedeutung dieses Liedguts als nationales Erbe.

Auf der Suche nach Bildquellen zum Ersten Weltkrieg stösst Anna Lehninger (Bilder vom Krieg? Der «Pestalozzi-Schüler-Kalender» und der «Zeichenwettbewerb nach Natur» als Bildquelle zum Ersten Weltkrieg) auf den Pestalozzi-Schüler-Kalender und den in den Jahren von 1912 bis 1984 veranstalteten Zeichenwettbewerb. Im Schülerkalender wurden in Kriegszeiten im Gegensatz zu den kriegsführenden Nachbarländern, in denen die «Erziehung zum Krieg» in der Kinderliteratur oft Leitideologie war, primär die Hilfsbereitschaft und die vorbildliche Rolle der Schweiz als Flüchtlingsziel und Helferland betont.

Zu ähnlichen Erkenntnissen gelangt Pirmin Meier (Eine unheroische Zeit. Der Erste Weltkrieg in Heften des Schweizer Jugendschriftenwerks – SJW) in seiner Untersuchung des SJW-Schriftenwerks. Wenn man sich auf den Ersten Weltkrieg bezog, dann stand nebst der Grenzbesetzung das humanitäre Engagement der Schweiz im Vordergrund. Schlachten und Heldengeschichten fanden hingegen vorzugsweise in der älteren Geschichte der Eidgenossenschaft statt.

Christian Koller (Authentizität und Geschichtskultur. Soldatische Selbstzeugnisse der «Grenzbesetzung 1914/18» als polyvalente Erinnerungsträger) zeigt, wie im Gegensatz zum europäischen Umfeld mit einer breiten Memoirenliteratur in der Schweiz das Interesse an Selbstzeugnissen eher abnahm. Dazu kam, dass auch die Geschichtswissenschaft an einer Sicht auf den Weltkrieg «von unten» nicht interessiert war. Entsprechend verpasste man Oral-History-Studien zum Aktivdienst des Ersten Weltkrieges. Aufgewertet zu einem Erinnerungsort wurde die «Grenzbesetzung 1914/18» ersten im Soge der Geistigen Landesverteidigung.

Einen weiteren interessanten Quellenfundus bearbeitet Dominik Sauerländer (Das visuelle Gedächtnis. Erinnerungsfotos von der Grenzbesetzung). Wie Vergleiche mit kriegsführenden Ländern zeigen, ergeben sich durchaus Parallelen aber auch Differenzen in den Sujets. Herausfordernd war die Darstellung einer Armee ohne Kampfeinsatz und erst recht galt es, die Ernsthaftigkeit des Dienstes zu betonen. Soldaten der anderen Seite beim Grenzdienst – Deutsche und Franzosen – werden im Bildprogramm als Kameraden und nicht als Gegner dargestellt.

Elisabeth Joris (Umdeutung und Ausblendung. Entpolitisierung des Engagements von Frauen im Ersten Weltkrieg in Erinnerungsschriften) zeigt auf, wie sich in den Erinnerungen das Pathos von Verlautbarungen der Behörden und der Frauenbewegung vom Sommer 1914 spiegeln. Die Figur der Stauffacherin wurde in der deutschsprachigen Schweiz zu einer identitären Klammer für die bürgerliche Frauenbewegung, gegen die sich die neue Frauenbewegung der 1970er Jahre absetzte. Diese prangerte die Anpassungspolitik und den kultivierten Diskurs von Partnerschaft an; statt auf die Korrelation von Rechten und Pflichten beriefen sich die Feministinnen

auf linke und pazifistische Aktivistinnen des Ersten Weltkriegs.

Der Erste Weltkrieg fand und findet im schweizerischen öffentlichen Gedenken kaum statt. Zu diesem Befund gelangt David Tréfás bei seiner Analyse des Gedenkens in Schweizer Leitmedien (Verdrängtes Gedenken. Der Erste Weltkrieg in Schweizer Tageszeitungen). Überlagert wurde das Erinnern an das Kriegsende durch den Landesstreik, der einen tiefgreifenden Bruch in der Geschichte des schweizerischen Bundesstaats darstellt.

Während Festungsbauten des Zweiten Weltkriegs (Réduit) in der Erinnerung einen festen Platz einnehmen, so trifft dies auf Verteidigungsanlagen aus dem Ersten Weltkrieg nicht zu, wie Juri Jaqument und Adrian Wettstein («Hier fällt die Schweiz einst oder siegt». Militärische Gedenklandschaften des Ersten Weltkriegs in der Schweiz) in ihrem Beitrag an den Beispielen der Fortifikationen Murten, Hauenstein sowie dem Stellungssystem Stilfserjoch-Umbrail nachweislich zeigen.

Jan Hodel (Digitaler Seismograf kollektiven Gedenkens? Die Schweiz, der Erste Weltkrieg und das Internet) kommt auch mit der Analyse des Internets zum Schluss, dass der Erste Weltkrieg als geschichtliches Ereignis in seiner Bedeutsamkeit für die Gegenwart in der Schweizer Öffentlichkeit kaum diskutiert wird.

Andreas Kley (Magistrale Demonstration der nationalen Einigkeit. Politische Reden während des Ersten Weltkriegs) sucht geschichtskulturelle Spuren aus Reden des Ersten Weltkriegs und folgert, dass dieser die politischen Reden hinsichtlich des Missionsgedenkens und der Neutralität dauerhaft geprägt hat.

«Entbehrungen brauchen Sinnstiftung», wie Konrad J. Kuhn (Politik in Bronze und Stein. Denkmäler für die «Gefallenen» des Ersten Weltkriegs) formuliert und am Schweizer Beispiel zeigt, dass auch hierzulande Denkmäler für den nationalen Totenkult errichtet worden sind. Den Fokus in seinem Beitrag legt er auf das 1922 eingeweihte Wehrmännerdenkmal auf der Forch, in der Nähe der Stadt Zürich. An diesem Beispiel lässt sich anschaulich zeigen, wie Schweizer Bürgertum und Militär das Gedenken an den Sieg über die streikenden Arbeiter erfolgreich mit dem Ersten Weltkrieg amalgamierten und den Klassenkampf von oben zur patriotischen Pflicht erhoben.

Peter Neumann befasst sich mit «Füsilier Wipf» und damit mit dem erfolgreichsten Schweizer Film (Im patriotischen Dienst. «Füsilier Wipf» als Film der Geistigen Landesverteidigung), der geschichtskulturell rein funktional den Ersten Weltkrieg thematisierte und diesen auf die Bedrohungslage Ende der 1930er Jahre zuschnitt. Der Erste Weltkrieg wurde so zur erfolgreich bestandenen Prüfung, in der die Schweiz ihre Unabhängigkeit und ihre kulturelle Eigenständigkeit durch ein armeeverbundenes und bodenständiges Schweizertum zu bewahren wusste.

An einem anderen Filmklassiker, Gilberte de Courgenay, analysiert Béatrice Ziegler (Hierarchisierungen in der Grenzbesetzung. Zivilgesellschaft und Armee im Film «Gilberte de Courgenay») die Orientierungsparameter, welche sich in den Hierarchien Armee und Zivilgesellschaft, Offiziere und Soldaten, Frauen- und Männergesellschaft widerspiegelten und sich in der Person Gilberte de Courgenays, die die dienende Zivilgesellschaft verkörperte, fokussierten.

Der General des Ersten Weltkriegs, Ulrich Wille, ist im Gegensatz zu General Guisan aus dem Zweiten Weltkrieg nur noch schwach in der kollektiven Erinnerung verankert. Umso erstaunlicher ist es daher, dass der Publizist und Historiker, Niklaus Meienberg, 1987 mit seiner achtteiligen Folge in der «Weltwoche» über General Wille und dessen Familie eine erhitzte Debatte anstiess. Rudolf Jaun (General Wille unter Shitstorm. Niklaus Meienbergs «Wille und Wahn» in der Medien- und Fachöffentlichkeit der 1980er-Jahre) ergründet in seinem Beitrag, warum und wie Meienberg mit seinem Wille-

Buch den Zeitgeist der 1980er-Jahre voll getroffen hat.

Michel Schultheiss und Julia Thyroff («Friedensinsel» in der «Einigkeitsprobe». Eine Untersuchung von aktuellen Geschichtslehrmitteln zur Schweiz im Ersten Weltkrieg) zeigen anhand aktueller Lehrmittel der deutschsprachigen Schweiz, wie das Land im Ersten Weltkrieg dargestellt wird. Auch hier werden insbesondere Assoziationen einer Bewährungszeit geweckt. Carol Nater Cartier befasst sich in ihrem Beitrag (Vom Schulbuch an der Wand zum emotionalen Erlebnis. Der Erste Weltkrieg in den historischen Museen der Schweiz) mit einem weiteren Aspekt der Vermittlung. Dabei wirft die Museumspädagogin die Frage auf, ob Ausstellungen das geeignete Medium sind, um dem schwierigen Thema Krieg zu begegnen.

Mit dem Band zeigen die Autorinnen und Autoren anschaulich und detailreich auf, wie in der Schweiz an den Ersten Weltkrieg erinnert worden ist. Im schweizerischen öffentlichen Bewusstsein schien und scheint die Urkatastrophe nur einen marginalen Platz einzunehmen. Die Abwesenheit des Krieges ist jedoch auch eine Form von Erinnerung und sie impliziert die fundamentale Brucherfahrung des Kleinstaates und seiner Gesellschaft am Anfang des 20. Jahrhunderts mit Wirkung bis zur Gegenwart. Dank den vielfältigen Recherchen und Beiträgen im vorliegenden Band wissen wir nun auch mehr darüber, wie im schweizerischen Kollektiv dieser Prozess verlaufen ist.

Horw Markus Furrer

Transversale Themen, Verhältnisbestimmungen, interdisziplinäre Blicke

Claus Arnold/Johannes Wischmeyer (Hg.), *Transnationale Dimensionen wissenchaftlicher Theologie* (=Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendändische Religionsgeschichte 101), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2013, 471 S.

Von den zwischen 1888 und 1900 – in einer von Nationalisierungstendenzen geprägten Zeit – abgehaltenen internationalen katholischen wissenschaftlichen Kongressen erreichte der einschlägigen Untersuchung von Claus Arnold in diesem Sammelband zufolge «(d)as höchste Maß an Internationalität» (44) jener, der 1897 in Freiburg/Fribourg stattfand. Unter den 758 Wissenschaftlern, die sich an der noch jungen Universität trafen, finden sich so illustre Namen wie Achille Ratti (der nachmalige Papst Pius XI.) und Marie-Joseph Lagrange OP (der Gründer der École Biblique et Archéologique de Jérusalem). Der Freiburger Kongress mit seinen durchaus lebhaften und komplexen Diskussionen illustriert konkret die «transnationale Dimension wissenschaftlicher Theologie», der sich in vorliegendem Band achtzehn erstklassige Beiträge widmen. Ihrerseits dokumentieren diese eine Tagung, die 2011 im Rahmen des Forschungsprojekts «Raumbezogene Forschungen zur Geschichte Europas» am Mainzer Leibniz-Institut für Europäische Geschichte stattgefunden hat. Methodisch stringent analysiert und in ihrem Erkenntnisgehalt zusammengeführt werden diese in der Einleitung von Johannes Wischmeyer, der die Ergebnisse und Einsichten in einen profunden Forschungsüberblick einbettet. Aufschlussreich sind dabei auch die aufgezeigten Forschungsdesiderata, beispielsweise die Wissenschaftsgeschichte der Aufklärungstheologie oder auch die im 1948 gegründeten Ökumenischen Rat der Kirchen geführten theologischen Diskus-

sionen. «Internationale» Kontakte und Transferprozesse, so kann man mit Wischmeyer zusammenfassen, sind Spezifikum christlicher Theologie zwar bereits lange vor der in diesem Band mit gutem Grund eigens behandelten Zeit nach ca. 1800, Akteure, Medien und Formen der damit verbundenen Rezeptionen und Adaptationen waren und sind freilich immer zeit- und situationsbedingt ausgeprägt.

Gerade für die Zeit nach 1800 handelt es sich folglich bei der «transnationalen Dimension wissenschaftlicher Theologie» um ein ungeheuer komplexes Phänomen. Hilfreich und aussagekräftig erscheint vor diesem Hintergrund bereits die Aufteilung der Beiträge in sechs Teile, auch wenn sich im Einzelnen selbstredend Überschneidungen ergeben können: ein erster Teil widmet sich institutionellen Faktoren, ein zweiter den sozialen Beziehungen, wie sie sich in Schülerschaft, Netzwerken und individueller Mobilität niederschlugen. Den publizistischen Strategien widmet sich ein dritter Teil, den Orden und Missionen als spezifischen religiösen Institutionen ein vierter. Die Untersuchungen des fünften Teils gelten ökumenischen Aspekten. Ein sechster Teil schließlich versammelt Beiträge, die «die Dynamik theologischer Diskussionen» herausarbeiten.

Sämtliche Beiträge tragen dem von Johannes Wischmeyer am Ende seiner Einleitung formulierten Fazit Rechnung, dass die individuelle Orientierung an biographischen, inhaltlichen und «internationalitätsfördernden» wie «-bremsenden» Faktoren und Sachverhalten die angemessen hermeneutische Herangehensweise ist (vgl. 32). Diese Ausrichtung am Konkreten schließt natürlich gerade nicht aus, dass so gut wie alle Beiträge Fragen aufwerfen, deren heuristisches Potential über die in ihnen behandelten Personen, Faktoren und Sachverhalte hinaus reicht. Beispielsweise zeigt Leonhard Hell in seinem Beitrag am Beispiel der Ökumene das vielfältige Neben- und Nach-, In- und Miteinander deutsch- und französischsprachiger Theologie «zwischen Geistesverwandtschaft und gezielter Rezeption» – so der sprechende Titel des Beitrags – auf, was dann besonders erhellend auch für den Prozess einer eigentlichen internationalen Netzwerkbildung (290) (mit wiederum durchaus unterschiedlichen nationalen Rückwirkungen) und die daraus möglicherweise zu ziehenden systematisch-theologischen Schlüsse ist. Letztere schreiben sich, ganz im Sinne Yves Congars, dem Hells Augenmerk denn auch besonders gilt, in die Geschichte der Kirche insgesamt als lebendigem Überlieferungsgeschehen des Glaubens ein. In ihrer Darstellung des Orthodoxen Theologischen Instituts St. Serge in Paris, das 1925 gegründet wurde, bringen Barbara Hallensleben und Richard Augustin Sokolovski ein systematisch-theologisches Deutungselement nicht zuletzt durch die Verschränkung zweier Perspektiven (vgl. 394) ein, deren «Ambivalenz» zu grundsätzlichen Überlegungen bzgl. einer komparatistischen kirchengeschichtlichen und systematisch-theologischen Hermeneutik führt (406). Dass hierbei die Wahrheitsfrage in den Blick rückt, lässt «die konkrete Untersuchung der Institution St. Serge in eine fundamentaltheologische Überlegung über den spezifischen Status der Theologie als Wissenschaft und ihren grundlegenden Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte schlechthin» münden (407f) und fordert Internationalität und Interdisziplinarität aller theologischen Disziplinen heraus. Der Beitrag von Benjamin Dahlke «Der ‹Jesus der Geschichte› und der ‹Christus des Glaubens›» schließlich erschließt gemäß seinem Untertitel «Von der Internationalisierung eines theologischen Problems und der Regionalisierung seiner Lösungsversuche» nicht nur wesentliche im deutschsprachigen Raum in der Breite weniger bekannte christologische Entwicklungslinien englischsprachiger (v.a. anglikanischer) Christologie, sondern gelangt als Ergebnis seiner vergleichenden Studie und nicht zuletzt aufgrund sprachphilosophischer Erwägungen zu der eben-

so fundierten wie folgenreichen, wenngleich bei näherem Hinsehen wenig überraschenden Forderung: «Will die Dogmatik systematisch werden, muss sie [...] historisch sein» (434).

Wie die drei eben beispielhaft vorgestellten Beiträge zeigen, ist eine historisch und systematisch kompetente «vergleichende Theologie» ebenso inhaltlich und methodisch vielversprechend wie sie aufgrund der ihr eigenen Komplexität einer besonderen und immer neu zu erinnernden Sensibilität für das Zusammenspiel von Konkretion und Universalität des christlichen Glaubens bedarf. Bei alledem zeigen nicht zuletzt die auf dem eingangs erwähnten Freiburger Kongress von 1897 behandelten Themen wie Bibelauslegung, Verhältnis des Katholizismus zur Moderne (hier verhandelt am Beispiel des sog. Amerikanismus) oder Evolutionslehre, dass die wissenschaftliche Theologie Fragen aufgreift, die im Glaubensleben der Gläubigen ausdrücklich oder unterschwellig gären. Wenn mit diesem innovativen und gründlich gearbeiteten Band die Bedeutung künftiger Studien zu den «transnationalen Dimensionen wissenschaftlicher Theologie» eindrucksvoll aufgezeigt wird, so steht zu vermuten, dass die dabei zu gewinnenden Erkenntnisse ebenso wie das dabei nach und nach zu verfeinernde methodologische Instrumentarium zugleich auch für die Erforschung von internationalen Transferprozessen zwischen christlichem Leben und christlichem Denken auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene von größtem Interesse sind. Dies gilt umso mehr, als sich aufgrund der Eigenart christlichen Lebens und Denkens zu den transnationalen Dimensionen in jedem Fall eine transepochale Dimension gesellt, m.a.W. neben dem Austausch über geographische Grenzen hinweg auch die Geschichte des Glaubens eine bleibend anregende Quelle eines jeden theologischen Denkens darstellt, das sich seiner jeweiligen Verortung in der Welt und der daraus erwachsenden Verantwortung für gegenwärtiges und künftiges Glauben bewusst ist.

Genf/Meyrin Michael Quisinsky

Bernd Jaspert, *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster, Aschendorff, 2013, 210 S.

47 Kirchenhistorikerinnen aus den deutschsprachigen Ländern wurden für das vorliegende Sammelwerk und seine wissenschaftstheoretische und -praktische Themenstellung anfänglich angeschrieben, elf Kirchenhistoriker und eine Kirchenhistorikerin haben dann zugesagt, für den Band *Kirchengeschichte als Wissenschaft* einen Beitrag beizusteuern. Diese Notiz Jasperts im Vorwort deutet an, wie schwierig es sein kann, einer bestimmten Fragestellung mit einem einfachen und klaren Raster nachzugehen. Das Resultat, das auf dem Hintergrund eines abnehmenden Interesses am Fach der Kirchengeschichte (7) dargelegt wird, möchte, ökumenisch breit aufgestellt und epochenübergreifend, eine Orientierung über das Fach der Kirchengeschichte an den deutschsprachigen Universitäten liefern. Ob der Band das Interesse an der Kirchengeschichte zu heben vermag, darüber sind die Rezensenten geteilter Meinung.

Hervorzuheben ist der Wille, den Autorinnen ein Schema anzubieten, nach dem dann vorgegangen werden sollte. Nach einem ersten eher persönlich-biografischen Zugang zur Kirchengeschichte als Fach und Broterwerb, folgen Schilderungen zu den Aufgaben der Disziplin, wie sie von den Fachvertreterinnen je ausgemacht werden, gefolgt von den Zukunftsperspektive. Die letzten beiden Gliederungsebenen verschwimmen vielfach. In ihnen werden die Forschungsschwerpunkte der Autorinnen und Autoren deutlich.

So skizziert Rainer Berndt etwa die Rezeption der Bibel als ein Paradigma der Kirchengeschichte, denn die «Bibel mit

ihren Rezeptionen bildet das Rückgrat der Kirche» (23). Thomas Böhm, der in Bezug auf die Konziliengeschichte den wesentlichen Faktor der Rezeption (35) betont, stellt vor allem das kritische Potential der Kirchengeschichte heraus, und sieht darin auch seine theologische Bedeutung (41). Mit Daniel Buda kommt erstmals eine ostkirchliche Perspektive in den Band, ein Beitrag, der den Blick zu weiten versucht. Das geschieht nicht nur geografisch, sondern über die mit MacCulloch und seinem Opus *A History of Christianity. The first three thousand years* (London 2010) jüngst wieder aufgegriffenen Frage, wann denn die Kirchengeschichte eigentlich begonnen habe? Buda plädiert für eine ökumenische Kirchengeschichte, was auch kaum mehr umstritten sein sollte, weil, wie es Klaus Fitschen festhält, Kirchengeschichte heute nicht mehr damit befasst sein kann, «irgendeine konfessionelle Tradition zu legitimieren, Institutionen und Ämter historisch zu rechtfertigen [und] theologische Auffassungen zu qualifizieren.» (78)

Mariano Delgado verweist des Weiteren auf einen spannenden Aspekt, wann denn von einer Fehlentwicklung in der Kirchengeschichte gesprochen werden könne? (61) Damit deutet er an, dass das Normative niemals ganz weggeschoben werden kann. Mit diesem Zugang skizziert ebenfalls Hacik Rafi Gazer die türkische Kirchengeschichte nach 1453 und macht darauf aufmerksam, dass in diesem Bereich faktisch nur «gefilterte und zensierte Archivrecherche» möglich ist (93). Martin J. Jung wendet sich in seinem Beitrag kritisch der Geschichte der Taufpraxis zu und gegen eine postmoderne Hermeneutik, die die Position des Interpreten überbewertet, und stellt klar fest: «Interpretationen können nicht beliebig sein.» (103) Volker Leppin zeigt die Kirchengeschichte als Grenzdisziplin mit ihrer «Brückenfunktion zwischen der Theologie und anderen Disziplinen» (113). Daran schliesst Christoph Markschies ebenfalls erfahrungsbezogen an, wenn dieser konstatiert, dass ihn weder eine Enttheologisierung noch eine binnentheologische Verortung des Faches der Kirchengeschichte im Laufe der Jahre hätte überzeugen können. (134) René Roux schlägt da bei der Integration seiner Lebensstationen im akademischen Kontext einen etwas anderen Weg ein, der auch seiner Herkunft aus dem Aostatal und seiner wissenschaftlich Laufbahn an mehreren Orten geschuldet ist. Bei ihm finden sich konkrete anregende Zugänge (148), sowie klare Postulate, wenn es etwa darum geht, nun endlich im Kontext der Kirchengeschichte jeglichen Draht zur Apologie zu kappen, der sie die letzten Jahrhunderte geprägt hat (157). Freilich hätte man gerne gewusst, welche die «längst erledigten Kämpfe in der Kirche» sind, die in Gefahr stehen, neu ausgefochten zu werden? (158) Der Beitrag ist insgesamt sehr anregend und erfrischend, wenn es heisst: «Die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche nach dem Verlust von Machtpositionen in den Ländern Europas und angesichts einer zunehmend multikulturell und multireligiös werdenden Gesellschaft lässt die jüngste Vergangenheit der Kirche beinahe fremder erscheinen als die Lebensumstände der Christen in den ersten Jahrhunderten.» (160) Auch Wolf-Friedrich Schäufele legt einen interessanten, lebendigen Artikel vor. Er hinterfragt das oft zur Schau gestellte «historische Richteramt» (175) und zeigt humorvolle Ansätze, wenn er von «divinatorischer Begabung» spricht, deren es bedürfte, die Zukunftsperspektiven auszumachen (176). Er beschreibt seine Position als Kirchengeschichtsprofessor als «privilegiert» (181). Freilich können auch Privilegien eine Last sein. Dass die Kirchengeschichte keine Hilfswissenschaft sein möchte, wie es im Text auch heisst, ist schon ein allgemeiner Topos geworden, der auch bei Schäufele durchblitzt. Es könnte gefragt werden, was denn so schlecht an der Dimension der Hilfe sein sollte? Der Autor spricht ja auch selbst von einem «vierfachen Dienst» (166) der Kir-

chengeschichte. Aber natürlich ist das Gemeinte nachvollziehbar und zu verstehen. Die einzige Frau im Band Gury Schneider-Ludorff schliesst mit ihrem kurzen Beitrag den Band ab. Wenn sie von der Wichtigkeit einer selbstbewussten protestantischen Identität spricht, die sich nicht abschottet, wird etwas ausgesagt, das sich im ganzen Band wie ein roter Faden findet: Die Kirchengeschichte gleicht einem Netzwerk an unterschiedlichen Zugängen. Sie kann nicht containerartig befüllt und abgerufen werden. Durch die Verzweigung der spezifischen Zugänge und Erfahrungen entsteht ein Netzwerk, dass ein Mehrwert für die Theologie, als auch für die Geisteswissenschaften bedeutet. Dieser Aspekt ist das wichtige Fazit des Buches. Gerade wegen des vom Herausgeber vorgegebenen Rasters hätten sich die einzelnen Autoren jedoch stärker daran orientieren können. Dies ist bei weitem nicht immer geglückt. Somit entsteht ein zu weites Feld, in dem die bibliographischen Ereignisse wie der persönliche Erfolg, über den Aspekt der eigenen Erfahrungen in und mit der Kirchengeschichte gestellt werden. Dadurch verliert das Buch an Glaubwürdigkeit und der Leser stellt sich immer noch wie Frage, wie er mit seinem persönlichen Zugang der Kirchengeschichte umgehen soll. Für Leser, die sich mit dem Fach der Kirchengeschichte auseinandergesetzt haben, gibt es sicherlich einen spannenden Überblick über weitere Zugänge und Anregungen für Forschungsschwerpunkte. Für Studenten und «Laien» ist jedoch von diesem Werk abzuraten, da es ein Grundverständnis für beide Disziplinen voraussetzt, die erst beim zweiten Betrachten die Deutlichkeit und Notwendigkeit der Verknüpfungen aufzeigen. Dementsprechend wurde das Buch im Proseminar unterschiedlich bewertet. Eine weiterführende Frage könnte lauten: Wieso studiert man eigentlich Kirchengeschichte?

Bern Yvonne Walter/David Neuhold

Florian Michel, *Traduire la liturgie. Essai d'histoire*, Paris, CLD éd., 2013, 251 p.

Le «métier» de recenseur est un vrai plaisir quand il permet de lire puis de rendre compte d'un livre qui a procuré autant d'intérêt et qui renforce, pour rejoindre le souci de franchise que revendique l'auteur dans son introduction (15), l'amitié que nous portons à celui qui l'a écrit. Florian Michel publie en volume une série d'articles publiés dans diverses revues et actes de colloque, qui ont été relus, retravaillés, réécrits – on regrettera que la parution d'origine ne soit pas mentionnée. L'ouvrage se veut d'emblée modeste: il n'a aucune prétention à l'exhaustivité, et se présente comme son sous-titre le dit comme un essai, à partir de sources essentiellement françaises. La nécessité de réunir ces différentes contributions est évidente tant la thématique, la problématique, les ressources archivistiques, les personnalités agissantes sont communes: traduire, en l'occurrence du français au latin pour l'essentiel, la liturgie de la messe (Credo, Notre-Père, canon...) pour y associer d'avance les fidèles, conformément à l'exigence longtemps portée par le mouvement liturgique. Florian Michel, plus que de fixer son attention sur les débats entre novateurs permanents et conservateurs absolus, s'applique à décortiquer la mécanique de la réforme sur une série de cas particuliers: le *consubstantialem patri* dans le Credo, le Notre-Père œcuménique, l'incise *mysterium fidei* dans le canon, et pour finir en 1970 l'échec de la traduction œcuménique du Credo. Le premier mérite de l'ouvrage est de placer sur la scène les principaux acteurs, laïcs ou clercs, qui ont fait les «trente glorieuses du catholicisme français» et francophone pour reprendre une expression d'Etienne Fouilloux: Gilson, Maritain, Lubac, Congar, Journet... A cet égard, les figures de proue épiscopales apparaissent relativement ternes, et le fonctionnement de la commission épiscopale liturgique décrit dans le chapitre 6

donne un sentiment d'une froideur toute bureaucratique. L'autre mérite est d'intégrer l'histoire de la liturgie, et la question du changement dans la liturgie, au sein d'une histoire culturelle et sociale beaucoup plus ample: la réforme liturgique est ainsi pleinement pensée comme partie prenante de la formidable modernisation de la société française. La traduction des textes sacrés est-elle indispensable à une plus grande participation des laïcs? l'unicité de la langue liturgique est-elle un gage d'universalité? le latin est-il adapté aux nouvelles conditions de la pastorale? convient-il dans les terres de mission africaines et asiatiques? faut-il tutoyer Dieu? dans quelle mesure les textes liturgiques catholiques peuvent-ils être rapprochés de ceux des protestants et des orthodoxes? à quel stade arrêter les réformes? Or, cette question a déchaîné les passions, et bien au-delà des cercles intellectuels parisiens: lettres assassines aux évêques, pétitions, livres à succès (ceux de Michel de Saint-Pierre), chansons de variétés (Brassens, mais plus féroce encore *Je vous salue Marie* de Serge Lama), cinéma (Jean Yanne qui, en 1972, propose la communion «sous son aspect liquide»: hostie en tube, hostie en pastille, hostie *espumante*). Elle a aussi ravivé les lignes de fracture internes au monde catholique, crises successives qu'ont constituées le modernisme, la condamnation de l'Action Française, l'occupation et Vichy, la guerre d'Algérie. Ce qui se dégage de la lecture du livre, c'est que, contrairement à ce que certains pourraient imaginer, l'idée même d'une traduction des textes de la messe ne constitue pas à l'origine une ligne de clivage, et le point de vue Maritain peut sans doute résumer l'attitude générale des intellectuels catholiques: «Je comprends les raisons qui militent d'une façon décisive pour l'emploi de la langue vulgaire, même dans les pays occidentaux. La question pour moi ne porte donc absolument pas sur le principe. Elle porte sur *l'application* et sur la manière, dont *en fait*, le texte sacré est traduit» (41). Or, ce que montre Florian Michel, plus qu'il ne veut bien l'admettre dans sa conclusion, c'est que cette application s'est révélée difficile et décevante. En témoigne d'abord l'épuisement assez rapide de la dynamique réformatrice: ce qui était possible en 1967 ne l'est plus en 1970. D'autre part, la réforme s'est largement opérée sans les laïcs («la réforme apparaît – euphémisme – comme une œuvre cléricale» 211), voire contre les laïcs: l'accumulation des remarques d'un Maritain, d'un Gilson, sont autant d'alarmes restées sans réponse. Le P. Congar écrit ainsi en 1970: «Les changements perpétuels enlèvent à ceux qui goûtent le plus de joie à vivre la liturgie, l'espèce d'aisance que leur donnait la stabilisation des textes. Suis-je bâti autrement qu'un autre? J'en ai assez des changements» (173). Le dernier mérite de Florian Michel est donc de dévier la focale généralement fixée sur ceux qui ont fait la réforme liturgique un prétexte ecclésiologique et en fin de compte politique (Madiran, Salleron, abbé de Nantes puis Mgr Lefebvre), vers ceux qui *ad intra* l'ont voulue, l'ont vécue, et en ont souffert. Au-delà, l'ouvrage donne à réfléchir sur la gouvernance de l'Eglise, et d'une manière plus générale de tous les corps sociaux à l'ère démocratique, et à s'interroger sur la dynamique réformatrice qui, par nature, provoque des insatisfactions à la mesure des espérances qu'elle a nourries.

Besançon Vincent Petit

Dominik Burkard/Tanja Thanner (Hg.), *Der Jansenismus – eine «katholische Häresie»?* (=Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 159), Münster, Aschendorff Verlag, 2014, 464 S.

Der vorliegende Band enthält die Vorträge eines Symposiums, das vom 12. bis 14. Mai 2011 unter dem Titel «Der Jansenismus – eine ‹katholische Häresie der frühen

Neuzeit?»» in Würzburg stattfand. Es ging darum, dem vielschichtigen Phänomen «Jansenismus» Rechnung zu tragen und letztlich um die theologische Ausgangsfrage nach der Determination oder Prädestination des Menschen und damit nach der Freiheit seines Willens. Dadurch rückt die Bedeutung des Kirchenvaters Augustinus in den Blick. Wir sind mitten in den Auseinandersetzungen der Spätantike.

In 18 Referaten wurde dieses äusserst komplexe, nicht immer leicht verständliche Problem angepackt. In der Publikation sind Aufsätze in deutscher, französischer, italienischer und englischer Sprache enthalten.

Pelagius (350/360–418/431), ein aus Britannien stammender Laienchrist, wünschte, dass jeder Christ ein Mönch sei. An dieser Stelle berührte die pelagianische Bewegung das Denken des Augustinus zutiefst. Es erschien ihm, dass die neuen, von Pelagius aufgestellten Behauptungen, sie könnten eine Kirche «ohne Flecken oder Runzeln» zustande bringen, lediglich die Versicherung der Donatisten fortsetzten, nur sie gehörten zu solch einer Kirche. Augustinus war nicht gewillt, die Sippschaften «vollkommener» Christen zu dulden, die unter pelagianischem Einfluss in Sizilien und anderswo aus dem Boden schossen. Aus diesem Grund war der Sieg des Augustinus über Pelagius ein Sieg des durchschnittlichen, gut katholischen Laien des späteren Kaiserreiches über ein strenges, reformierendes Ideal.

In den *Confessiones* kommt öfters der Satz vor, der die augustinische Gnadenlehre gleichsam auf den Punkt bringt: «Da quod iubes et iube quod vis». Es gehört zur Tragik dieser zur Weltliteratur zählenden und nach dem Neuen Testament von Christen im Mittelalter vielleicht meistgelesenen Schrift, dass gerade der zitierte Satz jenen Gnadenstreit auslöste, der eigentlich bis zur Gegenwart nicht zur Ruhe kam. Als Pelagius die *Confessiones* las, nahm er an diesem Satz Anstoss.

Die Bedeutung der Gnade, wie der Römerbrief dies artikulierte, geriet allmählich in den Hintergrund, wie es sich in der Kirchengeschichte wiederholen sollte. Die Theologen Aurelius Augustinus (354–430) im 5. Jhdt., Martin Luther im 16. Jhdt., Cornelius Jansenius (1585–1638) im 17. Jhdt. und Karl Barth (1886–1968) im 20. Jhdt. griffen dieses Problem immer wieder auf. Luther fühlte sich mit Augustinus im Einklang. Sein Einfluss war hier nicht segensreich. Die Rede ist hier von Augustins Vorstellung von der absoluten Vorherbestimmung aller Menschen zum Heil bei Gott durch Gott selbst. Rom hat immer nur die positive Notwendigkeit der Gnade in der Theologie Augustins honoriert, aber mit keinem Wort sich zu seiner Prädestinationslehre geäussert. Luther schreibt deshalb in seiner Streitschrift *De servo arbitrio* 1525 gegen Desiderius Erasmus (1466/67–1536) die ungeheuerlichen Sätze: «Das ist die höchste Stufe des Glaubens, zu glauben, jener sei gütig, der so wenige selig macht, so viele verdammt, zu glauben, er sei gerecht, der durch seinen Willen uns so, dass es nicht anders sein kann, verdammenswert macht, dass es scheint [...], er ergötze sich an den Qualen der Unglücklichen und als sei er mehr des Hasses und der Liebe wert». (Martin Luthers Werk, *Weimarer Ausgabe* 18,633,15).

Katholiken sprechen von einem «schauererregenden» Gottesbild, und Lutherforscher vom «breiten Schatten», den Luthers Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung auf seine Lehre von Gottes Gnade wirft. Erst Karl Barth hat die Menschen von dieser verheerenden augustinischen Tradition lutherischer Prägung erlöst.

Auch der französische Reformator Calvin war stark von Augustinus beeinflusst, besonders von antipelagianischen und antisemipelagianischen Schriften. Gesamthaft gesehen war Augustinus für Calvin «der beste und zuverlässigste Zeuge der guten alten Zeit», auch wenn er dem frühchristlichen Kirchenvater nicht vollständig zustimmte.

Ein Aufsatz von Karlheinz Ruhstorfer beschäftigt sich mit der «grössten dogmatischen Kontroverse» (gemäss Hubert Jedin) innerhalb der katholischen Theologie um 1600. Es geht um die Frage des Verhältnisses von Gnade und Freiheit bei der Rechtfertigung des Menschen und um die verschiedenen Deutungen der Gnadenlehre des Thomas von Aquin. Luther verwirft die Freiheit des Menschen im Blick auf die Rechtfertigung des Menschen. Das Konzil von Trient hält an der Willensfreiheit des Menschen fest. Und der Jesuit Molina macht deutlich, dass Gott keinem Menschen die Gnade ganz verweigert.

Im 17. Jhdt. reagierte das Papsttum scharf und rasch auf gewisse Meinungen des Jansenismus in Frankreich. Antoine Arnauld, das intellektuelle Haupt der französischen Jansenisten, propagierte in seiner Vorrede zu seinem Buch über die Kommunion die Meinung, beide Apostel Petrus und Paulus seien «die zwei Häupter der Kirche, die zusammen nur eins ausmachen». Dieser Text wurde im Januar 1645 vom Pariser Nuntius Niccolò Guido del Bagno nach Rom geschickt. Bereits im April 1645 verurteilte die Inquisition diese Aussage. Rom befürchtete nämlich eine Infragestellung des Primats mit allen Turbulenzen. Wer statt des Apostelfürsten von einer Doppelspitze in der Urkirche ausging, der konnte weitreichende Schlussfolgerungen ziehen, nämlich die kollektive Führung der Kirche durch die Kardinäle. Diverse Reformatoren zu Beginn des 16. Jahrhunderts stützten sich auf den Apostel Paulus als eigentlichen Begründer der rechtmässigen christlichen Lehre.

Im 17. Jahrhundert entwickelte sich ein Gegensatz zwischen Jansenismus und römischer Kirche. Die jansenistische Betonung der de facto unwiderstehlichen Gnade und die daraus abzuleitende Auslöschung oder zumindest Reduzierung der menschlichen Willensfreiheit widersprach dem kurialen Selbstverständnis, das im Sinne von Trient auf eine aktive Kooperation des liberum arbitrium mit der gratia hinwies. Die Rezension konnte nur auf einige Aspekte dieser komplizierten Thematik hinweisen.

Meggen/Luzern Alois Steiner

Werner Schüßler/Marc Röbel (Hg.), *Hiob – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität* (=Herausforderung Theodizee. Transdisziplinäre Studien 3), Berlin, LIT, 2013, 360 S.

Der Sammelband geht auf eine von den Herausgebern 2012 organisierte Vortragsreihe an der Katholischen Akademie Stapelfeld zurück. Die dort gehaltenen Vorträge wurden für die Veröffentlichung durch weitere Beiträge ergänzt. Dadurch entstand – so der im Vorwort erhobene Anspruch – «eine Art Kompendium, das der Gestalt des biblischen Hiob in den verschiedenen Kontexten nachgeht» (6), und zwar in den Themenfeldern I. «Theologie und Philosophie» (11–115), II. «Kunst und Literatur» (116–209) sowie III. «Lebenspraxis und Spiritualität» (211–337).

Teil I wird eröffnet durch eine Einführung in das alttestamentliche Buch Hiob von Theresia Mende (11–29). Das vielschichtige Ringen um Antworten auf die Anfechtung, die das unschuldige Leiden bedeutet, erläutert sie vor dem Hintergrund des literarischen Wachstums des Buches und damit der unterschiedlichen Zeitumstände der verschiedenen Antwortversuche. Leider setzt sie dabei zu selbstverständlich das in ihrer 1990 erschienenen Dissertation entwickelte literarkritische Modell voraus, dessen hypothesenfreudige Grundannahmen sich in der Forschung allerdings nicht durchsetzen konnten. Hans-Georg Gradl stellt die «Reflexionen und Antworten» zum Hiob-Problem im Neuen Testament vor (31–48). Auch wenn sich dort keine direkten literarischen Bezugnahmen auf die alttestamentliche

Schrift finden, sind deren Fragen und Anfechtungen in den Themenkomplexen «Zusammenhang von Leid und Schuld», «Gottesbild» und «Herkunft des Bösen» überall gegenwärtig und mit dem Glauben an Christus «lebenspraktisch» schon überwunden. Hans-Gerd Janßen geht in seiner systematischen Annäherung (49–63) zunächst auf die «rationalistische Theodizee» nach Armin Kreiner (Gott im Leid [QD 168], Freiburg i. Br. u.a. 1997) ein, der Theodizee als zu entkräftendes Widerspruchsproblem zwischen vorausgesetztem Gottesbild und der Leiderfahrung auffasst. Überzeugender als durch derartige den Axiomen der traditionellen Gotteslehre verpflichtete Ansätze ergibt sich für Janßen eine Antwort aber durch «die Theodizee des mit-leidenden Gottes» der jüdisch-christlichen Tradition. Freilich bleiben alle abstrakten, verallgemeinernden Lösungsversuche (auch der christliche) vorläufig und unzureichend in unserer geistesgeschichtlichen Situation, in der «eine theoretisch-objektive Deutung des Weltgeschehens nicht (mehr) möglich ist.» (59) Werner Schüßler (65–94) verfolgt aus der Vielzahl der neuzeitlichen philosophischen Bezugnahmen auf das Hiob-Buch einen «Strang, den [Immanuel] Kant angestoßen, [Karl] Jaspers unter neuem Vorzeichen wieder aufgegriffen und [Viktor E.] Frankl schließlich anthropologisch gewendet fruchtbar gemacht hat.» (67) Dabei werden sowohl die Tendenz zur Vereinnahmung des Buches im Horizont der jeweiligen philosophischen Konzepte als auch die von ihm ausgehenden Impulse und Anregungen verdeutlicht. Jörg Mertin behandelt die beiden (aus dem Jahr 1843 stammenden) wesentlichen Stellungnahmen Sören Kierkegaards zum Hiob-Buch (95–115). Trotz der sich teilweise widersprechenden Interpretationen und unterschiedlicher Perspektiven auf die biblische Gestalt ist als Leitgedanke die Betonung der Individualität Hiobs auszumachen, der gegen die (in der Dialogdichtung von den Freunden repräsentierte) allgemeine religiöse Lehre auf seinem Recht beharrt und darin am Ende von Gott anerkannt wird – worin auch eine Ideologiekritik der Religion enthalten ist.

Teil II beginnt mit einer Einführung in die «Facetten künstlerischer Darstellung vom Mittelalter bis in die Moderne» von Angela Maria Opel (119–149). Sie zeichnet unter Verweis auf zahlreiche Einzelwerke (mit Bildbeispielen) die Entwicklungslinien der (von kanonischen wie außerkanonischen Traditionen inspirierten) Hiob-Motivik in der westlichen, aber auch (vor allem für die Frühzeit) in der östlichen Ikonographie nach. Dem Thema «Hiob und die Musik» geht Michael Heymel in verschiedenen Zusammenhängen nach (151–171): Zunächst beleuchtet er die motiv-, mentalitäts- und sozialgeschichtlichen Faktoren, die Hiob seit dem Spätmittelalter zum Schutzpatron (auch) der Musiker werden ließen, referiert dann den Gebrauch des Hiob-Buches in Liturgie und (auch säkularer) Musik von der alten Kirche bis in die Gegenwart und endet mit einem Plädoyer zur Wiederentdeckung des vor allem vom 15.–18. Jh. (auch in Verbindung mit der Verehrung Hiobs als Patron der Kranken) praktizierten Einsatzes von Musik in der Seelsorge an Kranken und Sterbenden. Reinhold Zwick nennt Beispiele für die Hiob-Rezeption im Kino, und zwar in Form der (Tragik-)Komödie (173–190). Dieses Genre entspricht der in der Exegese etwa von J. William Whedbee (vor allem wegen des dafür charakteristischen Merkmals der Wiederherstellung des Helden nach überstandener Krise) vertretenen Gattungsbestimmung des Hiob-Buchs. Die vorgestellten Filme sollen eine solche Lektüre plausibilisieren und veranschaulichen, dass «gerade das Allerernsteste, Abgründigste und Schrecklichste nicht selten nur im Modus des Komischen überhaupt noch sagbar gemacht und gehalten werden kann.» (174) Gerhard Langenhorst bespricht zur Illustration der vielgestaltigen Verwendung des Hiob-Motivs in der zeitgenössischen Lite-

ratur Beispiele aus der deutschsprachigen Lyrik, nämlich Gedichte von Robert Gernhardt, Eva Zeller, Johannes R. Becher, Nelly Sachs und Yvan Goll (191–209).

Im ersten Beitrag von Teil III widmet sich Elisabeth Grözinger C. G. Jungs 1952 erschienenem Essay «Antwort auf Hiob» (213–233). Sie versteht Jungs Interpretation der Hiob-Novelle als «bildhafte Inszenierung der Geschichte der Emanzipation des menschlichen Bewusstseins, also als kollektiven Individualisationsprozess» angesichts der historischen Erfahrung der «Trauer und des Verlusts materieller und ideeller Gewissheiten in der Mitte des 20. Jahrhunderts» (232). Christine Görgen tritt in eine «kritische Auseinandersetzung mit Viktor E. Frankls ‹Versuch einer Pathodizee›» ein (235–260). Nach einer Darstellung der Grundlagen der Logotherapie und ihrer Option für einen aktiven und sinnorientierten Umgang mit dem Leid geht sie vor allem auf Missverständnisse ein, die sich aus Frankls Ansatz ergeben können. Görgen relativiert dabei einige (aus der Sicht therapeutischer und seelsorgerlicher Praxis) zu optimistische Annahmen und nennt unterbestimmte Aspekte, ohne die Grundoption Frankls und deren Möglichkeiten in Frage stellen zu wollen. Johannes Brantl präsentiert Hiob in enger Bezugnahme auf den biblischen Text als «produktives Vorbild in der Situation ernster Erkrankung» (261–275). Er aktualisiert die Dekonstruktion der Freundesreden am Buchende als bleibende Mahnung, fremdem Leid nicht mit doktrinären Deutungskategorien sondern einer wirklich am Leidenden orientierten Wegbegleitung zu begegnen, interpretiert das Ringen Hiobs als Prozess der Selbsttranszendierung und Verwandlung und ordnet das alttestamentlich vorbereitete Verständnis stellvertretenden Leidens in eine christologische Perspektive ein. Marc Röbel beschäftigt sich mit dem philosophischen wie lebensgeschichtlichen Umgang mit der Hiob-Situation von Peter Wust (1884–1940), einem Vertreter des christlichen Existentialismus (277–300). Abschließend führt Mirjam Schaeidt noch einmal im Stil einer Geistlichen Schriftlesung durch das gesamte biblische Buch und betrachtet seine zentrale Passagen (301–337).

Dem Hiob-Problem ist niemals befriedigend oder gar abschließend beizukommen – weder denkerisch noch im existentiellen Vollzug. Das betonen nicht zuletzt die Autoren des Bandes immer wieder. Der eingangs erhobene Anspruch eines Hiob-«Kompendiums» kann deshalb wohl grundsätzlich nicht eingelöst werden. Was die Veröffentlichung aber in jedem Fall bietet, sind durchwegs interessante, nachdenkenswerte und fundierte Schlaglichter auf Fragen und Entwicklungen, die im biblischen Hiob-Buch ihren Bezugspunkt haben, wenn auch (das liegt in der Natur von Aufsatzsammlungen) nicht immer mit derselben Stringenz in der Darstellung und (bei manchen der spezialisierteren Themenstellungen) der wünschenswerten Klarheit und Konzentration bei der Erschließung der zum Verständnis notwendigen Kontexte.

Freiburg/Schweiz Stephan Lauber

Das Marx-Engels-Lexikon. Begriffe von Abstraktion bis Zirkulation, hg. **Konrad Lotter** u.a., Köln, PapyRossa, ²2013, 402 S. – **Georg Fülberth**, *«Das Kapital» kompakt*, Köln, PapyRossa, ³2013, 123 S. – **Georg Fülberth**, *G Strich. Kleine Geschichte des Kapitalismus*, Köln, PapyRossa, 2014, 5., überarbeitete und erweiterte Auflage, 346 S.

Alltagssprache drückt Alltägliches aus. Etwa das postmodern-beliebige Verständnis von *Mehrwert* als bloß subjektivem Nutzen. In der marx'schen Arbeitswertlehre ist – und bleibt – Mehrwert eine Leitkategorie: «Die im Mehrprodukt vergegenständlichte Mehrarbeit des Lohnarbeiters, d.h. der Wert, den der Lohnarbeiter über den (in der notwendigen Arbeit

produzierten) Ersatz des Wertes seiner Arbeitskraft hinaus neu produziert; er ist als solcher Vergegenständlichung unbezahlter Arbeitszeit. Nach dem Mehrwertgesetz ist die möglichst große Produktion von Mehrwert (bzw. die möglichst große Ausbeutung der Arbeitskraft) das Ziel der kapitalistischen Produktion. Aus der Rückverwandlung des Mehrwerts in Kapitel entspringt die Akkumulation des Kapitals.»

Soweit beispielhaft zum praktischen Gebrauchswert dieses nun in zweiter Auflage erschienen *Marx-Engels-Lexikon*. Oder präziser mit Karl Marx: *Mehrarbeit* und *Mehrwert* schaffen Profit. Aus diesem entsteht Kapital als «sich selbst verwertender Wert, Wert, der Wert gebiert» (Karl Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Frankfurt a. M. 1969, 84) – ein wichtiger Marx-Hinweis, der, leiderschade, auch in der zweiten Auflage dieses Lexikons mit seinen rund 250 Stichworten im zentralen Stichwort «Kapital» (170–178) fehlt und in jede folgende Auflage eingehen möge.

Für jeden Handapparat von an marxistischer Theorie und Analyse ebenfalls geeignet ist das in dritter Auflage erschienene *«Das Kapital» kompakt*. Das Bändchen erschien in der Reihe *Basiswissen Politik/Geschichte/Ökonomie*. Der Autor ist ein emeritierter, marxistisch orientierter Lehrstuhlpolitologe der «Marburger Schule». Er stellt nach Kürzesteinleitung («Was ist Kritik der Politischen Ökonomie?») mit vielen bequellten Zitaten die drei Bände des «Kapital» von Marx in Kurzfassung(en) vor. Das ist löblich, kenntnisreich, ohne besserwisserischen Unterton, Marx-Neu-Denken-Pose und sachlich gelungen. Auch im Vergleich mit anderen aktuellen Marx-Einführungsbüchern. Besonders hervorzuheben: die drei Bände von «Das Kapital» werden als Einheit gesehen und vorgestellt: der erste zum *Produktionsprozess des Kapitals*; nur kurz der zweite zum *Zirkulationsprozess der kapitalistischen Produktion*. Und umso ausführlicher der von Friedrich Engels (1820–1895) editorisch ergänzte dritte zum *Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion* (1894) mit Blick auf die Weiterentwicklung kapitalistischer Organisationsformen (etwa Aktiengesellschafen).

Der kompakt-kommentierten Darstellung angehängt sind drei fünfseitige Abschnitte: «Revolution?» erinnert an den von Marx' 1844 formulierten handlungsbezogenen *kategorischen Imperativ*, nämlich «*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.» (Karl Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*; in: Marx-Engels-Werke Band 1, Berlin [6]1969, 385) Literatur- und Sachregister beschließen diese Einführung in die marxistische Kritik der politischen Ökonomie mit ihrem Anspruch, zur selbständigen Marx-Lektüre anzuregen.

Im G-Strich-Buch wird Marx nicht nur als Geld-Analytiker sowohl einvernommen als auch wo immer nötig über ihn hinausgegangen. Herausgekommen ist mehr als nur eine «kleine» Geschichte des Kapitalismus als ökonomisches System, das Geld in Kapital verwandelt, durch Kapital Mehrwert und aus Mehrwert mehr Kapital «macht». Und aus dessen «stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse» (Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozeß des Kapitals* [1867], VII/24; in: Marx-Engels-Werke, Bd. 23, Berlin [2]1967, 765) ein – inzwischen wieder globalisiert wirksames – gesellschaftliches Herrschaftssystem wurde.

Nach Autorenvorbemerkung zur «Kapitalistik» und einem zweiteiligen Theorieteil erzählt Fülberth in zehn historisch angelegten Kapiteln vom vorkapitalistischen Feudalismus bis zum heutigen staatsmonopolitischen Finanzkapitalismus so verständlich wie möglich und so wissenschaftlich wie nötig seine Geschichte des Kapitalismus. Im Schlußkapitel zum in Fragezeichen gesetzten «Ende des Kapitalismus» bleibt der Autor prognostisch zu-

rückhaltend was die Zeitdimension betrifft. Literatur- und Personenverzeichnisse runden den Band ab. Die breit verzerrte, verstümmelte und ohne Autorennennung und Quellenhinweis vernutzte Titelgraphik des Paperback-Umschlags – Gerd Arntz' *Fabrik* (1927) – wirkt/e auf mich ästhetisch nachhaltig abstoßend.

Bad Münstereifel Richard Albrecht

Siegfried Kracauer, *Totalitäre Propaganda*, hg. und Nachwort Bernd Stiegler unter Mitarbeit von Maren Neumann und Joachim Heck (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2083), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2013, 338 S.

Das *Arbeitsjournal* des 1933 exilierten und schließlich in Südkalifornien überlebenden Stückeschreibers Bertolt Brecht (1898–1957) enthält ein gutes Dutzend Einträge über die Frankfurtisten des Instituts für Sozialforschung aus den Jahren 1941–1944. Besonders interessierten Brecht im Zusammenhang mit seiner Intellektuellenkritik und seinem TUI-Romanprojekt die auch heute noch bekannten Ideologiekritiker des ebenfalls exilierten Instituts Max Horkheimer (1895–1973) und Theodor W. («Teddy») Adorno (1903–1969). Brechts erster die Frankfurtisten betreffender Eintrag vom August 1941 bezieht sich auf Horkheimer als Institutsleiter und merkt kritisch an: das Institut alimentiere durch Geldzahlungen «etwa ein dutzend intellektuelle, die dafür ihre arbeiten abliefern müssen ohne die gewähr, daß die zeitschrift sie jemals druckt.» (Arbeitsjournal [1938–1956], hg. Werner Hecht, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, 295). Brechts letzter (ironischer) Eintrag vom 18.12. 1944 gilt Person und Gesicht Adornos, auf den «letztlich die Kritische Theorie konzentriert war» (Jürgen Habermas).

Um die Institutspraxis und Adornos Rolle geht es im Buch über *Totalitäre Propaganda* des sozialwissenschaftlich argumentierenden linken Feuilletonisten, Essayisten, Erzähler, Literatur-, Medien- und Kulturkritiker, Filmhistoriker und Geschichtsphilosophen Siegfried Kracauer (1889–1966). Es wurde 1936–1938 in Kracauers Pariser Exil (er konnte erst 1941 über Lisboa in die USA gelangen) im Auftrag des Instituts erarbeitet und erschien erst 2012 in der aufwändig textlich rekonstruierten und sachkundig edierten Kracauer-Werkausgabe im Band 2.2. *Studien zu Massenmedien und Propaganda* des Suhrkamp-Verlags.

Über diesen Fakt hinaus verweist die mir vorliegende zweite Buchausgabe von *Totalitäre Propaganda* auf besondere Merkwürdigkeiten. Diese betreffen das Institut im Allgemeinen und dessen Mitarbeiter Adorno im Speziellen. Es war vor allem Adorno, der einmal – und noch bevor das gesamte Kracauer-Manuskript vorlag – mittels seiner *Gutachten* genannten, Kracauer selbst vorenthaltenen, Kritik vom 5. März 1938 bewirkte, daß Kracauers Studie vom Institut grundsätzlich und in welcher Form auch immer nicht veröffentlicht wurde. Und der zum anderen unter dem Vorwand, vom Kracauer-Text zu retten, was zu retten ist, unterm Titel *Zur Theorie der autoritären Propaganda* eine so herunter gekürzte Zeitschriftenversion schrieb, daß Kracauer als Autor und trotz aller finanzieller Not einer Veröffentlichung nicht zustimmte: «Teddies Redigierung» – schrieb Institutsmitglied Leo Löwenthal (1900–1993) am 9. September 1938 dem befreundeten Kollegen Kracauer nach Paris – «stellt eine umgreifende Veränderung des ursprünglichen Textes dar.» Und Kracauer selbst schrieb an Adorno: «Ich muß Dir gestehen, daß mir eine Bearbeitung, die so jedem legitimen Usus zuwiderläuft, in meiner ganzen literarischen Laufbahn nicht zu Gesicht gekommen ist [...] Du hast in Wahrheit mein Manuskript nicht redigiert, sondern es als Unterlage für eine eigene Arbeit benutzt.»

Diese adornosche «Veränderung» plakatiert schon der Titel – aus zutreffender

kracauer'scher *totalitärer* wurde schiefe adornitische *autoritäre* Propaganda. Damit erübrigt sich auch jeder weiterer filigranphilologischer Textvergleich. Nicht aber ein Blick ins Adorno-*Gutachten*, das passagenweise den Eindruck des Verdikts eines stalinisierten KP-ZKs vermittelt: etwa wenn Adorno seinem früheren Mentor und Freund vorwirft, den faschistischen Nationalsozialismus nicht marxistisch-ökonomisch zu untersuchen, sondern diesen «aus outsiderhafter Position» nur amateurhaft-phänomenologisch zu beschreiben (was freilich die Stärke von Kracauers 1930 in Buchform veröffentlichten Sozialreportagen *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland* ausmachte). Als besonders abstoßend empfand ich die gönnerhaften Passagen über die «positiven Teile der Arbeit», in denen Kracauer – so Adorno – versucht, sich aus der «Sphäre der Warenschriftstellerei herauszuarbeiten» und über ein «Emigrationsopfer wie Kracauer, das [!] in einer immerhin anständigen Weise versucht, seinen geistigen Standard wiederzugewinnen.»

Der Materialband zu Kracauers *Totalitärer Propaganda* ist (wie Band 2.2. der Werkausgabe) gediegen ediert (einen Druckfehler bei Kracauers *Titel*vorschlag fand ich: 323). Und doch wirkt dieser Suhrkamp-Band auf mich ähnlich sekundärpublizistisch wie das gegenwärtige deutschsprachige Regietheater – wird doch allein der Bandherausgeber Bernd Stiegler, nicht aber der Autor und Produzent Siegfried Kracauer als Person vorgestellt.

Bad Münstereifel Richard Albrecht

Otto Weiss, *«Der erste aller Christen». Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar*, Regensburg, Pustet, 2012, 238 S.

Blaise Pascal (1623–1662) gehört zweifellos zu den Großen der abendländischen Geistesgeschichte. Naturwissenschaftler, vor allem Mathematiker, kennen die von ihm erfundene Rechenmaschine, das Pascal'sche Dreieck, die Pascal'sche Schnecke, die nach ihm benannte Einheit des Drucks und die Computer-Programmiersprache, die heute seinen Namen trägt. Theologen begegnet er am ehesten unter der Pascal'schen Wette, einem der Wahrscheinlichkeitsrechnung verpflichteten Argument für die Existenz Gottes, den 1656/57 verfassen Briefen an einen Mann in der Provinz (*Lettres provinciales*), einer schneidenden, brillant geschriebenen Kritik an der zu seiner Zeit von den Jesuiten bestimmten Theologie, den *Pensées*, Gedankensplitter über die Religion und einige andere Gegenstände (1669), die er für eine Apologie des Christentums gesammelt hatte, und dem Mémorial, einem Zeugnis einer mystischen Erfahrung, die er 1654 niederschrieb und, um sie beständig bei sich zu führen, in seine Kleidung einnähte, und die nach seinem frühen Tod – er starb bereits 39-jährig – gefunden wurde.

Pascal scheint zwei Gesichter zu haben: neben dem strengen Scientisten, der entscheidende Impulse nicht allein für die Wahrscheinlichkeitsrechnung, sondern auch für Integral- und Differenzialrechnung gegeben hat, steht der Mystiker, der die «raisons du coeur», die Gründe des Herzens verteidigte, von denen der Verstand nichts weiß. Er stand dem Rigorismus des Jansenismus und dem von dort her inspirierten Kloster Port-Royal nahe, polemisierte gegen ein «billiges» Christentum und betonte den Sprung, den der Glaube an den «verhüllten Gott» verlangt. Aber er lebte nicht in zwei Welten, die nichts mit einander zu tun haben, sondern er versuchte sie zu verbinden: sein Argument von der Wette beweist dies ebenso wie seine *Lettres provinciales*, in denen er einen theologischen Rationalismus brandmarkte, der bei aller Korrektheit den Menschen emotional nicht zu bewegen vermochte.

In dieser Vielschichtigkeit stand Pascal außerhalb der Schulen neuzeitlicher Philo-

sophie und Theologie und ließ sich von keiner der Richtungen beanspruchen, die sich vor allem seit der Aufklärung bildeten. In gewisser Weise blieb er eine Rätselgestalt, die sich gegen jede Zuordnung zu einem gegebenen System sperrte. So ist es kein Zufall, dass gerade Denker, die in vergleichbarer Weise nicht in das übliche Schema passten, sich oft auf Pascal beriefen und ihren Ansatz in der Auseinandersetzung mit ihm exemplifizierten. Diese Spur verfolgt Otto Weiss in der vorliegenden Studie zu Pascal.

Der Autor beschränkt sich dabei auf die katholische deutsche Pascal-Rezeption vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zu Hans Urs von Balthasar. Diesen Rahmen überschreitet die Untersuchung nur an wenigen Stellen: in einem Rückblick auf die Vorgeschichte und einem Ausblick auf neuere Arbeiten, insbesondere von Albert Raffelt, in einem knappen Abstecher in die umfangreiche französische und italienische Pascal-Forschung und einige Hinweise auf die philosophische Auseinandersetzung, die sich vor allem mit den Namen Nietzsche, Schopenhauer, Scheler und Przywara verbindet. Nietzsche hat sich intensiv mit Pascal auseinandergesetzt und ihn als einen der wenigen ihm ebenbürtigen Gegner gesehen. Von ihm stammt der Ausspruch, Pascal sei «Der erste aller Christen», der dem Buch seinen Titel gab. Innerhalb dieses vorgegebenen Rahmens kann die Arbeit auf viele bekannte und weniger bekannte Namen verweisen. Otto Weiss ist bestens ausgewiesen, solche Spuren aufzuzeigen. In seiner großen Studie über den «Modernismus in Deutschland» ist er von einem weit gespannten Modernismusbegriff ausgegangen und hat viele Denker unter diesen Begriff subsumiert, die sich der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts offiziell propagierten Neuscholastik widersetzt hatten. Unter diesen haben sich viele, wie diese Studie zeigt, mit Pascal auseinandergesetzt. Als besonders gewichtige Namen sind festzuhalten Friedrich Nietzsche, aber auch die «Modernisten» Alfred Loisy, Henri Bremond, Maurice Blondel, Ernesto Buonaiuti. Zu ihnen gesellt sich die Zeitschrift *Das Hochland*, die häufig auf Pascal zu sprechen kam. Neben diesen eher historisch relevanten Namen begegnet nach dem Zweiten Weltkrieg eine intensive Pascal-Rezeption in einem christlichen Existenzialismus. Wichtigste Namen sind hier Peter Wust und Reinhold Schneider, doch auch die umfangreichen Pascal-Studien von Romano Guardini, Ewald Wasmuth und Hans Urs von Balthasar lassen sich dieser Tradition zurechnen. Von erheblichem Gewicht in der gegenwärtigen Diskussion sind die philosophischen Bemühungen um Pascal bei Max Müller und Bernhard Welte, wo gerade die Verborgenheit Gottes und die Erfahrung des Fehlens Gottes als Wege zu einer heute möglichen Gotteserkenntnis thematisiert werden. Hier wie bei den Existenzialisten erscheint Pascal oft neben Kierkegaard, verschiedentlich auch neben Newman und seiner Grammatik der Glaubenszustimmung. Neben den genannten Autoren behandelt das Buch zahlreiche Schriftsteller, die sich mit Pascal auseinandergesetzt haben, die aber, zu Recht oder zu Unrecht, heute weniger bekannt sind.

Bei allen behandelten Autoren gibt Otto Weiss zunächst eine knapp gefasste Einführung in ihr Denken und die Herausforderung, auf die sie eine Antwort zu geben suchten. Er stellt dar, wie sie Pascal rezipierten, kritisierten oder sich an ihm abarbeiteten. Verschiedentlich macht der Verfasser auch deutlich, dass sie ihre eigene Position an Hand von Pascal exemplifizierten, sodass in manchen Entwürfen, und davon ist nach Weiss auch jener von Guardini nicht ausgenommen, eher der Interpret als Pascal begegnet. Pascal, so wird in der Studie deutlich, ist einer der wichtigen Anreger christlicher Existenz gerade in einer Zeit, in der religiöse Existenz als immer weniger plausibel erscheint und nicht selten von einer konturlosen Spiritualität überdeckt wird, wo Naturwis-

senschaften ein Monopol auf Objektivität beanspruchen und das interdisziplinäre Gespräch, das vielfach gefordert wird, sich nicht selten in parallelen Monologen erschöpft, in denen sich beide Seiten so sehr vor Grenzüberschreitungen hüten, dass sie Gefahr laufen, für einander irrelevant zu werden und einander nichts mehr zu sagen zu haben. Unter diesen die Gegenwart bestimmenden Bedingungen hat das offene und keineswegs fertige Denken Pascals nicht abgeschlossene Lösungen parat, aber es bietet Anregungen, wie die unterschiedlichen Herangehensweisen einander befruchten können.

Die Studie von Otto Weiss zeigt auf, wie dieses Gespräch exemplarisch in manchen Denksystemen Frucht getragen hat. Sie bietet keine fertigen Antworten, solche könnten sich nicht auf Pascal berufen. Aber sie kann Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen anregen, diesen Dialog heute selbst zu führen.

München Peter Neuner

Erik Sablé, *René Guénon, le visage de l'éternité*, Paris, éd. Points, Voix Spirituelles, 2013, 134 p.

Les éditions Points viennent de publier un livre dédié à la figure de René Guénon écrit par Erik Sablé. Cette collection invite son auteur à faire découvrir la vie d'un «*grand mystique dont le parcours l'a inspiré*». Si pour d'autres mystiques présentés dans cette collection, tel que Jean de la Croix, l'histoire a permis à leurs lecteurs de prendre une certaine distance herméneutique par rapport à leurs nimbe, cela n'est pas encore le cas de René Guénon (1886–1951). Si son nom parcourt aussi bien les maisons d'éditions réputées de gauche que les groupes politiques de la nouvelle droite; aussi bien la Grande Mosquée de Paris que des monastères cisterciens et chartreux; aussi bien des sites d'informations musulmanes francophones comme oumma.com que des magazines grands publics comme *Le Monde des religions*; son nom est toujours, semblable à cela aux autres têtes de cette ligne discrète mais puissante de la pensée hégémonique européenne qu'est l'histoire de l'ésotérisme, accompagné d'un mouvement de paradoxal rejet de ce qui constituerait l'histoire officielle de la pensée occidentale. Ce livre d'Erik Sablé est intéressant en cela qu'écrit par un auteur catholique, il n'échappe pas à ce positionnement culturel. Il voudrait introduire son lecteur d'une part à l'œuvre de René Guénon et de l'autre aux effets de sa lecture. Divisé en sept chapitres, l'écriture offre un survol des thèmes fondamentaux de René Guénon: a. l'idée d'une tradition primordiale qui serait la source des différentes traditions religieuses existantes, b. l'identité suprême entre le Soi, l'Etre et l'Universel constituant le but spirituel à atteindre pour l'aspirant à la connaissance sacrée, c. la nécessité d'une initiation et d'une transmission régulière pour atteindre cette libération du monde des phénomènes et enfin d. l'opposition nette entre un mode de vie qui serait moderne et un mode de vie qui serait vécu à l'insigne de la Tradition, véhicule orthodoxe de cette initiation anhistorique. Bien entendu, l'auteur ne manque pas de narrer la vie de René Guénon et l'exemplarité que celle-ci constituerait pour ses fidèles lecteurs. Quant aux effets de sa lecture, l'auteur montre de quelle manière Guénon a ouvert les champs d'étude du soufisme d'Ibn 'Arabi, influencé des personnes comme le Lamas Denis ou encore les travaux d'indianistes comme Michel Hulin. Il nous faut aussi rappeler qu'Erik Sablé avait écrit au préalable deux autres livres sur René Guénon, l'un lisant les Evangiles à travers le prisme herméneutique de l'écrivain français (*L'interprétation ésotérique de l'évangile selon René Guenon, éd. Le Moulin De L'Etoile, 2009, Busloup*) et l'autre sur les liens discrets qui existeraient entre l'is-

maïlisme et le catholicisme posant la figure de Guénon entre ces deux courants religieux (*René Guenon et la Massénie du Saint-Graal, éd. Le Moulin De L'Etoile, 2008, Busloup).*

Pour autant, Erik Sablé ne dédie aucune ligne sur les disputes qui travaillent les galaxies des lecteurs de Guénon ni sur les réceptions problématiques de son œuvre dans les différentes cultures religieuses extra-européennes. Les interprétations concurrentes du corpus guénonien faites par le martiniste catholique Jean Tourniac et le musulman Michel Vâlsan mériteraient, par exemple, que l'on s'y attarde quelque peu. Par ailleurs, si nous prenons le traitement du soufisme sunnite dans cet ouvrage, pratique spirituelle que Guénon suivit dans ses dernières années au Caire, alors Erik Sablé nous propose une lecture très réductrice de cette histoire. Reprenant à son compte les textes de convertis musulmans qui s'inspirent de l'œuvre de Guénon pour soutenir leurs réinventions du soufisme sunnite, Sablé retient d'une part que des maitres comme Ibn 'Arabi et Tierno Bokar appuierait l'universalisme de René Guénon et de l'autre que l'orthodoxie sunnite du dernier Guénon serait confirmée par le recteur d'Al-Azhar de son époque, Abd al-Halim Mahmud. Ibn 'Arabi (1165–1240) est considéré dans l'histoire du soufisme arabe comme le shaykh al-Akbar, le plus grand des maitres, qui de par son important opus a permis d'ordonner les enseignements oraux des maitres soufis qui lui ont précédé. C'est à sa suite que se constituera une véritable épistémologie du soufisme qui l'apparentera à l'acte de langage du Coran et l'éloignera ainsi de l'ontologie et de l'ésotérisme hellénisant. Le théologien Ali Ghandour a montré que l'interprétation classique de ses poèmes apparemment proche de l'universalisme de Guénon ont reçu historiquement un tout autre sens (Kommentar zu Drei Versen aus Turguman al-aschwaq: http://ibnarabi.de/pdf/Turguman.pd). Quant au présupposé universalisme de Tierno Bokar, celui-ci est moins à mettre au compte de son enseignement qu'aux sources de l'occultisme français fin de siècle que Hampaté Bâ consulta pour traduire l'enseignement de son shaykh dans la langue de Rousseau. À ce sujet nous ne pouvons que renvoyer à l'article de Jean-Paul Triaud, *D'un maitre à l'autre: l'histoire d'un transfert* (publié dans Sociétés Politiques Comparées, n.20, décembre 2009). En ce qui concerne le recteur d'Al-Azhar, ses quelques écrits qui introduisent René Guénon dans le monde arabe doivent être lus selon le projet de la revue égyptienne, al-Ma'arifa, dans laquelle Guénon a publié. Le projet de son fondateur, Mustafa abd al-Raziq ainsi que de son successeur Abd al-Halim Mahmud, coïncide avec la volonté de réorganiser les myriades de soufismes populaires existantes alors dans un cadre proche de la rationalité occidentale des lumières (la nahda) et aptes à être contrôlé par le panoptique d'un Etat moderne. Il peut être dit de Guénon ce qui a pu être écrit au sujet de l'ésotérisme post-1789: leurs théories ésotériques ne sauraient être comprises sans le paradigme général qui les anime. Une grammaire théorique constituée principalement par l'idée de la raison telle qu'elle se développe à partir du XVIIIième et qui trouve, en France, son chant du cygne dans le symbolisme décadent d'un martiniste catholique: Villiers de l'Isle-Adam. René Guénon a été initié au soufisme par Ivan Aguéli et reprend à son compte sa terminologie. À son tour, Aguéli, pour traduire en français les termes arabes des textes soufis, s'inspire publiquement des ouvrages du dramaturge Villiers de l'Isle-Adam comme il laisse à l'entendre dans son article «Pages dédiées au soleil» publié dans la revue *La Gnose*, Février 1911, n. 2. Pour un portrait de Villiers de l'Isle-Adam sous l'angle de son adhésion au martinisme catholique de son époque, l'on consultera avec intérêt l'introduction de Pierre Mariel à la pièce de Villiers de l'Isle-Adam, *Axël* aux éditions Le courrier du Livre, 1969, Paris. Toute cette trajectoire intellectuelle

a été rendue économiquement possible par le projet colonial qui lui est intrinsèque. R. Guénon ne fut jamais un féru anticolonialiste mais, rappelons-le, prôna plutôt une politique d'association sous mandat français. Un exemple pour cette politique coloniale est celle appliquée par le Maréchal Lyautey (1854–1934). Il recodifia le territoire marocain selon un idéal proche du martiniste catholique Joseph de Maistre. Les liens entre sa politique coloniale et le vaste réseau d'intellectuels autour de René Guénon n'est pas encore, à notre connaissance du moins, suffisamment étudié. L'on comprend à présent pourquoi Erik Sablé peut écrire à propos des jeunes musulmans français d'origine coloniale que la lecture de Guénon leur permettrait soi-disant «*d'adopter une perspective plus large, plus vaste qui les ouvre au sens profond de leur tradition spirituelle*».

L'analyse des réceptions d'un charisme littéraire n'est jamais une chose aisée. Les nœuds qui constellent l'histoire d'une réception littéraire sont toujours souples. Par-delà les apparences, scindant continuellement le nœud en deux, une béance subsiste entre Parménide et Abraham, entre le monde de l'identité de l'Etre et celui de la responsabilité de et pour la Parole confiée.

Fribourg Philipp Valentini

Gilles Hanus, *Benny Lévy, l'éclat de la pensée*, Paris, éd. Verdier, 2013, 153 pp.

L'écriture d'Emmanuel Lévinas est travaillée par la pluralité des identités qui le constitue, d'une part un juif français défendant un judéo-christianisme européen et de l'autre le représentant d'une tradition juive se méfiant fortement de l'universel assimilationniste et guerrier propre à l'ontologie d'abord grecque puis romantique. L'art d'écrire de Lévinas aurait pu passer inaperçu si Benny Lévy n'avait pas mis en lumière la force des présupposés talmudiques qui entrent en violente interaction avec l'histoire de la philosophie dans les livres du penseur français d'origine lituanienne. Aujourd'hui, un livre vient rendre un hommage prononcé au travail de Benny Lévy. Trop longtemps cloisonné soit dans le champ des études juives soit dans celui de l'histoire de la gauche prolétarienne dont il fut un temps sous le nom de Pierre Victor le dirigeant; Gilles Hanus, son élève et disciple, nous offre enfin une introduction à la réelle ampleur de sa pensée. Ce livre se décompose en cinq chapitres.

Le premier ‹Réformer la pensée› nous présente la naissance des impulsions sartriennes qui ont permis à Pierre Victor de recouvrir son nom originel: Benny Lévy. La gauche prolétarienne devient ainsi l'emblème d'une vie philosophique dont le tout-politique est son moteur principal. La question qui occupa Benny Lévy et Sartre durant ses dernières années est bien celle de comprendre s'il est possible de conjuguer le ‹nous› révolutionnaire avec l'exercice des singularités non réifiées par une totalité constituante. Cette question ne fut d'ailleurs, dans les années '70, pas le seul apanage de Benny Lévy et Sartre, mais ces derniers trouvèrent leur issue dans les méditations autour du ‹nous› propre à des singularités qui se livrent ensemble à l'étude et dans la singularité matricielle propre à la naissance de chacun.

Le deuxième chapitre ‹Sortir du politique›, montre par quels chemins Lévy a dû passer pour aller au-delà des critiques du totalitarisme à une vision qui voit le lien étroit entre l'histoire de la philosophie et les processus d'homogénéisation politique qu'impliquent les théologies à la fois refoulées et reformulées par des penseurs comme Platon, Hobbes, Spinoza et Rousseau. Si Benny Lévy pourra mettre au jour de quelles manières la théorie aspire à l'expansion politique de sa violence c'est par ce qu'il vit de quelles manières ces pensées se fondèrent sur la forclusion du Maitre, c'est à dire de la hauteur de la pro-

phétie mosaïque qui l'institue: «Le politique absolu s'érige sur la forclusion du Maitre. On ne connait plus que le maitre politique. À partir de là tout est possible.»

Le troisième chapitre ‹Penser l'Universel autrement› nous introduit au livre le plus intéressant de Benny Lévy à notre avis. *Le Logos et la Lettre* vise à trouver les lieux sémantiques où la traduction en grecque de la Torah échoue. Pour ce faire, Lévy va plonger dans les écrits de Philon d'Alexandrie. Penser donc l'écart entre la lettre hébraïque et le concept grec, c'est comme l'écrit si bien Hanus, penser à rebours d'une «pensée paresseuse, qui a trop vite fait de postuler l'accord de toutes les sagesses, qu'elle exhibe ensuite en sélectionnant soigneusement les sentences alléguées, se donnant à l'avance l'universel qu'elle prétend ensuite découvrir dans un geste de synthèse sublime». Lévy met en relief quatre écarts sémantiques dans lesquels la langue grecque s'épuise à trouver un équivalent de l'hébraïque (aussi bien selon les enseignements du Talmud que ceux plus cabalistiques): différence du masculin et du féminin, différence d'Israël et des nations, de la Lettre et de l'esprit, du Créateur et de la créature. Face à un universel qui prend en otage la transcendance de l'Un en déployant son simulacre dans le tout – politique, Lévy éclaire l'existence d'une science hébraïque qui pense la différence dans la trace de l'Un.

Le quatrième chapitre ‹Retour au nom›, nous éclaire sur la manière dont Lévy souhaitait accomplir une vie qui soit «une pensée de l'existence, hors philosophie». Dans cette lutte entre pensée grecque et étude de la Torah, Lévy va mettre au jour les contradictions hantant le travail de Franz Rosenzweig, figure moderne de Philon d' Alexandrie. Deux idées de ce qu'est la révélation sont en lutte dans sa pensée. La première héritée de Schelling voit dans la révélation chrétienne l'accomplissement du paganisme et du judaïsme dans le sens où il met en lumière tout ce qui était caché avant lui. L'autre compréhension voit la révélation comme ‹orientation› d'un ‹Je› appelé dans son présent par le Nom au-delà de toute divinité. Là où Schelling pose un passé mythologique, Benny Lévy en appelle à un ‹passé immémorial›.

Le dernier chapitre du livre ‹(Re)lire›, introduit le lecteur au contexte de la rédaction de l'ouvrage *Etre Juif*. Dernier livre de Benny Lévy, ce-dernier y exprime les distances qu'il aperçoit entre la position existentielle à laquelle il a abouti et celle de Lévinas. Ces écarts sont à reconduire aux moments où Lévinas accentue, en contradiction avec ses lectures talmudiques, la partie philosophique de son identité. Ainsi, deux écarts en ressortent: le visage et Auschwitz. Un maitre de Limoud avait bien dit à Benny Levy qu'il fallait se tourner plus vers la nuque et par là le corps que vers le visage, contrairement à Lévinas pour qui seul le visage est la trace la plus sincère de l'Autre. Cette différence permet de voir que le choix de Lévinas pour le visage est marqué par son héritage européen alors que la nuque, le corps ouvre un monde différent. Il en va ainsi aussi des tentatives de Lévinas de traduire le fait humain (philosophie) par le fait juif (Limoud) et inversement. Or, ce mouvement tait une différence majeure et irréconciliable: c'est que (cette idée provient de Maïmonide) le non-juif est agréé par Dieu dans la mesure où il est enjoint par Dieu et non par une vertu qui lui serait toute intérieure, comme le pense le Lévinas-philosophe contrairement au Lévinas talmudique. Benny Lévy creusera cette différence en montrant en quoi Auschwitz ne saurait être comprise comme une passion, chose que fait par ailleurs le Lévinas-philosophe. En effet, si le revirement de la malédiction (en laquelle l'homme reconnait son irréductible humanité) en exaltation (par le fait que dans son présent l'individu reconnait son élection présente par le Nom) est l'une des forces de la vie juive à travers son histoire; Lévinas, lui, n'autorise après Auschwitz plus ce revirement.

Nous souhaitons à présent émettre les deux réserves qui nous hantent. Premièrement, ce livre, semble, malgré lui, insérer Benny Lévy dans le sillon d'un paysage intellectuel français. Or, il nous semble que le caractère international des Cahiers d'Etudes levinassiennes, fondés par Benny Lévy, ouvre ses interventions à des discussions et des courants d'idées bien plus amples que la seule culture française. Une mise en discussion de ses écrits avec les champs des *subaltern studies* pourrait être ainsi fructueuse. Il est fort probable que l'Europe athénienne ait nié le fait juif avec les mêmes instruments que ceux utilisés pour nier d'autres histoires religieuses extra-européennes: soufisme sunnite, bakhti de l'Inde etc. Ensuite, ce livre semble vouloir, malgré lui, insérer Benny Lévy dans l'histoire de la philosophie officielle française. Rappelons que la recherche d'une non-philosophie qui fonderait de dehors la philosophie est le propre de toute recherche philosophique comme le montre si bien Deleuze dans *Qu'est-ce que la philosophie?*. Loin de s'en tenir à cette philosophie officielle, Benny Lévy avait pourtant indiqué qu'il fallait aussi regarder dans ces courants ésotériques qui nourrissent les lectures de Schelling, pour mieux comprendre le fonctionnement de ce dispositif d'assimilation et négation du fait juif au cœur de cette philosophie officielle qui nait pourtant seulement à l'époque des nationalismes européens.

Fribourg Philippe Valentini

Kurt Flasch, *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München, C. H. Beck, 2013, 280 S.

Was hat es zu bedeuten, wenn ein einflussreicher Philosophiehistoriker für mittelalterliche Philosophie gegen Ende seiner Forschertätigkeit ein Buch mit dem Titel «Warum ich kein Christ bin» schreibt? Zeit seines Lebens hat Kurt Flasch sich mit Philosophie und Theologie von christlichen Denkern auseinander gesetzt und kommt nun zum Schluss: «Ich bin kein Christ mehr.» (9) Dabei sollte es aber kein «Fach- und Sachbuch für Spezialisten» sein, sondern ein «persönliches Buch», «Bericht und Rechenschaft über meine Erfahrung mit der christlichen Lehre». (253) Doch handelt es sich auch nicht einfach um ein Tagebuch oder eine Autobiographie, denn es geht Flasch um die christliche Lehre an sich, um Argumente für oder gegen sie. «Ich sage also, alle Argumente, die ich für den christlichen Glauben gehört und geprüft habe, konnten mich nicht überzeugen; sie sind mir unter der Hand zerkrümelt.» (254) Dies lässt das Buch nicht so leicht in ein Genre einordnen, was es aber gleichzeitig erfrischend und einzigartig macht: die persönliche Innenseite eines Forschers in einer wissenschaftlichen Diskussion. So aufrichtig dies gemeint ist, gibt es allerdings dabei die Gefahr, dass die persönliche Innenseite selbst in die wissenschaftliche Diskussion eingreift, und zwar nicht in einer neutralen und abstrakten Weise, wie es für eine von allen nachvollziehbaren Argumentation nötig wäre. In der Tat wird man bei der Lektüre von Flaschs Buch das Gefühl nicht los, das Anti-Christliche sei nicht das Resultat seiner Bemühungen, sondern sein Ausgangspunkt, unter der die christliche Lehre nur absurd werden kann.

Die Ad-absurdum-Führung der christlichen Lehre läuft dabei in gewohnten Bahnen. Die wichtigen Elemente, wie Gott, Schöpfung, Erlösung, Ethik, Seele, Himmel und Hölle durchlaufen die verschiedenen Etappen der historisch-kritischen Entmythologisierung. Zunächst haben sie entweder in der Bibel keine Grundlage oder sind in ihrer biblischen Fassung selbst widersprüchlich. Weiter erhalten sie in der Antike im Zuge der Institutionalisierung des Christentums eine wesentliche Veränderung durch die griechische Philosophie. Danach erfahren sie im Laufe des Mittelalters mit zunehmender Emanzi-

pation der Philosophie von der Theologie eine weitere Dogmatisierung, in Umfang wie in Geltung. Schliesslich werden sie ab der Neuzeit am Mass der immer stärker werdenden Natur- und Geschichtswissenschaften gemessen entweder irrationalistisch oder können ihre Rationalität nur noch dogmatisch erhalten.

Interessanter als die einzelnen Argumente dieser Ad-absurdum-Führung ist aber die persönliche Konsequenz, die Flasch daraus zieht. An neun Stellen findet man die explizite Schlussfolgerung: Flasch ist kein Christ mehr, 1. wegen der Trennung von Glauben und Wissen und der Unabweisbarkeit der historisch-kritischen Methode (48); 2. weil er nicht mehr «zur alten, lange gemeinchristlichen Metaphysik oder zur ‹natürlichen Theologie› zurückkehren» kann (82); 3. weil er von der Auferstehung Christi «als Ereignis in der Aussenwelt» nichts wissen kann (132); 4. weil er nicht an den Gott der biblischen Schöpfungserzählungen glauben kann, da diese «Entwicklungsstadien des menschlichen Denkens» sind, die hinter ihm liegen (190); 5. weil er sich «zwar fehlerhaft [...] aber nicht erlösungsbedürftig» findet (198); 6. weil er bei der Lektüre von gewissen göttlichen Geboten in Levitikus «das Schmunzeln nicht unterdrücken kann» (261). Flasch fasst zusammen: Es ist ein «Christentum der Unvernunft». Es ist für ihn schlicht unvernünftig, wenn Christen im Zeitalter der historisch-kritischen Methode behaupten, die Bibel sei von Gottes Geist diktiert oder dass es sich dabei tatsächlich um historisch glaubwürdige Berichte handle. Ganz unverstehbar sind die Lehre der Trinität, der zwei Naturen in Christus, der Erbsünde oder der Transsubstantiation. (257ff) Deshalb befreit sich Flasch selbst von dem Zwiespalt von Glaube und Vernunft: «Daher vereinfache ich mein Leben und mache von diesen Hypothesen keinen Gebrauch.» Er muss keine «widrige Beweislage» gesund beten. Dabei fehlt ihm nichts: «Aber mein Leben ist nicht sinnlos.» (255f). Es geht ihm aber nicht darum, die ganze jüdisch-christliche Tradition über Bord zu werfen. Im Gegenteil, gerade weil er als Ungläubiger sie als ein «Bildersaal produktiver religiöser Erfindungen» sieht, kann er frei ihre Entwicklungsstadien untersuchen und sie mit all ihren Unstimmigkeiten annehmen. «Ohne den objektivistischen Wahrheitsbegriff der Dogmatiker blühen die Metaphern auf.» Ohne Christ sein zu müssen, kann Flasch ein «poetisches Wahrheitskonzept» voraussetzen, unter dem sich der ganze poetische Reichtum der christlichen Tradition öffnet. (262)

Hier zeigt sich der eigentliche Grundgedanke des ganzen Buches. Das Problem, das Flasch mit den Christen, v.a. mit den offiziellen Vertretern, hat, und weswegen er das Buch schreiben musste, ist «ihr universalistisches, realistisches und objektivistisches Wahrheitsdenken». Es ist dieser Wahrheitsanspruch, der die christliche Lehre als unvernünftig erweist, letztlich ein leerer Anspruch, den man leicht als Mittel zur Sicherung der kirchlichen Autorität entlarven kann. (108) Mit ihrem Wahrheitsanspruch müssen Christen ihren Glauben irgendwie beweisen, was für Flasch aber niemandem je gelungen ist. Alle Versuche, ihn vor der aufgeklärten Vernunft zu rechtfertigen, sind Theologien «untauglicher Argumente, fauler Ausreden und Vertröstungen», die entweder den Wahrheitsanspruch beschneiden oder ihn in die Absurdität treiben. (254) Am Ende gibt es nur *eine* Alternative: Der Glaube ist realistisch oder er ist nicht. Die Auferstehung Christi muss historisch feststellbar und eine beweisbare Tatsache sein, sonst hat ihre Wirklichkeit keine Evidenz. (130)

Entgegen allen irrationalen und fideistischen Tendenzen fordert Flasch als Nichtchrist mit aller Deutlichkeit einen Realismus des christlichen Glaubens. Weil er aber einen zu engen Begriff des Realismus' im Sinne der Aufklärung hat – der allerdings nicht so recht zu seinem relativen oder poetischen Wahrheitsbegriff passen will – muss das Unternehmen

scheitern. Flasch wirft das Christentum zurück auf die Stufe des I. Vatikanischen Konzils, um es untergehen zu lassen. Weite Teile der Theologie des 20. Jh. kommen dabei nicht in den Blick, Ansätze, die den Begriff des Realismus weiter fassen, die eine Religionsphilosophie entwickeln, die über die kantische Einzäunung hinaus geht, und die von einer Evidenz sprechen, welche der historischen und analytischen Gewissheit noch vorgeordnet ist. Flasch verweigert sich hier jeder Diskussion. Über die Begegnung mit einem Bultmannianer Anfang der 50er Jahre schreibt er: «Es war das letzte Mal, dass ich einen Theologen um Rat in Glaubenssachen fragte.» (37) So kommt auch die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung des II. Vatikanischen Konzils nur vor, um die exegetische Inkompetenz der Konzilsväter vorzuführen. (260f) Das Eigentliche, was die theologische Antwort auf Flaschs Problem wäre, bleibt unerwähnt, dass nämlich die christliche Offenbarung nicht bloss in historischen Tatsachenberichten oder in dogmatischen Lehrverkündigungen zu finden ist, sondern allererst in der Person Jesu Christi, so dass auch der christliche Glaube ein personaler, ganzheitlicher Akt ist. Der Realismus des Glaubens wäre demnach als personaler viel weiter zu fassen als der Realismus der Dinge und Tatsachen. Flasch muss diese Ansicht ja nicht unterstützen, aber er sollte sie zumindest referieren. Er präsentiert sich als geduldigen Forscher (80), der exakt über das historische Christentum berichten will. (18) Nun, er wählt seine Quellen einseitig aus und ist nicht bereit, seine eigenen Methoden zu hinterfragen.

Ein Beispiel dieser Arbeitsweise ist die Zusammenstellung der verschiedenen Möglichkeiten einen Christen zu bestimmen: 1. ein metaphysischer Optimist; 2. jemand, mit einer Jenseitshoffnung; 3. der an die Bibel glaubt; 4. der seine Orthodoxie philosophisch und historisch beweist; 5. der mit Herz und Gefühl den Sprung des Glaubens wagt. (19ff) Schon bei dieser Aufstellung zu Beginn des Buches wird dem Leser klar, wieso Flasch kein Christ sein kann. Doch es wird ebenso klar, dass er keine guten Gründe dafür angeben wird, da er das Wesen eines Christen, bzw. das Selbstverständnis vieler Christen, sehr wahrscheinlich nicht getroffen hat. Es fehlen nämlich in seiner Aufstellung mindestens: 6. jemand, der getauft ist; 7. der Jesus Christus mit dem Ganzen seiner Person liebt. Dass Flasch letzteres nicht erwähnt, ist für einen so profunden Kenner der mittelalterlichen Theologie erstaunlich und unverzeihlich.

Aber eben, vielleicht verhält es sich ja umgekehrt, als es Flasch Glauben machen will. Vielleicht hat nicht die philosophisch-historische Forschung ihn zum Anti-Christlichen geführt, sondern das Anti-Christliche prägt sein Forschen. Vielleicht zeigt Flasch in seinem Buch sein wahres Gesicht, das man in seinen Fachbüchern über das mittelalterliche Denken nur als eine undeutliche antitheologische Haltung ahnt, von der man nie weiss, wie weit sie die historisch-kritische Forschungen Flaschs bestimmt.

Freiburg/Schweiz Marc Bayard

Peter A. Berger/Klaus Hock/Thomas Klie (Hg.), *Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten*, Wiesbaden, Springer, 2013, 300 S.

Der Sammelband *Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten* bietet einen Einblick in die Arbeit des DFG-Forschungsprojektes «Religionshybride – Kirchbauvereine, Gutshausvereine und alternative Gemeinschaften in Mecklenburg-Vorpommern», das an der Theologischen Fakultät und der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Rostock angesiedelt ist. Vorliegender Band präsentiert ein theoretisch anspruchsvolles Programm, das den Begriff

«Religionshybride» theoretisch fundiert und als tragkräftiges religionswissenschaftliches Modell operationalisiert. Dies geschieht insbesondere in der ausführlichen und erfreulich präzisen Einführung von Peter Berger, Klaus Hock und Thomas Klie sowie im Aufsatz von Arnaud Liszka.

Das Material des Forschungsprojektes erläutern Peter Berger, Klaus Hock und Thomas Klie kurz in der Einführung und etwas ausführlicher Marlen Schröder, leider erst am Ende des Buches. Erforscht wurden Kirchbau- und Gutshausvereine sowie alternative Gemeinschaften im ländlichen Raum Mecklenburg-Vorpommerns und ihr Engagement für die Renovierung und Erhaltung von Kirchen, Klöstern und Gutshäusern sowie die vielfältige Nutzung dieser Gebäude (Konzerte, Führungen und grössere Events wie Mittelalter- oder Klosterfeste). Im Zentrum des Bandes stehen jedoch die sich aus diesem Material ergebenden theoretischen Fragen: Inwiefern hat sich um diese «symbolischen Orte» eine religionshybride Kultur posttraditionaler Vergemeinschaftung ausserhalb von klassischen religiösen oder sonst etablierten Institutionalisierungs- oder Organisationsformen gebildet?

Im Hintergrund dieser religionssoziologischen Fragestellung steht die von mehreren Autoren diskutierte Debatte um Säkularisierung, Entzauberung und die Rolle von Religion in postmodernen oder spätmodernen Gesellschaften. Entgegen der These vom Verschwinden oder der Unsichtbarkeit von Religion ist das Projekt auf der Suche nach sichtbaren «Spuren des Religiösen» (22). Zu Wort kommen dabei ebenfalls zwei Vertreter weiterer Theorien von zeitgenössischen Formen von Religion: Dorothea Lüddeckens, deren Konzept einer der «fluiden Religion» wie das der Religionshybride im Bereich jener Unbestimmbarkeit von Religion und Kultur angesiedelt ist, sowie Hubert Knoblauch und die «populäre Religion».

An die drei Schlüsselbegriffen Religionshybride, symbolische Orte und posttraditionale Gemeinschaften angelehnt ist die folgende Diskussion der Beiträge:

1. Religionshybridität wird unter Rückgriff auf das idealtypische Religionsmodell Detlef Pollacks (Vgl. ders., Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003) zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen expliziter Religion und Nicht-Religion angesiedelt (Berger/Hock/Klie, 28; Liszka, 75–80). Die Autoren erweitern das Pollacksche Modell um das «Mittelfeld» der Religionshybride, wobei sie zwischen religionsaffinen (mit explizit religiösem Bezug) und religionsäquivalenten Bereichen (die sich durch strukturelle Analogie zu Religion auszeichnen) unterscheiden (Berger/Hock/Klie, 28; Liszka, 75–82).

Die Problematik des Begriffs der Religionshybride wird von mehreren Autoren aufgegriffen. Hybridität von Religion und Kultur, Religion und Politik setzt zwei (oder mehrere) distinkte Bereiche voraus, die erst im Prozess der Hybridisierung vermischt werden, während gerade eine solche eindeutige Unterscheidbarkeit religiöser Bewegungen zu hinterfragen sei (Schüler, 244f; Lüddeckens, 113; Knoblauch, 121f). Insofern ist der Begriff der Religionshybride ein Erbe des Synkretismus-Begriffs, welcher als Kontrastfolie zur klassischen Definition von Weltreligion als voneinander eindeutig unterscheidbaren religiösen Traditionen fungierte (Schüler, 244f). Religionshybridität soll demgegenüber als heuristisches Instrument dienen, um den Fokus auf die Schnittstellen von Religion und Kultur zu legen (Berger/Hock/Klie, 25) und «auf die veränderten Strategien von Aneignung, Verhandlung und Umsetzung religiöser Identitäten in der Gegenwart» zu verwiesen (Schüler, 245).

Am Beispiel der alternativen Heilverfahren Homöopathie und Reiki, die mit religiös aufgeladenen Sinnangeboten arbeiten, zeigt Dorothea Lüddeckens ein überzeugendes Anwendungsfeld des Religionshybride-Begriffs auf. Die Hybridität

alternativer Heilverfahren lässt sich sowohl an religiöser Semantik («immateriell»/«geistartig», «Einweihung» etc.), als auch am Umgang mit der akademischen Medizin festmachen, wobei für die Autorin die durch die Hybridität der Praxis ermöglichte «Selbstermächtigung» (Winfried Gebhardt, s.u.) der Akteure – sowohl der Patienten als auch der Spezialisten – zentral ist.

Hubert Knoblauch dagegen betont die Differenzen zwischen Religionshybridität und dem von ihm geprägten Begriff der «populären Religion», dessen Transzendenzbezug eindeutig sei und die «Sichtbarkeit der Religion» (122) betone.

Eine weitere begriffliche Alternative zur Religionshybridität schlägt Winfried Gebhardt vor. Er spricht von der «Entkonturierung der religiösen Landschaft» im Sinne einer Auflösung bestehender (kirchlicher) Strukturen und Grenzen. Das an authentischer gemeinschaftlicher Erfahrung interessierte, selbstermächtigte religiöse Subjekt wolle sich befreien aus einengenden Institutionen und verwische so die Grenzen von Sakralem und Profanem.

2. Der «symbolische Ort», so Arnaud Liszka in seinem zweiten, ebenfalls an Theorie und Literatur reichen Aufsatz, steht in der Tradition der Durkheim'schen Unterscheidung zwischen profanen und sakralen Räumen; die Suche nach heiligen Orten wird zum «Heimweh nach einer besseren Welt» (Eliade), das «selbst in einem tief säkularisierten, ‹entheiligten› Bundesland wie Mecklenburg-Vorpommern» (148) zur Schaffung von symbolischen Orten führt. Die im Projekt erforschten Räume, Kirchen etwa oder Gutshäuser, würden neu «bespielt» und so zu symbolischen Orten.

Ein Beispiel für die Schaffung solcher Orte ist eine von Julia Gabler und Andreas Willisch beschriebene «Künstlerkolonie» in der Prignitz, deren «Vita creativa» zu einer «neuen Bürgerlichkeit» führt; ein Beitrag, der leider den Bezug zur im Band entwickelten Begrifflichkeit vermissen lässt. Die «transreligiöse» (198) Experimentierfreudigkeit alternativer oder intentionaler Gemeinschaften im religiösen Feld führe, so Iris Kunze, zu einer Produktivität von neuer «spiritueller Praxis» (195) – ein Begriff, der leider zu wenig erläutert wird. Sehr spannend liest sich die soziologische Analyse dieser «Raumpioniere», die sich u. a. in den ländlichen Gebieten Nordostmecklenburgs und oft in alternativen Gemeinschaften niederlassen, und ihrer ökonomischen, sozialen und idealistischen Motive von Peter Dehne.

3. Die im Projekt untersuchten Gruppen und Szenen werden als «posttraditionale» (Ronald Hitzler, Posttraditionale Vergemeinschaftung. Über neue Formen der Sozialbindung, in: Berliner Debatte INITIAL, 9 [1998], 1, 81–89), frei gewählte Formen von Sozialbindung durch Events oder Riten (begrenzte Dauer, nicht alltäglich) bezeichnet (29). Um diese ästhetisch-affektiven Formen des Zusammenlebens zu charakterisieren, greift u. a. Reiner Keller auf Michel Maffesoli und dessen «Neo-Stämme» zurück. Die postmodernen Formen von Vergesellschaftung seien (im Unterschied zu modernen Formen) von ekstatischen Erfahrungen der Efferveszenz geprägt, würden nicht durch Zweckorientierung, sondern durch gemeinsame Erlebnisse und Gefühle zusammengehalten und wiesen daher einen starken Ortsbezug auf.

Eine Reihe sehr interessanter Beispiele beleuchten die Performanz posttraditionaler Gemeinschaften im letzten der drei Teile des Bandes. Thomas Käckenmeister weist auf die Ausseralltäglichkeit als wichtigstem Merkmal religionshybrider Performanzen in posttraditionalen Vergemeinschaftungen hin, etwa von Kloster- oder Mittelaltermärkten. Kennzeichen der von Babette Kirchner untersuchten Beispiele, dem XX. katholische Weltjugendtag in Köln und dem Fusion Festival (elektronische Tanzmusik) in Lärz ist, neben deren Ausseralltäglichkeit, Efferveszenz: «die Vielen, die sich situativ ‹Eins› *fühlten*»

(221). Wichtiges Kennzeichen posttraditionaler Vergemeinschaftung ist für Yvonne Niekranz deren Betonung der Affektivität: Die Suche nach – emotional gehaltvoller – Tradition führe zur «Koexistenz» (237) von «authentischen» Traditionen und «Posttraditionen» (worunter sie sowohl Adaptionen von Tradition als auch Innovationen versteht). Ganzheitlichkeit und soziales Engagement benennt wiederum Sebastian Schüler in einem exzellenten Aufsatz als Merkmale der evangelikalen 24/7-Prayer-Bewegung. Schüler konstatiert, und dies ist ein im Band eher zu kurz gekommener Aspekt, Hybridisierung nicht nur als (religions-)wissenschaftliche Kategorie, sondern auch «in der Wahrnehmung der religiösen Akteure [...], welche die Ambivalenzen der Moderne und die Konsequenzen gesellschaftlicher Ausdifferenzierung in ihren Alltag integrieren» (245); Religionshybride bilden somit ein Gegenmodell zu religiösem Fundamentalismus (263).

Abschliessend reflektiert Hans-Georg Soeffner in einer historisch und ideengeschichtlich weitgespannten Darstellung über die sich verändernden Konstellationen und Beeinflussungen von Religion und Kultur, von Individuum, Gemeinschaft und Gesellschaft, über die Bedürftigkeit und Endlichkeit des menschlichen Daseins, die sich in komplexen Gesellschaften sowohl als Überhöhung des Individuums als auch in der Suche nach Rückkehr in die Gemeinschaft äussere.

Freiburg/Schweiz Maren Sziede

Anton Rotzetter, *«Streicheln, mästen, töten«. Warum wir mit Tieren anders umgehen müssen*, Freiburg i. Br., Herder, 2012, 200 S.

Anton Rotzetter, Dr. theol., ist Referent für zeitgenössische Spiritualität und einer der führenden Stimmen der christlichen Tierschutzbewegung. Er ist Mitbegründer des Instituts für Theologische Zoologie und Präsident von AKUT Schweiz (Arbeitsgemeinschaft Kirche und Tiere). AKUT ist eine kirchenkritische Basisbewegung, die einerseits die Anliegen des Tierschutzes in die Kirchen hineintragen und andererseits spirituelle Grundeinsichten für die Tierschutzbewegung fruchtbar machen will. AKUT organisiert Gottesdienste, Vorträge, Ausstellungen, Konzerte und plant ein Label «Tierfreundliche Kirchgemeinde». AKUT appelliert an die Kirchen, an ihre Mitglieder und all ihre Einrichtungen und Institutionen zu einem lebensfreundlichen und nachhaltigen Lebensstil und zum Engagement für unsere Mitgeschöpfe, die Tiere.

In seinem Buch *Streicheln, mästen, töten* zeigt Anton Rotzetter Zusammenhänge zwischen Klimawandel und übermässigem Fleischkonsum, seine Auswirkungen in Brasilien und Europa. Alles hängt mit allem zusammen: die spanische Tomate – dahinter steht eine verfehlte Wirtschaftspolitik, die die Lebensgrundlagen in Afrika zerstört. Sie schafft Flüchtlinge, die zu Tausenden über das Mittelmeer drängen und oft genug darin umkommen. Arbeiter, die unter menschenunwürdigen Bedingungen die Tomate oder dieses oder jenes herstellen. Wer zum Beispiel jeden Tag Fleisch isst, isst das Brot der Armen. Ein Zusammenhang, von dem wir seit Jahrzenten wissen können. Täglich sterben 100.000 Menschen vor Hunger – nicht weil es zu wenig Lebensmittel gäbe, sondern weil diese für unseren Fleischkonsum gebraucht werden.

Unser Verhältnis zu den Tieren ist höchst widersprüchlich: Gehätschelt als Haustiere, zur blossen Sache degradiert in Forschung und Massentierhaltung. Anton Rotzetter führt vor Augen, wie wir mit Tieren umgehen und welche Folgen damit verbunden sind. Er gibt ethische Orientierung und zeigt politische Perspektiven auf. Inspiriert von Franz von Assisi kommt der Schweizer Ordensmann und Tierschützer zu einem klaren Votum: Es muss jetzt aufhören! Wir brauchen einen anderen Umgang mit Tieren. Inzwischen erkennen

wir Zusammenhänge, die uns zwingen, in den Tieren Subjekte zu sehen, mit denen wir eine gemeinsame Zukunft auf unserem Planeten haben. Wenn dies nicht sehr schnell erkannt wird, kann es für uns Menschen kein gutes Morgen geben.

Wer denkt schon beim Schminken, Putzen, Waschen oder bei einem guten Essen mit Fleisch daran, dass hierfür Tiere qualvoll leiden und sterben müssen. Die Zahlen der Tierversuche an Katzen, Kaninchen, Hunden u.v.a. sind erschreckend! Muss das denn wirklich sein? Es ist unglaublich, wozu der Mensch alles fähig ist, nur um seine Lust, sein Vergnügen, ganz zu Schweigen von seiner Geldgier zu stillen. In welcher Welt leben wir eigentlich?

Wir brauchen eine Gesetzgebung, welche das Tier als ein lebendiges Wesen, ja als Geschöpf Gottes betrachtet und die Würde des Tieres über alle ökonomischen Gesetze stellt.

In Brasilien werden Regenwälder zerstört, um Getreide anzupflanzen, nicht etwa um den Hunger der Brasilianer zu stillen, sondern um Tiere in Europa zu füttern, welche dann auf unseren Tellern landen, was nicht nur Hunger und Armut in Brasilien hervorbringt, sondern auch die Zerstörung unseres Klimas bewirkt, worunter wir dann auch in Europa zu leiden haben.

Oder die Überfischung der Meere: Die Fische leiden nach dem Fang zu Tausenden in engen Netzen, bis sie an Bord qualvoll ersticken oder noch halb lebend verarbeitet werden. Immer mehr Arten sind überfischt oder gar gefährdet. Dabei ginge es so gut auch anders: Ein reduzierter Fleischkonsum oder gar eine vegetarische Ernährung würde sogar unsere Gesundheit fördern, leidvolle Tiertransporte reduzieren; umweltfreundliche Haushaltprodukte schonen nicht nur unsere Gewässer, sondern auch unsere Gesundheit. Die wunderbar riechenden Kosmetikprodukten von und aus der Natur hergestellt verlangen keine Tierversuche und sind für den Menschen erst noch verträglicher und vor allem gesünder.

Tiere und Politik: In Europa haben sich Parteien für das Tier gebildet, diesen geht es um den Zusammenhang von Mensch, Umwelt und Tier. Deshalb nennen sie sich MUT-Parteien, nach den Initialen der genannten Dreiergruppe. In ihrem Positionspapier benennt die Schweizer Tierpartei (Gründung 2010) ihre Einstellungen zu Sozialpolitik, Sicherheit, Verkehr, Finanzen, Umwelt und Energie, Aussenpolitik, Gesundheit, Landwirtschaft und Innenpolitik. Hier sind Postulate formuliert, welche zu einer Gesellschaft führen können, in der das Leben Ausgang, Mitte und Ziel des politischen Handelns ist.

Gott liebt die Tiere: Anton Rotzetter möchte einige Texte zur Geltung bringen, die vor allem der Bibel verpflichtet sind. Schöpfung ist ein religiöser Begriff, er setzt voraus, dass sich die Wirklichkeit, in der wir leben, nicht von selbst versteht. Sie verdankt sich einer Instanz, die wir «Gott» zu nennen pflegen. Die Schöpfung ist von ihm ins Dasein gerufen bzw. geschaffen worden. Schöpfung ist also eine Wirklichkeit, die aus dem freien Willen Gottes hervorgeht. Gottes Wille ist es, dass die Schöpfung das Zuhause aller Menschen ist, die sich darin wohl fühlen, achtsam miteinander umgehen, Sorge zur Umwelt tragen. Ja, Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Lebens, auch des Tieres, zu haben, das ist es, was Gott will. Doch die reale Welt, in der wir leben, ist auf allen Ebenen das genaue Gegenteil – von uns Menschen hervorgebracht.

Und eigentlich gab «Gott» uns Menschen doch eine wunderbare Fähigkeit, nämlich die Fähigkeit zu lieben: Drück einen Stein an dein Herz, und küss einen Tropfen Wasser. Sing den Blumen ein Lied vor, und umarm den einsamen Baum auf dem Feld. Schau einem Hund in die Augen, und adoptiere ein verlassenes Tier. Geh Hand in Hand mit deinem Nachbarn, und folge deinem eigenen Schatten.

Rechthalten Bernadette Berger

Teresa Bischoff, *Kunst und Caritas. Leben und Werk der Kunstsammlerin, Mäzenin und Malerin Emilie Linder* (=Schriftenreihe des Erlanger Instituts für Kunstgeschichte 2), Petersberg, Michael Imhof Verlag, 2014, 319 S.

Bereits den Zeitgenossen des 19. Jahrhunderts galt Emilie Linder (1797–1867) wegen ihrer Originalität und Uneigennützigkeit als einmalige Persönlichkeit. Sie entstammte einem alten, vermögenden, reformierten Basler Geschlecht und zeichnete sich früh durch ihre künstlerische Begabung aus. 1824 zog sie nach München, um sich an der dortigen Kunstakademie zur Malerin auszubilden. In München lernte sie eine von Basel grundverschiedene Welt kennen: die Welt der katholischen Restauration, politisch kulminierend in der Regierungszeit König Ludwigs I. (1825–1848), künstlerisch geprägt durch die Malerschule der Nazarener um Peter Cornelius. Die geistige Welt der katholischen Münchner Spätromantik wurde Linders neuer Umkreis, in ihrer Wohnung am Karlsplatz traf sich zu Gespräch und anregendem Austausch regelmässig ein Kreis miteinander befreundeter Personen: Philosophen (Franz von Baader, Ernst von Lasaulx, Gotthilf Heinrich Schubert), Künstler (Peter Cornelius, Joseph Schlotthauer, Konrad Eberhard, Julius Schnorr von Carolsfeld, Heinrich Maria von Hess), Theologen (Johann Adam Möhler, Heinrich Klee, Daniel Haneberg), der Mediziner Johann Nepomuk Ringseis, der Dichter Clemens Brentano, der Publizist Guido Görres, der Musiker Kaspar Ett, um nur diese Namen zu nennen. Durch die Konversion zum katholischen Glauben im Dezember 1843 erhielt die Beziehung zur Vaterstadt Basel, wo Linder jedes Jahr einige Sommerwochen verbrachte, einen neuen Akzent: sie fühlte sich nun auch der rasch wachsenden katholischen Gemeinde in Basel zugehörig und unterstützte diese finanziell. Gegen Ende ihres Lebens begegnete sie in München dem neugewählten Bischof von Basel Eugen Lachat (1863–1884). Bereits vor dieser Begegnung hatte sie in ihrem Testament das Bistum Basel mit einem namhaften Legat zur Förderung der Priesterbildung bedacht. Das Linder-Legat wurde im Kulturkampf zum Streitobjekt zwischen dem Bischof und den liberalen Regierungen der Diözesankantone.

Zu Emilie Linders Bedeutung als Malerin, Mäzenin und Kunstsammlerin sind in jüngster Zeit gleich zwei einander ergänzende Publikationen erschienen: zunächst das Buch mit den Referaten eines Basler Kolloquiums, das 2011 aus Anlass des 125. Jubiläums der Marienkirche durchgeführt wurde (Patrick Braun/Axel Christoph Gampp [Hg.], Emilie Linder, 1797–1867. Malerin, Mäzenin, Kunstsammlerin, Basel, Christoph Merian Verlag, 2013 [=Beiträge zur Basler Geschichte], 303 S.); ein Legat Linders diente als Anschubfinanzierung dieser ersten nach der Reformation in Basel erbauten katholischen Kirche. Zwölf in- und ausländische Referentinnen und Referenten von hoher Kompetenz (u.a. Universität Basel, Staatsarchiv, Historisches Museum und Kunstmuseum Basel) näherten sich aus unterschiedlicher Optik der Person Linders. Alle schöpften aus ihnen von der Fachrichtung (Gender History, allgemeine Geschichte, Kunst- und Literaturgeschichte) bekannten, zum Teil entlegenen, zum Teil neuentdeckten Quellen, um die Herkunft und den Bildungsgang, die Persönlichkeit und den kulturellen Kontext dieser Frau des 19. Jahrhunderts nachzuzeichnen. Dabei wurden aus erster Hand das Umfeld der Nazarener und der deutschen Künstlerinnen der Romantik, Linders malerisches Werk, ihre gesellschaftliche, für die Wahlheimat in Deutschland und für Basel wichtige Rolle als Wohltäterin und Kunstsammlerin beleuchtet. Die Forscher und Forscherinnen legten Arbeitsergebnisse vor, die diesen Sammelband zu einem Ausgangspunkt jeder neuen Beschäftigung mit dem Thema Linder prädestinieren.

Ein gutes halbes Jahr nach dem Erscheinen des Sammelbandes legt Teresa Bischoff, die bereits am Basler Kolloquium als Referentin die Malerin Linder vorstellte, ihre an der Universität Erlangen eingereichte, von Professor Karl Möseneder betreute Dissertation vor. Das hier zu besprechende Buch präsentiert sich in gediegener Form, mit einem schönen Abbildungsteil, in einer neu geschaffenen Schriftenreihe des Erlanger Instituts für Kunstgeschichte. Unabhängig von der Basler Tagung und unbelastet durch deren Ergebnisse – der Kolloquiumsband und seine Beiträge werden im Literaturverzeichnis und in den Fussnoten nicht zitiert – legt Teresa Bischoff das Ergebnis ihrer jahrelangen Forschungsarbeit vor. Ein Drittel des Buches befasst sich, gestützt auf akribische Auswertung der benützten Quellen und Literatur, mit der Biografie Emilie Linders: geschildert werden ihre Kindheit und Jugend in Basel (1797–1824), die Studienzeit in München (1824–1829) und in Rom (1829–1831), Linders gesellschaftlicher Umkreis in München und ihre Kunsttätigkeit bis zum Lebensende (1832–1867). In München trat Clemens Brentano († 1842) in ihr Leben, der die Baslerin liebte und ihr Gedichte widmete. Vorbild und entscheidende Anregung zu ihrer Malerei fand sie im Werk des ihr seelenverwandten Friedrich Overbeck (1789–1869), hierin den mit ihr befreundeten Malerinnen Marie Ellenrieder (1791–1863) und Barbara Popp (1802–1870) ähnlich. Schon vor und erst recht nach ihrer Konversion verstand Linder ihre Malerei im Sinn der Nazarener als eine Art von Gottesdienst. Die folgenden Kapitel vertiefen das Bild von der Persönlichkeit und dem Umkreis Linders, indem die drei Aspekte ihres Wirkens als Kunstsammlerin, Mäzenin und Malerin eingehend beschrieben werden. Grundlage dieser Abschnitte bildet vor allem die weitverzweigte, reiche Briefkorrespondenz, u.a. mit Peter Cornelius, Friedrich Overbeck, Julius Schnorr von Carolsfeld, Sulpiz Boisserée, Melchior Diepenbrock und Eduard von Steinle. Auf überzeugende Weise gelingt es der Verfasserin, Emilie Linder als eigenständige Malerin aufzuwerten, die es besonders in der Porträtkunst zu subtiler Meisterschaft brachte, wie ihr berühmtes Brentano-Porträt beweist. Den Abschluss des Buches bildet ein Werkkatalog (247–298). Ausgehend von den in Briefen und anderen Quellen enthaltenen Angaben spürte Frau Bischoff über 32 Werke auf, viele von ihnen nicht signiert und in 12 Fällen neu Linder zugeschrieben: graphische Arbeiten, Tafelgemälde, Altargemälde und Porträts. 8 Arbeiten Linders gelten als verschollen. Die vorgestellten Werke werden, soweit möglich, durch farbige Abbildungen veranschaulicht.

Abschliessend ist die kritische und einfühlsame Vorgehensweise hervorzuheben, mit der die Autorin dem Leser Leben und Werk der Malerin Emilie Linder nahebringt. Dass die Forschungsergebnisse der Basler Tagung zur Biografie, zum künstlerischen Umfeld und zur Stiftertätigkeit Linders aus zeitlichen Gründen nicht eingearbeitet wurden, möge man nachsehen. Es zeigt einmal mehr unsere Abhängigkeit von den äusseren Umständen. Indem man aber beide Bücher, den Basler Tagungsband und Teresa Bischoffs Dissertation, zusammen zur Hand nimmt, ist auf jeden Fall Gewähr geboten, über die Persönlichkeit und das weite Umfeld Emilie Linders Auskunft aus erster Hand und von hoher wissenschaftlicher Qualität zu finden.

Basel Patrick Braun

Christian Handschuh, *Die wahre Aufklärung durch Jesum Christum. Religiöse Welt- und Gegenwartskonstruktion in der Katholischen Spätaufklärung*, Stuttgart, Steiner 2014, 262 S.

Die «Aufklärung» in katholischen Gebieten Europas ist weiterhin ein nicht sonderlich dicht erforschtes Gelände, verglichen mit den Forschungen zum Verhältnis von Protestantismus und Aufklärung oder der Aufklärungsforschung zur Literatur oder den Naturwissenschaften. H. beansprucht nun, eine Forschungslücke zu schließen, indem er religiöse Bildungskonzepte («religiöse Welt- und Gegenwartskonstruktionen») zwischen 1800 und den 1840er Jahren untersucht. Konkret geht es um den südwestdeutschen Raum und um die dort im Gefolge der Reformen Ignaz Heinrich von Wessenbergs (1774–1860) entstandenen Konzepte und Inhalte popularer Bildung. Sein Quellenkorpus bilden die Bestände von sechs Dekanatsbibliotheken: Ehingen, Ellwangen, Ulm, Saulgau, Neckarsulm und Biberach (27 – er spricht allerdings eine Seite später von fünf Bibliotheken), die er über Bibliothekslisten erschließt.

Als Ziele dieser katholischen Aufklärung identifiziert er theologische Positionen entlang klassischer Loci der Dogmatik: Eine Erkenntnislehre, die natürliche Erkenntnis mit Reflexionen auf die Grenzen rationaler Gotteserkenntnis verband; eine Anthropologie, die die Stärkung des Individuums anzielte, auch als Ziel staatlicher Politik; ein Geschichtsverständnis, das die Offenbarung als Entwicklungskonzept verstehen konnte (64ff), aber auch als nachantike Verfallsgeschichte (83ff). Die zeitgenössische Ethisierung der Religion findet sich ebenso wie die Bevorzugung einer historisch orientierten Theologie, sodann die Wertschätzung der Familie und der Messe als Zentrum der Gemeinde. Zu den spannenden Details gehört die (schon in der voraufklärerischen Tradition angelegte) Revisionen der katholischen Eschatologie, deren Bedrohungspotenzial entschärft wurde (58f). Kirchenpolitisch dominierte eine Konzeption, die wir heute ein kooperatives Verhältnis von Staat und Kirche nennen würden.

Die Unterschiede dieser Positionen gegenüber älteren Theologien benennt H. meist implizit, Differenzen zu protestantischen Positionen werden nur kursorisch berührt (55ff). Insgesamt liest man diese Arbeit mit Gewinn, H. entwickelt eine Art Handbuch des post-wessenbergschen Reformprogramms. Auf die Umsetzung dieser aufklärerischen Vorstellungen geht H. nicht ein, aber das hat er auch nicht als Ziel seiner Arbeit ausgewiesen.

Methodisch beansprucht H. eine «wissensoziologische Diskursanalyse» zu bieten, doch bleibt dieser Ansatz in der Einleitung stecken, denn in der Durchführung präsentiert H. eine klassische Inhaltsanalyse. Weitergehende diskursanalytische Fragen, etwa hinsichtlich der Auseinandersetzung um die Konstruktion der von ihm präsentierten Positionen oder im Blick auf die (macht-)politischen Prägungen des Diskurses kommen so gut wie nicht vor. Kritisch sehe ich auch die zumindest semantisch überzogenen Deutungsansprüche. H. spricht beständig von «der katholische [Spät-]Aufklärung», während er doch de facto nur eine Regionalstudie zu einem zwar wichtigen, aber kleinen Strang der katholischen Aufklärung bietet. Auch eine Autopsie der über Bibliothekslisten ermittelten Bücher, durch die sich Gebrauchspraktiken hätten ermitteln lassen, hat H. nicht vorgenommen, obwohl offenbar Bücherbestände erhalten sind (28). Ein Manko sehe ich schließlich hinsichtlich der in die Auswertung genommenen Bücher: Gab es (in welchem Ausmaß?) in den Bibliothekskatalogen nicht-aufklärerische oder anti-aufklärerische Literatur? Wie wurden dann die Grenzen (in H.s Auswahl?) gezogen? Findet sich Literatur zu dem, was man heute ultramontane Frömmigkeit nennt? Diese drängte am Ende der 1840er Jahre die aufklärerische Literatur und ihre

Frömmigkeitspraktiken zurück, aber sie entwickelte sich schon in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. H. indiziert das Problem in seinem Ausblick, bietet aber keine Antworten aus dem von ihm erschlossenen Material an. Aber H. hat eine wichtige Grundlage gelegt, diesen Entwicklungen nachzugehen.

Freiburg/Schweiz Helmut Zander