

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

Band: 101 (2007)

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus

Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 07.10.2024

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

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Martianus Capella, *Die Hochzeit der Philologia mit Merkur (De nuptiis Philologiae et Mercurii)*, übersetzt mit einer Einleitung, Inhaltsübersicht und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005, 349 S.

Martianus Capella gehört zu jenen rückwärtsgewandten Autoren, welche die Zukunft schufen. Denn dem Versuch dieses obskuren Verfassers, zu Beginn des 5. Jahrhunderts nach Christus die traditionellen sieben Freien Künste in Vers und Prosa zu beschreiben, war ein jahrhundertelanger grosser Erfolg beschieden. Der allegorische Rahmen – eben die «Hochzeit Merkurs mit der Philologie» – trug entschieden zu seiner Popularität bis in die Frühe Neuzeit hinein bei. Später fand man an dieser sonderbaren Enzyklopädie des antiken Grundwissens keinen Gefallen mehr. Martianus Capella fiel aus dem Kanon. Inzwischen ist auch der Kanon tot. Wozu sollte man also dieses Werk lesen? Einerseits als Dokument der Bildungsgeschichte, andererseits als immer noch anregendes Zeugnis für das Unterfangen, die Fundamente der eigenen Kultur in einem Buch zusammenzufassen. Man wird dementsprechend die erste vollständige deutsche Übersetzung der «Hochzeit» begrüßen dürfen, welche einen solchen Schatz für den modernen Leser hebt. Doch ist der Versuch nur teilweise erfolgreich. Zum einen hätte der Übersetzer in der mageren Einführung (7–21) nicht auf die Pointen (zumal sie selten zünden), sondern auf solide Information über Autor, Werk, Überlieferung und Rezeption Wert legen müssen. Eine Bibliographie hätte auch nicht geschadet, ja sie hätte auch dem Übersetzer weitergeholfen: Wem z.B. das Wesen und die Struktur der antiken Grammatica derart fremd sind (14 f.), hätte sich weniger an den «produktiven Anstössen» des Textes ergötzen als vielmehr ein paar einschlägige Arbeiten lesen sollen. Was die Übersetzung angeht, bemüht sich Zekl um grösstmögliche Treue zum lateinischen Text. Dass der Leser bisweilen Mühe hat, zu folgen, mag also durchaus der Vorlage anzulasten sein. Auch Zekls Wiedergabe trägt allerdings kaum dazu bei, die Lektüre zu erleichtern: Zwar ist die Nachahmung des originalen Duktus über weite Strecken gelungen, eine übermässige Orientierung an der Vorlage führt aber dennoch oft zu unnötigen Verkomplizierungen. Versuche der Paraphrasierung wiederum geraten allzu umständlich. Beispielsweise lässt sich die Junktur *annuente Iove* (Mart. Cap. I 96) in treffender Kürze durch einen Präpositionalausdruck fassen. Zekls hypotaktische Auflösung (65) ist nicht notwendig und zeigt ausserdem einen fehlerhaften Tempusgebrauch im Deutschen. Störend wirken zudem einige stilistische Eigenheiten des Übersetzers, wie die besonders häufig wiederkehrende inverse Wortstellung, die teilweise durch das lateinische Original keineswegs angezeigt ist (vgl. wiederum Mart. Cap. I 96: «auf allen Märkten und Wegkreuzungen machen bekannt den Leuten»). Vor allem ist bedauerlich, dass Zekl manch unterhaltsames Detail der artifiziellen Sprache Martians entgeht. Es wird kaum ein «Windhauch» (54) entstehen, wenn Merkur eine *virga* durch die Luft sausen lässt (Mart. Cap. I 26: *his dictis Virtus praecedentis officio ac Mercurialis uirgae perflatione concussa in caelum itura sustollitur*; abgesehen davon dürfte die *virga Mercurialis* hier keine «Gerte», sondern den Heroldsstab des Götterboten bezeichnen, vgl. Stat. Silv. II 1,189). So kann die Übersetzung insgesamt einen nur unzureichenden Eindruck der Ideenfülle und der charmanten Einzelheiten, die trotz aller dem Autor gewöhnlich zugeschriebenen Schwächen zu eigen sind, vermitteln. Die auf dem Titelblatt angekündigten «Anmerkungen» sind schliesslich nicht der Rede wert. Wer Martianus Capella kennenlernen möchte und des Italienischen mächtig ist, wird zur beispielhaften Übersetzung und Kommentierung der «Hochzeit» durch Ilaria Ramelli (*Le nozze di Filologia e Mercurio*, Milano 2001) greifen. Allen anderen wird auch nach dieser Veröffentlichung nichts anderes übrig bleiben, als Latein zu lernen, um das sperrige Original zu bewältigen.

Erlangen

Michele C. Ferrari/Nina Irrgang

Robert Bartlett, *The Hanged Man. A Story of Miracle, Memory, and Colonialism in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2004 (Paperback 2006), XI+168 S., Ill.

In der Einleitung zu seinem Meisterwerk *Les rois thaumaturges* (1924) entschuldigte sich Marc Bloch noch dafür, «aus dem, was bislang bloss Anekdote war», Geschichte gemacht zu haben. Dass sich in sogenannten Anekdoten ganze Epochen spiegeln können, braucht heute nicht mehr bewiesen zu werden. Ein schönes Beispiel für einen Ansatz, der das Grosse im Kleinen sucht, ist Robert Bartletts *The Hanged Man*.

Die Geschichte («story»), die Anlass zu dieser mikrohistorischen Studie gegeben hat, handelt von William Cragh, einem walisischen Strassenräuber bzw. Rebell – die Zeugnisse gehen auseinander –, der 1290 in Swansea gehängt werden sollte, dem Tod aber durch das Eingreifen des 1282 verstorbenen Thomas de Cantilupe, Bischof von Hereford, entrann. Erhalten hat sich diese Geschichte in den Aussagen mehrerer direkt Beteiligter, darunter William Cragh selbst, die 1307 in London und Hereford im Rahmen des Kanonisierungsprozesses von Thomas de Cantilupe einvernommen wurden. Die zentrale Frage, um die es dabei ging, lautete wie folgt: War William Cragh tatsächlich am Galgen gestorben? Wenn ja, so handelte es sich bei seiner anschliessenden Wiedererweckung um ein Wunder, das dem vormaligen Bischof von Hereford zugeschrieben werden konnte und ein Argument – unter vielen – für seine Heiligsprechung darstellte. Letztere war von Thomas' ehemaligem Kaplan und Nachfolger Richard Swinfield gleichsam vorweggenommen worden, als er 1287 die Gebeine seines Vorgängers feierlich in ein neues Grab in der Kathedrale von Hereford überführen liess. Dass seine Rechnung aufging, lässt sich daran ersehen, dass die Translation eine Welle von Wunderheilungen nach sich zog – und nicht zuletzt auch die wundersame Rettung des William Cragh. Im selben Jahr 1290 erstattete Swinfield Papst Nikolaus IV. über die von Thomas bewirkten Wunder Bericht. Bis es jedoch zur förmlichen Eröffnung eines Kanonisierungsprozesses kam, sollte es – trotz unablässiger Bemühungen Swinfields, der das englische Episkopat und die Krone für sein Ziel zu mobilisieren wusste – noch sechzehn Jahre dauern, was Bartlett auf die bewegte Geschichte des Papsttums in den dazwischenliegenden Jahren zurückführt. Aber auch danach zog sich das Verfahren noch vierzehn Jahre hin, bis Thomas de Cantilupe schliesslich von Johannes XXII. 1320 heiliggesprochen wurde.

Die Geschichte des gehängten und wieder ins Leben zurückgerufenen Cragh – nur ein Element aus den Kanonisierungsakten – eröffnet einem einen unverhofften Blick in die Welt des englisch-walisischen Grenzlandes (the «March of Wales») und seiner wechselvollen Vergangenheit. Gleichzeitig beleuchtet der Autor anhand dieses Beispiels den Verlauf eines Kanonisierungsprozesses im frühen 14. Jahrhundert, wobei er natürlich die auf dem Spiel stehenden «höheren» Interessen anspricht. Seine eigentliche Neugier gilt indes der konkreten «Feldarbeit» der päpstlichen Kommissare, welche die für die Urteilsfindung benötigten Zeugenaussagen sammelten. Ein Problem, das sich ihnen im konkreten Fall stellte, war sprachlicher Natur: Die aus Frankreich und England stammenden Kommissare verstanden kein Walisisch und mussten zwei sprachkundige Franziskaner aus dem Konvent von Hereford als Übersetzer verpflichten.

The Hanged Man ist – unterhaltsam und unpräntiös geschrieben – einer breiteren Leserschaft zugedacht. Damit gehört die Studie in eine typisch angelsächsische Kategorie von klugen «Sachbüchern», die auch von den Fachleuten nicht verschmäht werden. Als Konzession an das Zielpublikum wurden die Nachweise an den Schluss verbannt. Eine Bibliographie fehlt, hingegen verfügt das Bändchen über ein Register.

München

Georg Modestin

Jacques Gélis, *Les enfants des limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Audibert, 2006, 396 S., Karten und Abb.

Das vorliegende Buch gewinnt unerwartete Aktualität durch die Tatsache, dass die katholische Internationale Theologenkommission auf Anregung von Papst Benedikt XVI., damals noch Kardinal Ratzinger, am 20. April 2007 nicht den Pflichtzölibat, wohl aber den Limbus für die Kinder abgeschafft hat, mit der Begründung, dass dieser keine Glaubenswahrheit, sondern nur eine Hypothese darstelle. Der Limbus für die Kinder («limbus puerorum») war im 12. Jahrhundert für die togeborenen Kinder ohne Taufe erfunden worden, in Analogie zum «Limbus patrum» für die Gerechten des Alten Testaments, die die Taufe noch nicht hatten empfangen können, weil es sie damals noch nicht gab, und im Zusammenhang mit der Erfindung des Fegefeuers für die Büssenden (Gélis, 175f.). Im Unterschied zum «Limbus patrum» und vor allem zum Fegefeuer war der Limbus der Kinder nie richtig rezipiert worden und hatte sich nie richtig durchsetzen können; der beste Beweis für diese «Nicht-Rezeption» sind die «sanctuaires à répit», die am Ende des Spätmittelalters auftauchen und mit der katholischen Reform Ende des 16./Anfang des 17. Jahrhunderts eine gewaltige Renaissance erlebten, und denen das vorliegende Buch gewidmet ist. Bei den «sanctuaires à répit» handelte es sich um Gnadenstätten, an denen togeborene Kinder zum Leben erweckt wurden, nicht um weiterzuleben, sondern «lediglich» um die Taufe zu empfangen und dann wieder zu sterben und in geweihter Stätte – nicht selten um die genannten «sanctuaires à répit» herum – beerdigt zu werden. Solche «sanctuaires à répit» hat es im östlichen Frankreich, in Belgien, in Österreich und um Trient herum sowie in der Schweiz und im Aostatal gegeben (12f., 76, 194 und 212), in der frühen Neuzeit nicht selten in Gebieten, in denen Katholiken und «Häretiker» (von Gélis nicht in Anführungszeichen gesetzt) nebeneinander wohnten. Der Autor geht seinen Gegenstand indessen weder geographisch noch historisch an, sondern gewissermassen typologisch: vom Aufbruch der Eltern (Kap. 2) bis zur Beerdigung des Kindes (Kap. 11), mit gewichtigen «Exkursen» über die Kontroversen, welche die «sanctuaires à répit» zu praktisch allen Zeiten ausgelöst haben (Kap. 7), angefangen von der Kontroverse, die sich im Jahr 1486 zwischen dem Bischof von Konstanz und dem Rat von Bern um den Wallfahrtsort Oberbüren (bei Büren an der Aare) entspann (Kap. 7), bis zur gewissermassen wissenschaftlichen, medizinischen Untersuchung, die Eusebius Amort, ein aufgeklärter Benediktinermönch, in der Mitte des 18. Jahrhunderts im Auftrag der Kurie im Wallfahrtsheiligtum Ursberg (in der Nähe von Augsburg) anstellte (Kap. 8). Gélis fragt sich aber auch, was man (und frau) dort mit den togeborenen, ungetauften Kindern anstellte, wo es, wie in Westeuropa und Italien, keine «sanctuaires à répit» gab, und stellt die entsprechenden «rites de substitution» vor (Kap. 10). In einem letzten Kapitel (Kap. 13) führt er uns vor Augen, warum die Ängste der Väter und Mütter, die ein bereits beerdigtes und halb verwesenes Kind wieder ausgruben und zu einem mehr oder weniger weit entfernten «sanctuaire à répit» trugen, uns heute gar nicht so fremd sind, gerade weil wir uns Heutige für togeborene Kinder zwar nicht unbedingt mehr die Taufe und das ewige Leben, aber doch einen Eintrag ins Familienbüchlein und ein anständiges Begräbnis wünschen. Alles in allem ein sehr lesenwertes, engagiertes Buch eines Autors, der sich seit Jahren mit dem Thema befasst und jetzt die erwartete Synthese geschrieben hat.

Freiburg

Kathrin Utz Tremp

Franck Mercier, *La Vauderie d'Arras. Une chasse aux sorcières à l'Automne du Moyen Âge*, Rennes, Presses universitaires, 2006 (= Collection «Histoire»), 414 S.

Bei der «Vauderie» von Arras handelt es sich um eine Hexenverfolgung, die in den Jahren 1459–1460 die nordfranzösische Stadt Arras erschütterte, die damals zum Herzogtum Burgund gehörte. Die Bilanz ist erschreckend: von rund 30 Angeklagten wurden, in drei grossen Hinrichtungszeremonien (9. Mai, 7. Juli und 22. Oktober 1460) rund ein Dutzend hingerichtet (Tabelle S. 287) und die anderen zum Teil mit harten Strafen belegt. Da die Denunziationen in immer bessere Kreise reichten, appellierten die Bessergestellten an das Parlament von Paris, das die Urteile schliesslich annullierte, erstmals 1469, aber damals konnte das Parlament die Annullierung gar nicht durchsetzen, weil Arras noch zum Herzogtum Burgund gehörte. Nach dem Tod Herzog Karls des Kühnen in der Schlacht von Nancy 1477 liess der französische König Ludwig XI. das Artois – und damit Arras – militärisch besetzen und 1491 konnten die «Hexer» und «Hexen» von 1459/1460 rehabilitiert werden, ein äusserst seltener Vorgang in der Geschichte der grossen europäischen Hexenverfolgungen (Kap. 18). Dabei wurden die Prozessakten zerstört, so dass für die Rekonstruktion der Verfolgung von 1459/1460 eigentlich nur sehr wenige und unspezifische Quellen bleiben: die Chronik des Jacques Du Clercq, die zwischen Hof- und städtischer Historiographie anzusiedeln ist, sowie zwei Traktate, die im Zusammenhang mit der Verfolgung von 1459/1460 entstanden sind, der «Traktat gegen die Sekte der Waldenser» des Jean Tinctor, der sehr rasch von der lateinischen in die französische Sprache übersetzt wurde («Traité du crime de Vauderie»), sowie die «Recollectio casus, status et conditionis Valdensium ydolatrarum ...», die wahrscheinlich von einem Mitglied des Inquisitionsgerichts stammt. Beide Traktate nehmen in allerschärfstem Masse Partei gegen die verfolgten «Hexen» und «Hexer» (hier in der häretischen Tradition der Verfolgungen als «Waldenser» bezeichnet), während der Chronist Jean Du Clercq sehr ambivalent und undurchschaubar bleibt (immerhin schreibt er erst nach dem Ende der Verfolgungen und nachdem die zu Unrecht Verurteilten in Appellation gegangen waren, also bereits im Wissen darum, dass die Urteile anfechtbar waren; siehe Kap. 19). Quellenmässig keine beneidenswerte Ausgangslage!

Der Autor, Franck Mercier, geht seinen Gegenstand auf sehr unkonventionelle Weise an; er gibt zwar am Anfang einen Überblick über die Ereignisse nach der Chronik des Jacques Du Clercq (9–13), aber dann geht er nicht chronologisch vor, sondern versucht in einem ersten Teil herauszufinden, welche Rolle der Herzog von Burgund, damals Philipp der Gute, in dieser Verfolgung gespielt hat. Bis zu Mercier war man (Huizinga) eher der Meinung, dass der Herzog von Burgund gegen die Verfolgung war, was man ja von ihm, einem guten Fürsten, auch so erwartete. Dagegen stellt der Verfasser die These, dass der Herzog die Verfolgungen unterstützt habe, weil mit der himmlischen zugleich die weltliche Majestät in Frage gestellt gewesen sei, eine These, die Mercier von seinem Lehrer, Jacques Chiffolleau, übernommen hat, der Ähnliches für den Herzog von Savoyen, Amadeus VIII., zu beweisen versuchte (Jacques Chiffolleau, *Amédée VIII ou la Majesté impossible?*, in: *Amédée VIII – Félix V, premier duc de Savoie et pape [1383–1451]*, éd. par B. Andenmatten et A. Paravicini Bagliani, Lausanne 1992, p. 19–49). Um seine These zu unterstützen, widmet Mercier den zweiten Teil seines Buches einem Aufstand, der in den 1450er Jahren in der Stadt Gand stattfand, doch gelingt ihm seine Demonstration letztlich nicht, auch wenn er versucht, die Quellen gegen den Strich zu lesen; die Haltung des Herzogs bleibt zumindest widersprüchlich – und die des Autors auch. Dagegen ist der dritte Teil des Buches, wo Mercier aufgrund der spärlichen und zum grössten Teil nicht juristischen Quellen das Prozessverfahren von der Voruntersuchung bis zur Bestrafung und schliesslich bis zur Rehabilitierung der Verurteilten rekonstruiert, ein wahres Meisterstück, das man mit viel Gewinn liest.

Freiburg

Kathrin Utz Tremp

Catherine Rider, *Magic and Impotence in the Middle Ages*, Oxford u.a., Oxford University Press, 2006.

Für den Frühneuzezeitforscher ist die Verbindung zwischen Magie und Impotenz nichts Neues, zählt das die geschlechtliche Reproduktion verhindernde *maleficium* doch zum eher gängigen Repertoire der Hexereivorwürfe. Für die Erforschung des christlichen Mittelalters aber, das spätestens seit den viel rezipierten Ausführungen Augustinus' und Isidors Magie eng verbunden mit dämonischen Mächten sah, ist dieses Feld noch weitestgehend terra incognita und werden die wenigen bekannten Schlaglichter oft eher als Kuriositäten wahrgenommen. Eine Ausnahme bildet die gründliche und von Rider trotz breiter Verarbeitung auch deutschsprachiger Literatur leider nicht zur Kenntnis genommene Arbeit von Josef Löffler (*Die Störung des geschlechtlichen Vermögens in der Literatur der autoritativen Theologie des Mittelalters*, 1958). Ansonsten aber war man bisher noch am ehesten geneigt, im Umfeld des viel diskutierten «Volksglaubens» solche Vorstellungswelten als alltäglich hinzunehmen.

Dagegen geht die Vf. in ihrer an der Universität London entstandenen Dissertation den gelehrten Konzepten von magisch bedingter Impotenz nach und betritt damit im Hinblick auf die Breite und Tiefe ihrer Untersuchung durchaus noch Neuland. Drei akademische Disziplinen werden dabei genauer untersucht: (kanonische) Jurisprudenz, Theologie und Medizin. Gerade in der universitären Welt des Mittelalters sind diese drei oft eng in personeller und konzeptioneller, vor allem und durchweg aber in begrifflicher Hinsicht miteinander verwoben. Rider setzt aber bereits deutlich früher ein und kann nach einem kursorischen Durchgang durch antike Ansichten und Praktiken Hinkmar von Reims als ersten mittelalterlichen Theoretiker der Impotenzauberei anführen, der im Jahre 860 den Scheidungswunsch Lothars II. mit dem Hinweis beschied, dessen Konkubine Waladrada habe ihn durch Zauber dazu gebracht, seine Frau Theutberga abzulehnen. Einen grossen Teil der Studie nehmen kanonistische Quellen und Busshandreichungen ein; eine Übersicht der überlieferten Fälle vorgeblich magisch bedingter Impotenz zwischen 800 und 1450 wird bequem greifbar im Anhang (229–231) zusammengestellt. Die Darstellung kulminiert um die Wende vom 14. auf das 15. Jahrhundert: «By 1400, magically-caused impotence was a clearly defined phenomenon and the rules that governed cases were well established.» (186) Zu Recht sieht Rider die Gründe für den Rückgang der gelehrten Auseinandersetzung mit magisch bedingter Impotenz im Aufkommen der stereotypen Hexereivorstellung, die nun anstelle des Magiers trat. Sie argumentiert weiter, dass erst im Zuge dieser gedanklichen Neuorientierung um 1400 die gelehrte Literatur einen in sich relativ geschlossenen Diskurs ohne engere Rückbindung an populäre Vorstellungen abbildet. Diese an sich erst einmal bedenkenswerte These bedarf freilich noch intensiverer Untersuchung. Allzu kursorisch wird das 15. Jahrhundert, das ja gerade die Gegenfolie zum Beweis der These liefern soll, durchschritten; Zweifel mag man auch an der tatsächlichen Beispielhaftigkeit mancher angeführter Schriften hegen.

Ob man den Optimismus der Vf. teilen mag, durch das Periskop gelehrter Traktatkultur einen Blick auch auf die wahrlich ozeanischen Weiten der Praktiken und Vorstellungsinhalte populärer Magie vor 1400 zu erheischen, bleibt dahingestellt. Auch ohne dies bleibt Riders ausgesprochen materialreiche und gründliche Studie aber von allergrösstem Wert für die Erforschung der Rolle magischer Vorstellungen in der Gedankenwelt des christlichen Mittelalters. Sie leistet wichtige Grundlagenarbeit, die hoffentlich bald Anbindung an weitere Forschungen finden wird.

Für eine knappe Zusammenfassung ihrer Thesen sei der interessierte Leser im Übrigen auf Riders Beitrag gleichen Titels im Newsletter der *Societas Magica*, Fall 2004, 1–4, hingewiesen.

Bochum

Hiram Kümper

Heresy and the persecuting society in the Middle Ages. Essays on the work of R. I. Moore, ed. by **Michael Frassetto**, Leiden-Boston 2006 (Studies in the history of Christian traditions, vol. 129), 338 S.

Michael Frassetto, Introduction (1–9), stellt die Grundgedanken von R. I. Moores wichtigsten Büchern (*The Origins of European Dissent*, 1977; *The Formation of a Persecuting Society*, 1987; *The First European Revolution, c. 970–1215*, 2000) dar. Für Moore ist das Auftauchen von Häresien im frühen 11. Jahrhundert nicht auf fremde (bogomilische) Einflüsse zurückzuführen, sondern auf Erfolge und Misserfolge der gregorianischen Reform. Die Reaktion auf das Auftauchen von abweichenden religiösen Meinungen war die Bildung einer «Persecuting Society», die das «Andere» als «Verschwörung» wahrnahm und zu eliminieren und dämonisieren (stereotypisieren) versuchte. So bereitete Moore den Weg für die heute weit verbreitete Auffassung, dass Häretiker und Häresie ebenso sehr von orthodoxen Kommentatoren wie von den mutmasslichen Häretikern selber konstruiert worden sind. – Edward Peters, *Moore's Eleventh and Twelfth Centuries: Travels in the Agro-Literate Polity* (11–29), betrachtet Moores Gesamtwerk aus dem Blickpunkt von «The First European Revolution» (2000) und stellt fest, dass die «Persecuting Society» (1987) hier in den Dienst einer umfassenderen zentralisierenden und monopolisierenden Gesellschaft gestellt wird. – Daniel F. Callahan, *Ademar of Chabannes and the Bogomils* (31–41), meint aufgrund von Ademar von Chabannes (um 988–1034) zum grossen Teil noch unpublizierten Predigten, dass im frühen 11. Jahrhundert in Aquitanien tatsächlich Bogomilen oder von diesen beeinflussten Individuen aufgetaucht seien. – Arthur Siegel, *Italian Society and the Origins of Eleventh-Century Western Heresy* (43–72), führt die Häresie, die sich 1028 in Monforte (bei Asti, im Piemont) äusserte, eher als auf irgendwelche Bogomilen auf die Reformbewegung in Italien selber zurück, die von starkem Antiklerikalismus geprägt war und Kreuz und Reliquien gewissermassen als Symbole weltlicher Gewalt (der Bischöfe) verwarf. Es ist aber auch nicht ganz auszuschliessen, dass – wie R. I. Moore selber gemeint hat –, die Aufständischen von Monforte vom Erzbischof von Mailand zu Häretikern gestempelt wurden, weil er sich ihres Kastells bemächtigen wollte. – Michael Frassetto, *Pagans, Heretics, Saracens, and Jews in the Sermons of Ademar of Chabannes* (73–91), versucht zu zeigen, dass wenn Ademar von Chabannes von den spätantiken und frühchristlichen Häretikern spricht, er die zeitgenössischen (in seiner Heimat Aquitanien) meint und sie zu Recht als Manichäer bezeichnet. – Bernard Hamilton, *Bogomil Influences on Western Heresy* (93–114), führt alle Argumente ins Feld, die geeignet sind, Robert Moores Ansicht, dass die mittelalterlichen Häresien ein Produkt der autochthonen Reformen gewesen seien, in Zweifel zu ziehen. – Malcolm Barber, *Northern Catharism* (115–137), versammelt alle Zeugnisse über den Katharismus in Nordfrankreich und am Niederrhein und kommt zum Schluss, dass dieser zwar wohl auch externe Wurzeln hat, dass er aber in Nordfrankreich einen wesentlich weniger günstigen Nährboden gefunden hat als der südliche Katharismus im Languedoc und deshalb in seinen Ausmassen nicht mit diesem verglichen werden kann. – Claire Taylor, *Authority and the Cathar Heresy in the Northern Languedoc* (139–194), untersucht in Entsprechung zu Robert Moores *Maxime*, dass die Häresie am besten in einem bestimmten sozialen (und politischen) Kontext interpretiert werden soll, den Katharismus im nördlichen Languedoc (Agenais und Quercy) und kommt zum gleichen Schluss wie Moore: dass die Repression hier in einem grossen Missverhältnis zur eigentlichen Gefahr stand (*over-reaction*, 194). Eine Karte wäre von Nutzen gewesen. – Laurence W. Marvin, *The Massacre at Béziers, July 22, 1209: A Revisionist Look* (195–225), analysiert das Massaker von Béziers, das als eines der schlimmsten überhaupt gilt, mit der Schlussfolgerung, dass der Terror (ausgedrückt in dem von Cäsarius von Heisterbach kolportieren «Tötet sie alle, Gott wird die Seinen finden») gewollt war, weil dieser Auftakt des Albigenserkreuzzugs gelingen und die Kreuzfahrer selber von der Rechtmässigkeit ihres Beginns über-

zeugt werden mussten. – Mark Pegg, *Heresy, Good Men, and Nomenclature* (227–139), führt den Gebrauch von Bezeichnungen wie «gute Männer» und «gute Frauen» für die kатарischen Perfekten auf die höfische (und dörfliche) Welt Südfrankreichs zurück. – Susan Taylor Snyder, *Cathars Confraternities, and Civic Religion: The Blurry Border between Heresy and Orthodoxy* (241–251), kann anhand von Katharergläubigen, die der *societas devotorum* (der um 1260 in Bologna gegen die Katharer gegründeten Flagellantenbruderschaft) angehörten, ohne ihre religiösen Überzeugungen zu verbergen, zeigen, dass für diese Leute die Grenzen zwischen Orthodoxie und Häresie keineswegs so feststehend waren wie für die Inquisitoren. – Carol Lansing, *Idolatry and Fraud: the Case of Ripperando and the Holy Managlia* (253–269), breitet die Geschichte eines Mannes aus, der im Mai 1300 von einem weltlichen Gerichtshof in Bologna zum Tod durch Verbrennen verurteilt wurde, weil er hölzerne «managlie» hergestellt und vor allem an Frauen verkauft hatte, doch wird nicht ganz klar, worauf sie hinaus will. – James Given, *Chasing Phantoms: Philip IV and the Fantastic* (271–289), führt die Häresieprozesse, welche Philipp IV. gegen seine Feinde führte, auf ein extremes Missverhältnis zwischen einem sakralen Königtum und seinen Durchsetzungsmöglichkeiten zurück, das mit Terror kompensiert wurde, ein Vorgehen, das von Erfolg gekrönt war, denn Philipp IV. galt und gilt als effizienter König. – R. I. Moore, *Afterthoughts on The Origins of European Dissent* (291–326), schildert seinen eigenen Werdegang und denjenigen seines Erstlings und bettet die Artikel des vorliegenden Bandes in die Entwicklung ein. Alles in allem ein äusserst anregender, gewichtiger Band, der vieles von dem, was man als gesichert annahm, erneut in Frage stellt, eine sehr sinnvolle Art von Festschrift.

Freiburg

Kathrin Utz Tremp

Frauen im Galluskloster. Katalog zur Ausstellung in der Stiftsbibliothek St. Gallen (20. März – 12. November 2006), St. Gallen, Verlag am Klosterhof, 2006, 152 S. und 31 Ill. Auslieferung durch die Stiftsbibliothek.

Die Stiftsbibliothek St. Gallen verfügt über einzigartige, reiche Kulturschätze, die sie abwechslungsweise einem interessierten Publikum präsentiert. 2006 war die Ausstellung dem Thema «Frauen im Galluskloster» gewidmet. Obschon die Benediktinerabtei ein Männerkloster war, ergaben sich durch ihr Alter und ihre Stellung im Reichsgefüge so viele Beziehungen, dass sich daraus genügend Gelegenheiten entwickelten, den Frauen um das Galluskloster eine eigene Ausstellung zu widmen. Allen voran steht Maria, die Patronin der Klosterkirche. Das Kloster an der Steinach war von Beginn an unter den Schutz Mariens gestellt. Daneben gab es eine einheimische Heilige, Sankt Wiborada; sie lebte in einer Zelle an der Kirche St. Georgen auf den südlichen Höhen oberhalb des Klosters. Andere Frauen folgten ihrem Beispiel. Im Schatten des Gallusklosters bildete sich eine Gemeinschaft von Inklusinnen, d.h. in Zellen eingeschlossene Einsiedlerinnen. Wiborada wurde die Begründerin des Inklusentums, das hier bis zur Reformation weiterlebte. Sie wurde zur weiblichen Ratgeberin für Klerus, Adel und Volk St. Gallens und Alemanniens. Ihr wichtigster Rat erging an Abt Engilbert (925–933). Aufgrund einer Vision kündigte sie ihm den Ungarneinfall für das kommende Frühjahr an und veranlasste ihn, Bibliothek und Kirchenschatz rechtzeitig in Sicherheit zu bringen und für die Mönche eine Fluchtburg zu errichten. Als dann die Ungarn am 1. Mai 926 ins Land fielen, weigerte sich die Inklusin, ihr Gelübde zu brechen und mit den andern zu fliehen. Sie wurde von den beutegierigen Ungarn erschlagen.

In der Klosterbibliothek gibt es Werke über hinaufstilisierte Frauentugenden wie Klugheit, Tapferkeit, Treue und Demut. Die in der höfischen Literatur besungene Frau rückte in die Nähe der Muttergottes und nimmt ihre Züge an.

Aber nicht nur heilige und heiligmässige Frauen beleben das Umfeld des Klosters. Auch Brunichilde, die «vom Dämon besessene Gattin» des merowingischen Königs Sigibert, oder Fridiburga, die Tochter des Alemannenherzogs Cunzo, die vom heiligen Gallus von ihrer Krankheit geheilt wurde, tauchen in den «Casus Sancti Galli» des Mönchs Ekkehard IV auf. Heiliges und Weltliches spielt sich in der Umgebung des Klosters ab. Viele Handschriften aus den St. Galler Frauenklöstern haben sich in der Stiftsbibliothek erhalten und geben Kenntnis vom geistlichen Leben der Klosterfrauen im Mittelalter.

Aus Anlass der Supernova-Erscheinung vor tausend Jahren (1006) zeigte die Ausstellung die Reaktion auf diese aussergewöhnliche Erscheinung, die auch in chinesischen und arabischen Quellen sowie in Aufzeichnungen weiterer Klöster (Benevent, Lobbes, Mousson) erwähnt wird.

Ein reiches Erbe findet sich im Bestand der Stiftsbibliothek, das es verdient, einer weitem Öffentlichkeit gezeigt zu werden. Theres Flury, Simone Mengis, Karl Schmuki, Ernst Tremp sowie Kathrin Utz Tremp haben Beiträge zum Katalog der Ausstellung geliefert.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Franco Morenzoni, avec la collaboration d'Isabelle Jeger, *Le prédicateur et l'inquisiteur. Les tribulations de Baptiste de Mantoue à Genève en 1430*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2006 (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales 19), 229 S.

Im vorliegenden Buch legt Franco Morenzoni, Professor für mittelalterliche Geschichte an der Universität Genf, ein Dossier vor, das vor rund dreissig Jahren bereits sein Vorgänger, Louis Binz, vorgestellt hatte (*Les prédications «hérétiques» de Baptiste de Mantoue à Genève en 1430*, in: *Pour une histoire qualitative. Etudes offertes à Sven Stelling-Michaud*, Genf 1975, 15–34). Das Dossier liegt im Archivio di Stato von Turin und wird hier nun vollumfänglich veröffentlicht, versehen mit einer französischen Übersetzung von Isabelle Jeger. In der Einführung geht Morenzoni zunächst der Biographie des Benediktinermönchs und Predigers Baptista von Mantua nach, der 1430 in die Fänge des Westschweizer Inquisitors Ulrich von Torrenté geriet, und kann Baptista insbesondere der oberitalienischen Benediktinerobservanz des Ludovico Barbo zuweisen. Baptista von Mantua war ein sehr erfolgreicher, aber nicht ganz unbestrittener Prediger, der nicht nur in Oberitalien, sondern auch in Südfrankreich und Spanien gepredigt hatte. Auch in Genf, wo er im Jahr 1430 innerhalb von zwei Monaten rund 60 Predigten hielt, hatte er zunächst sehr viel Erfolg, selbst beim regierenden Fürsten von Savoyen, Herzog Amadeus VIII., der zufällig – oder eben nicht zufällig – zur gleichen Zeit ebenfalls in Genf weilte und mit Baptista sogar den Wohnort, das Franziskanerkloster, teilte. Zum Eklat kam es erst, als diesem bei einer Predigt am 29. Juni ein Dominikanermönch namens Raphael von Cerdona ins Wort fiel, ein Schüler des Wanderpredigers Vinzenz Ferrer, der nach dem Tod seines Lehrers (1419) in den 1420er Jahren in der Westschweiz predigte. Raphael rief den Dominikanerinquisitor Ulrich von Torrenté zu Hilfe, der unmittelbar vorher einen Prozess gegen die Waldenser in Freiburg geführt hatte und umso rascher nach Genf kam, als die Inquisition dort zwischen Franziskanern und Dominikanern umstritten war. Sowohl der Bischof von Genf, François von Metz, als auch der Herzog von Savoyen, Amadeus VIII., setzten sich für Baptista von Mantua ein, der Herzog, weil er gerade damals seine Bemühungen verstärkte, die Stadt Genf in sein Herzogtum einzugliedern und zur Hauptstadt zu machen, und der Bischof, weil er verhindern musste, dass es zu einer Trennung der Stadt zwischen ihm und dem Herzog kam. Auf Rat des Herzogs ermächtigte Baptista von Mantua am 11. August 1430 einen Verteidiger, Jean Chauvin, einen Augustinereremiten von Avignon, dem der Bischof am 23. August eine Untersuchung bewilligte. Jean Chau-

vin liess durch drei Genfer Notare Zeugenaussagen zugunsten von Baptiste aufnehmen, die am 3. Oktober veröffentlicht wurden. Weiter wagten weder der Bischof noch der Herzog sich vor, während der Inquisitor und Raphael von Cerdona an den Papst appellierten, der sowohl den Bischof als auch den Herzog ermahnte, den Inquisitor zu unterstützen. Es könnte sein, dass Baptista von Mantua 1431 oder 1432 in Genf verurteilt wurde, aber man weiss es nicht mit Sicherheit. Er behielt indessen seinen Ruf als guter Prediger, und im Jahr 1440, als er wahrscheinlich verstorben war, sang sein ehemaliger Lehrer, Ludovico Barbo, sein Loblied in seiner «Epistola ad monachos congregationis de Observantia sanctae Justinae». Das hier veröffentlichte Dossier ist vor allem deshalb so interessant, weil es, selten genug, erlaubt, das Echo zu überprüfen, das einer von den zahlreichen spätmittelalterlichen Wanderpredigern bei einem ganz bestimmten Publikum auslöste.

Freiburg

Kathrin Utz Tremp

Rodrigo Guerizoli, *Die Verinnerlichung des Göttlichen. Eine Studie über den Gottesgeburtszyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts*, Brill, Leiden/Boston 2006 (=Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 88), 232 S.

Das Ziel der 2004 von der Philosophischen Fakultät der Universität Köln angenommenen Dissertation von Rodrigo Guerizoli ist es, eine systematische Darstellung der eckhartischen Lehre von der Seele und ihren Vermögen sowie der damit verbundenen Lehre von der Vollendung des Menschen (Glückseligkeitslehre) zu bieten. Diese Lehren beschreibt Guerizoli nach einem Forschungsüberblick (Kapitel I) mittels einer genauen Analyse von Meister Eckharts Predigtzyklus *Von der ewigen geburt* (Gottesgeburtszyklus) innerhalb der Predigten 101-104 des vierten Bandes der Stuttgarter Eckhart-Ausgabe unter Berücksichtigung der philosophischen Diskussion über die Beziehung von Epistemologie und Ethik im Mittelalter (Kapitel II-VI). Im Anschluss an die Analyse des geschlossenen Gottesgeburtszyklus zeigt Guerizoli zudem, wie Meister Eckhart seine Lehren in der später verfassten Predigt 52 (Armutspredigt) radikalisiert und darin ein erweitertes Glückseligkeitsmodell entwirft (Kapitel VII). In den Schlussbetrachtungen leitet Guerizoli aus den Analysen zusammenfassend drei Disjunktionen ab, die Eckhart in den dargelegten Lehren zu überwinden versucht. Mit der Bibliographie, einem Namensregister sowie einem Sachindex schliesst Guerizoli seine Arbeit ab.

In der systematischen Lektüre der vier Eckhart-Predigten zur Gottesgeburt im Menschen, die den Hauptteil der Arbeit bildet, entwirft Guerizoli folgendes Bild der eckhartischen Seelenkonzeption und Glückseligkeitslehre: Die Gottesgeburt findet im Wesen der Seele (Seelengrund) statt, welches im Kontrast zu den Seelenkräften (Verstand/Vernunft, Erinnerung und Wille) steht, deren Wirken von der Vermittlung von Bildern des Kreatürlichen abhängig ist. Ohne eine solche Vermittlung kann sich im Seelenwesen bereits im Diesseits eine vollkommene Vereinigung (Glückseligkeitsvollzug) zwischen Wirkendem (Gott) und Bewirktem (Seelenwesen) vollziehen. Bedingung für das unvermittelte Wirken Gottes ist ein «Schweigen», ein «Sich-nach-innen-Kehren» der Seelenkräfte. Erst wenn sich der Mensch auf diese Weise vom Kreatürlichen löst, ist die Seele in einem Zustand der «Dunkelheit» bereit, Gott zu empfangen, wobei das Wahrnehmen des Wirkens Gottes in der Seele durch die Vernunft ein gnadenhaftes Geschehen bleibt, welches nicht unbedingt eintreten muss. Gewissheit über den Vollzug der Gottesgeburt im Seelenwesen wird erst im «Ausfliessen» des Göttlichen auf die Seelenkräfte erlangt, wodurch der Mensch einen anderen Zugang zu den Kreaturen gewinnt.

Eine Umformung wesentlicher Aspekte der Gottesgeburtstheorie stellt Guerizoli anhand einer Analyse der Armutspredigt, in der es Eckhart um die vollkommene Befreiung des Menschen von seinem eigenen Willen geht, dar: In der «Armut des Geistes» soll der

Mensch von jeglichem Bezug zu sich selbst und zu Gott befreit sein, um so zum allein auf sich bezogenen Ich, das eins ist mit Gott, zurückzukehren. Dazu soll im Gegensatz zur Lehre im Gottesgeburtzyklus auch der Wille des Menschen, Gottes Willen zu erfüllen, sowie das Wissen um das Wirken Gottes in der Seele «gelassen» werden. Der «Ort» der Glückseligkeit ist nach der Armutspredigt nicht mehr der Seelengrund, sondern ein «Etwas» der Seele, in dem Gott ganz in sich selbst wirkt und rein auf sich selbst bezogen ist. Ein Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen wird dabei erst möglich, wenn das Wirken Gottes im Menschen nicht vom Wirken Gottes in sich selbst abweicht, was allerdings nur dann geschehen kann, wenn der Mensch Gott nicht als «Gott in den Geschöpfen», sondern als ein in sich selbst wirkender Gott begreift. Die «Armut des Geistes» meint folglich eine absolute Loslösung von jeglichem Bezug auf das Empirische zugunsten einer unbeschränkten Vereinigung zwischen «Gott in sich selbst» und dem menschlichen Geist. Hat Meister Eckhart im Gottesgeburtzyklus noch die Lehre einer der Vernunft und dem Willen vorausgehenden göttlichen Instanz der menschlichen Seele vertreten, erfährt das Göttliche gemäss Guerizoli in der Armutspredigt eine Steigerung im Grad seiner Göttlichkeit.

Gemeinsam versuchen die zwei eckhartschen Lehren eine Alternative zur mittelalterlichen Debatte über das Erreichen der Glückseligkeit zu bieten. Im Schlussteil seiner Arbeit skizziert Guerizoli diese Alternative anhand von drei Disjunktionen, die Eckhart in seinen Lehren zu überwinden versucht. Es sind dies drei Momente der Verinnerlichung des Göttlichen im Menschen, durch die eine gänzlich mit Gott vereinigte Instanz des Menschen bestimmt werden kann: (1) In der Überwindung der Disjunktion «dieses Leben – jenes Leben» wird in Eckharts Lehre vom Seelengrund innerhalb des Gottesgeburtzyklus bereits im Diesseits etwas Göttliches auf den Menschen übertragen, wobei das für den Vollzug des Glücks verantwortliche Vermögen keine Veränderung erfährt. (2) Die Disjunktion «Vernunft – Wille» wird von Eckhart überwunden, indem er als «Ort» der Vervollkommnung des Menschen den Seelengrund bestimmt, der nicht zur Ebene der auf die Kreaturen bezogenen Seelenvermögen gehört, da er der Vernunft und dem Willen vorausgeht. In einem dritten Schritt (3) der Verinnerlichung des Göttlichen überwindet Eckhart in der Armutspredigt die Disjunktion «Gott – Mensch», indem er den Unterschied zwischen Gott und dem Seelengrund auflöst und im Menschen ein Vermögen ausmacht, dessen ontologische Verfassung mit der Absolutheit Gottes zusammenfällt.

Die Analysen der einzelnen Predigten und die daraus gewonnenen Ergebnisse werden in Guerizolis sinnvoll aufgebauter Arbeit ausgewogen dargestellt und in den Schlussbetrachtungen systematisch ausgewertet. Ausgewogen ist auch die in der Bibliographie aufgeführte Forschungsliteratur, bei deren Auswahl lediglich erstaunt, dass die Arbeiten von Alois M. Haas gänzlich unberücksichtigt bleiben. Insgesamt bietet die verständlich geschriebene Untersuchung eine exakte Analyse des für die Eckhart-Forschung erst kürzlich «wiedergewonnenen» Predigtzyklus von der ewigen Gottesgeburt im Menschen (vgl. dazu auch die gleichzeitig an der Theologischen Fakultät Freiburg/Schweiz vorgelegte Dissertation von Caroline F. Mösch) sowie der später verfassten Armutspredigt Meister Eckharts. Guerizolis Arbeit besticht durch die Ausführlichkeit in der Darstellung von Eckharts Seelenkonzeption und von dessen Auseinandersetzung mit und Abgrenzung von den gängigen Seelenlehren der scholastischen Erkenntnistheorie wie auch durch die überzeugende Darlegung dessen, was die eckhartsche Lehre innerhalb der philosophischen «Glückseligkeits-Diskussion» zu leisten vermag.

Das gesteckte Ziel, die Seelenkonzeption und Glückseligkeitslehre Meister Eckharts mittels einer systematischen Lektüre umfassend darzustellen, hat Rodrigo Guerizoli mit seiner Studie erreicht.

Freiburg

Richard F. Fasching

Gabriel Audisio, *Preachers by Night. The Waldensian Barbes (15th–16th Centuries)*, übersetzt von Claire Davison, Leiden–Boston, Brill, 2007, XIX+258 S., Ill. und Karten.

Gabriel Audisio, emeritierter Professor für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Université de Provence und sicherlich bester Kenner des provenzalischen Waldensertums, legt mit «Preachers by Night» ein Buch vor, das seinem Ruf als Syntheseschreiber alle Ehre antut. Es könnte sich zu dem entwickeln, was Audisios 1989 erstmals erschienenenes, wiederaufgelegtes und übersetztes «Les vaudois» geworden sind, nämlich ein Standardwerk. Dabei handelt es sich bei «Preachers by Night» nicht um eine neu aufgegleiste Waldensergeschichte, auch wenn sich darin selbstredend Echos der angesprochenen Synthese ausmachen lassen. Das den «nächtlichen Predigern» zuge dachte Buch beschränkt sich auf die itineranten Waldenserapostel, die, von der Inquisition gejagt, von Waldensergruppe zu Waldensergruppe zogen und im Schutze der Dunkelheit ihren verstreuten Anhängern geistlichen Trost spendeten, sie belehrten und ihnen die Beichte abnahmen. Diese Prediger waren es, die durch ihre Armut und die – wenn auch heimliche – Verkündigung von Gottes Wort der ursprünglichen Bestimmung der waldensischen Bewegung treu blieben, nämlich der evangelischen Armut und der Laienpredigt, währenddem sich das Gros ihrer Sympathisanten unter dem Druck der Verfolgung einer Lebensweise zuwandte, die sich von aussen kaum von der ihrer rechtgläubigen Nachbarn unterschied. Der Preis dafür war hoch: freiwillige Armut, Keuschheit und ein ruheloses Wanderleben – ganz zu schweigen von der ständigen Furcht vor Entdeckung.

Bei der Schilderung von Geschichte, Lebenswandel, Berufung und Ausbildung der Prediger konzentriert sich der Autor auf die frühneuzeitlichen romanischen Waldenser im Piemont, dem Dauphiné und in der Provence. Ihre deutschsprachigen Glaubensbrüder werden hingegen vergleichsweise cursorisch abgehandelt, und das trotz eines Verbreitungsraumes, der sich vom Rhein bis in die deutschen Siedlungsgebiete im ungarischen Königreich erstreckte. Der Grund für diese ungleiche Berücksichtigung ist quellenbedingt: Wer sich mit deutschsprachigen Waldenserpredigern beschäftigt, wä hnt sich auf der Jagd nach Phantomen. Zwar werden sie in den Aussagen ihrer Getreuen wiederholt erwähnt, bis auf ein Briefkorpus aus der Zeit um 1370, das seiner Auswertung harrt und uns hier nicht weiter beschäftigt, scheinen sie aber keine direkten Spuren hinterlassen zu haben. Ganz anders präsentiert sich die Quellenlage im Fall der «Barben» bzw. (piemontesisch) «Onkel», wie die waldensischen Prediger im romanischen Sprachraum hiessen: Zum einen sind mehrere Verhörprotokolle entarnter Barben überliefert, zum anderen der sogenannte «Morel-und-Masson-Bericht». Dieser ist nach den beiden Predigern Georges Morel und Pierre Masson benannt, die 1530 im Rahmen einer «Studienreise» die Reformatoren Johannes Oekolampad in Basel und Martin Bucer in Strassburg aufsuchten, um Erkundigungen über deren Lehren einzuholen. Die gestellten Fragen wurden von Ausführungen zu den entsprechenden waldensischen Praktiken begleitet und bieten eine einzigartige, da direkte Innenansicht waldensischen Glaubenslebens.

Zwei Jahre nach dieser Reise beschlossen die in der Synode von Chanforan zusammengekommenen Barben nach hitzigen Auseinandersetzungen die Übernahme einer Reihe protestantischer Glaubenssätze, deren Assimilierung durch die Gläubigen dem Ende des mittelalterlichen Waldensertums gleichkam – samt seiner in Armut und Zölibat lebenden itineranten Beichtväter und Prediger, die buchstäblich «ausgedient» hatten. Bezeichnenderweise konnte Gabriel Audisio unter den Pastoren der einst waldensischen, nunmehr protestantischen Gemeinden keine ehemaligen Barben ausfindig machen.

Mit «Preachers by Night» ist dem Verfasser eine ebenso kenntnisreiche wie anschaulich geschriebene Übersichtsdarstellung mit Handbuchcharakter gelungen. Bei allem Lob sei dennoch ein Vorbehalt angebracht: Er betrifft den Abschnitt «The Synagogues» (169–186), dessen Thematik Audisio eingeständenermassen Kopfzerbrechen bereitet hat. Laut einigen wenigen Aussagen verhörter Waldenser (im Buch wird ein Anteil von 8% am Ge-

samtbestand der zu Rate gezogenen Quellen genannt) hätten sich die in der Nacht versammelten Gläubigen nach dem Löschen der Kerze einer sexuellen Orgie hingegeben. Bei der Bewertung dieser Schilderungen will Audisio – im Gegensatz zu den von ihm so betitelten «Apologeten» – nicht ausschliessen, dass sie einen wahren Kern enthalten haben könnten, wobei er vorschlägt, diesen mit Hilfe eines anthropologischen Instrumentariums als eine Art Initiationszeremonie zu interpretieren. Die Nähe der problematischen Aussagen zu solchen, wie sie in zeitgleichen Hexenprozessakten zu finden sind, lässt uns hingegen eine andere Spur postulieren, nämlich die eines inquisitorischen Amalgams zwischen der traditionellen Waldensersekte und der im 15. Jahrhundert aufkommenden neuen «Hexensekte», in deren Fall Anklagen und Eingeständnisse sexueller Ausschweifungen gang und gäbe waren. Wir können hier nicht auf alle von Audisio ins Feld geführten Argumente eingehen. Daher nur soviel: Der Autor schreibt, die fraglichen Aussagen seien ohne Folter zustande gekommen, was für ihre Wahrheit spräche; zudem seien die Inquisitoren auf der Suche nach Häretikern gewesen, nicht nach Orgien («We should also recall that the suspects had been summoned by courts which expected admissions of heresy, not of sexual crimes. In the absence of proof or even clues, we cannot presume avowals to have been obtained by force»; 182). Dazu gilt es zu sagen, dass unterschiedliche Formen der Druckausübung vorstellbar sind, von denen nicht alle einen schriftlichen Niederschlag fanden. Was die Erwartungshaltung einzelner Inquisitoren betrifft, so illustriert gerade die angebliche «Hexensekte», deren Mitglieder in französischsprachigen Gegenden vielfach als «vaudois» bezeichnet wurden, wie Häresie mit sexueller Ausschweifung in Verbindung gebracht wurde.

München

Georg Modestin

Il ricordo del futuro. Gioacchino da Fiore e il gioachimismo attraverso la storia. A cura di Fabio Troncarelli, Bari, Mario Adda Editore 2006, 437 S., zahlreiche Farbabb.

Im Jahre 1982 wurde zu Ehren des Abtes Jochim von Fiore das Centro di studi gioachimiti (CSG) in San Giovanni in Fiore gegründet. Während die Tätigkeit ähnlicher Institutionen sich oft in provinzieller Nabelschau erschöpft, hat sich das von profilierten Wissenschaftlern mitgetragene, international ausgerichtete CSG als eine lebendige Begegnungsstätte nicht nur für die Joachim-Spezialisten hervorgetan. Mehrere Publikationen, darunter eine Zeitschrift (*Florensia*), sind aus dem Kreis des CSG hervorgegangen. Der hier angezeigte Sammelband (mit beigegebener CD-ROM gleichen Inhalts) steht im Zusammenhang mit dem Joachim-Jubiläum von 2003. Es hat sich gelohnt, etwas länger auf diese Veröffentlichung zu warten. In einem ersten Teil (13–158) stehen das Werk Joachims und dessen Rezeption vom 13. bis zum 17. Jahrhundert im Mittelpunkt: Giancarlo Andenna: «I Cistercensi in Europa (secoli XII–XIII)», 15–28; Hubert Houben: «I Cistercensi e la dinastia sveva», 29–32; Valeria De Fraja: «Dai Cistercensi ai Florensi», 33–40; Fabio Troncarelli: «Un autografo di Luca di Cosenza», 41–46, sowie «Un autografo di Raniero di Ponza», 47–53; Vito Sivo: «Le edizioni delle opere di Gioacchino da Fiore», 54–59; Paola Guerrini: «II Liber figurarum», 63–74; Hubert Houben: «Federico II come settima testa del drago apocalittico», 75–79; Damien Ruiz: «Hugue de Digne provençal, franciocain et joachimite», 80–86; Franco-Lucio Schiavetto: «Dalla «grande speranza» al «gran rifiuto». Gioacchino da Fiore e gli Ordini Mendicanti nella seconda metà dei Duecento», 87–95; André Vauchez: «Avignon et le Joachimisme», 99–105; Fabio Troncarelli: «Dante e Gioacchino da Fiore», 106–113; Maria Paola Saci: «Petrarca, Ildebrandino Conti e il gioachimismo», 114–124; Paola Guerrini: «Escatologia e gioachimismo in Telesforo da Cosenza», 125–132; Cesare Vasoli: «Pierleone Leoni da Spoleto e Gioacchino da Fiore», 135–143; Anna Morisi Guerra: «Escatologia e gioachimismo nel Quattrocento: Beato

Amadeo, Benigno, Galatino», 144–147; Bernard McGinn: «Aspects of Joachimism in Renaissance Italy», 148–152; Ottavia Niccoli: «Le profezie cinquecentesche prima e dopo il Sacco di Roma», 153–155; Germana Ernst: «Il ruolo profetico di Gioacchino da Fiore nel pensiero di Tommaso Campanella», 156–158. Kernstück des Bandes ist ein «La tradizione manoscritta dei testi gioachimiti» betiteltes Kapitel. Es handelt sich um ein ebenfalls chronologisch strukturiertes illustriertes Verzeichnis von Handschriften, die auf knapp 250 Seiten ausführlich beschrieben werden (159–407). Aus jedem Codex ist eine Seite in Farbe wiedergegeben. Es schliessen sich ein nützliches kommentiertes Verzeichnis der Schriften Joachims (409–416) und eine Bibliographie (419–437) an. Das opulent gestaltete Buch bietet eine zuverlässige Bilanz der Joachim-Forschung der letzten Jahrzehnten und ist auch als Einführung in das Oeuvre des von Dante geschätzten «abate di spirito profetico dotato» geeignet, wobei das Handschriftenverzeichnis eine wichtige Forschungsleistung darstellt. Insgesamt betrachtet, ist der Band somit als ein Meilenstein in der Joachim-Forschung anzusehen.

Erlangen

Michele C. Ferrari

Georg Schmidt u.a. (Hg.): Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400–1850), Peter Lang, Frankfurt a. M., 2006 (=Jenaer Beiträge zur Geschichte, Bd. 8), 558 S.

Freiheit gehört zu den prominenten gedanklichen Konzepten ebenso der frühneuzeitlichen Staatstheorie wie frühmoderner Massenbewegungen. Entsprechend reich sind die bislang vorliegenden Forschungen, auf deren Schulter der vorliegende Sammelband zu stehen kommt. Das (zumindest in dieser paneuropäischen Breite) grundsätzlich Neue dabei ist, dass nun nicht mehr länger kumulierte Einzel- oder Teilfreiheiten betrachtet werden, wie das bei traditionellen Konzepten wie dem der «Ständefreiheit» der Fall war, sondern wieder Fragen ganz grundsätzlicher Art, nach politischer Partizipation und Machtkontrolle, gestellt werden. Der Blick auf Privilegien und überkommene Rechte, mit denen die politischen Akteure mitunter ihre Freiheitsvorstellungen zu verwirklichen und zu begründen suchten, ist dabei keineswegs ausgeschaltet, sondern vielmehr mit einer Metaebene politischer Willensbildung verwoben, auf der es – ganz gleich, ob diese, wie beispielsweise im Reich, ein ideelles Konstrukt blieb – galt, solche Rechte nicht nur zu verteidigen, sondern wenn möglich zu monopolisieren und zu tendenziell unabhängigen Partizipationsfaktoren auszuweiten. Solche Freiheitsentwürfe wirkten nicht nur Identität stiftend nach innen, sondern in gleichem Masse auch trennend nach aussen. Nicht zuletzt deshalb mögen solche Entwürfe im Verlaufe der Neuzeit immer stärker auch national besetzt worden sein.

Die insgesamt einunddreissig (!) Beiträge im Einzelnen angemessen vorstellen zu wollen, wäre an dieser Stelle weder sinnvoll noch überhaupt möglich. Sie gruppieren sich in vier Grosssektionen, die allerdings in ihrer Allgemeinheit grösstenteils noch immer ausgesprochen heterogene Beiträge unter sich vereinen. Der Frage nach der «Legitimierung kollektiver Freiheitsentwürfe» wendet sich die erste Sektion zu. Solchen Legitimationsdruck kann beispielsweise der Beitrag von Klaus Dicke (S. 61–72) sinnfällig vor Augen führen, der sich dem Problem frühneuzeitlicher Völkerrechtsideen in einer Welt zuwenden, in der eine Vielzahl von Staaten jeweils für sich beanspruchten, die *societates perfectae* darzustellen. Die zentrale Bedeutung der Antikenrezeption streichen dagegen die Beiträge von Vielberg (S. 73–90), Manger (S. 91–104) und Müller (S. 105–120) heraus.

Der zweite, wahrhaft europäisch ausgerichtete Teil des Bandes widmet sich nationalen und vorstaatlichen Freiheitsdiskursen in ihrem Verhältnis zur jeweiligen Verfassungsentwicklung. Besondere Berücksichtigung findet dabei Ostmitteleuropa mit Beiträgen bei-

spielsweise zu Böhmen und Mähren (Bůžek/Vybíal, S. 239–250), Polen (Bömelburg, S. 191–222 und Opaliński, S. 223–238), Slowenien (Prunk, S. 279–284), oder Ungarn (Varga, S. 267–278), finden daneben aber auch Skandinavien (Nordin, S. 145–158 und Olden-Jørgensen, S. 285–294), Spanien (P. Schmidt, S. 295–313), die Eidgenossenschaft (Maissen, S. 133–144) und das Alte Reich (G. Schmidt, S. 159–190). Diese Sektion führt besonders deutlich die Spannbreite der unterschiedlichen Diskurse in den europäischen Staaten der Frühneuzeit vor Augen: Während beispielsweise in Osteuropa vor allem die Ständeauseinandersetzungen politische Dynamik in die Diskussion um den Freiheitsbegriffe einbrachten, scheint im Schweden des späteren 17. Jahrhunderts sogar der ständische Freiheitsdiskurs durch eine besondere Betonung der königlichen Zentralgewalt verdrängt worden zu sein.

Die dritte Sektion fragt nach Erscheinungsformen «kollektive[r] Freiheit und individuelle[r] Religionsfreiheit». Naturgemäss kommen hier vor allem Forschungen zu Reformation und Konfessionalisierung zu Wort. Es zeigt sich, wie vielfältig die Verbindungen religionspolitischer Forderungen mit weiterreichenden Freiheitskonzepten waren. Besonders grundlegend behandelt das Joachim Whaley (S. 397–417), wenn er über «religiöse Toleranz als Menschenrecht» handelt. Er stellt eine «eigentümlich deutsche Besonderheit» fest: Gerade durch die Einschränkung des Religionsausübungsrechtes 1555 und 1648 sei – gleichsam positiv umgedeutet – die Frage nach dem Religionsbestimmungsrecht seiner spezifischen Spannung beraubt worden. Luise Schorn-Schütte (S. 329–352) fragt in ihrem pointierten Beitrag, inwieweit seit der Mitte des 16. Jahrhunderts von einem spezifisch protestantischen Freiheitsbegriff gesprochen werden kann. Andere Beiträge wenden sich der Konfessionsproblematik in England und Holland (Gelderen, S. 353–352), in Österreich (Strohmeier, S. 363–380) und in Böhmen (Bahlcke, S. 381–396) zu, während Volker Leppin (S. 317–328) eine an sich alte Frage neu bedenkt: Er deutet Luthers Rezeption im Bauernkrieg als produktive Adaption auf die konkrete Lebenssituation der Bauern und setzt sich damit von bisherigen Bewertungen ab.

Im vierten und letzten Abschnitt wird «kollektive und bürgerliche» Freiheit und damit vor allem das Aufklärungszeitalter behandelt. In diese Zeit fällt namentlich die Konturierung und breite Durchsetzung der Idee einer verfassungsmässig garantierten Freiheit des Einzelnen, die der Staat zu garantieren habe. Dabei bildet der Beitrag von Hans-Werner Hahn (S. 515–536) einen gelungenen Abschluss, der am deutschen Beispiel noch einmal die grundlegende Spannungen zwischen (der) plural verfassten «alten Freiheit(en)» und dem zu Beginn des 19. Jahrhunderts sich bahnbrechenden Gedanken der Rechtsgleichheit aufnimmt.

Den Einzelbeiträgen geht eine umfängliche Einleitung der Herausgeber (S. 1–24) voran, die versucht, die im Einzelfall doch sehr disparaten Beiträge thematisch zu bündeln und aufeinander zu beziehen – was nicht immer überzeugend gelingt. Vor allem aber vermag diese Einleitung Perspektiven aufzuzeigen, bei denen nun anzusetzen sein wird.

Ein derartig substantieller Band wäre sicher einer umfassenderen Indizierung wert gewesen. So bleibt manches, wird zu fürchten sein, verborgen. Das mindert freilich nicht die überreiche Fülle von Informationen, die dem Forscher mit den hier versammelten Beiträgen nun vorliegt. Es bleibt allerdings zu hoffen, dass das hier versammelte ideengeschichtliche Potential und Material bald auch wieder stärker synthetisierend aufgegriffen werden wird.

Bochum

Hiram Kümper

Frauke Volkland, *Konfession und Selbstverständnis: Reformierte Rituale in der gemischt-konfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

In ihrer Basler Dissertation untersucht Frauke Volkland einen Themenbereich, der in den letzten Jahren eine historiographische Blüte kennt: konfessionelles Zusammenleben in der Frühen Neuzeit. Die Gründe dieses Interesses liegen klar auf der Hand: es handelt sich zunächst um die gesellschaftliche Suche nach Mitteln, die Herausforderungen der heutigen religiösen Koexistenz – v.a. mit dem Islam – zu bewältigen; in der Geschichtswissenschaft gibt es auch eine wachsende Unzufriedenheit mit dem Paradigma der Konfessionalisierung, das in der deutschsprachigen Forschung der letzten Jahrzehnten dominiert hat. Volklands Buch ist in beider Hinsicht aussagekräftig: anhand eines interdisziplinären Dialoges mit den anderen Sozialwissenschaften gibt sie interessante Aufklärungen zu den verschiedenen Zugehörigkeiten der frühneuzeitlichen Menschen; ihr Buch stellt auch eine scharfe Kritik an Heinz Schillings Modell von konfessionellen Identitäten, die nach der Reformation «von oben» durchgesetzt worden wären und mit territorialen oder nationalen Identitäten deckungsgleich gewesen wären.

Untersuchungsfeld ist die Kleinstadt Bischofszell, im heutigen Kanton Thurgau: sie war zugleich Gemeine Herrschaft der Eidgenossenschaft und Herrschaft des Bischofs von Konstanz. Die Mehrheit der Bevölkerung war reformiert, aber die katholische Minderheit nahm im Laufe des 17. Jh. nicht zuletzt durch Rekatholisierungspolitik des bischöflichen Obervogtes zu. Die reformierte Konfession fand sich also in der Defensive, anders als in den deutschen paritätischen Reichsstädten.

Im einleitenden Kapitel stellt Volkland ihre Methoden vor: es geht ihr darum, die Erfahrungen von historischen Subjekten mit ihrer Konfessionszugehörigkeit zu erläutern, um die Bedeutung davon für ihr Selbstverständnis zu erörtern. Dazu hat sie eine Reihe von verschiedenen Quellengattungen erschlossen: Korrespondenzen, Rats- und Gerichtsprotokolle, Bevölkerungs- und Pfarrbücher, Selbstbiographien reformierter Pfarrer. In einer mikrogeschichtlichen Perspektive hat sie ihre Studie um drei Fallstudien zentriert, welche in grössere Bezugsrahmen eingebettet werden.

Das erste untersuchte Ereignis ist ein Ritual, der Hohlensteintag. Bis zur Reformation wurde an diesem Tag das Elend der Stadt im 15. Jahrhundert angedacht, aber danach feierten beide Konfessionen das Fest getrennt; für die reformierte Bürgerschaft war es Anlass zur Selbstbehauptung gegenüber der bischöflichen Macht. Mit der Verhärtung der konfessionellen Verhältnisse im Laufe des 16. Jahrhunderts kriegte das Ritual eine neue Dimension, diejenige der Rückbesinnung auf die Reformation und auf den Bildersturm. Für die Reformierten ging es darum, den alten Glauben zu überwinden, indem ihr Ritual im katholischen Zentrum der Stadt stattfand.

Im folgenden Kapitel wird ein «Anti-Ritual» analysiert: junge reformierte Bürger wurden von anti-rituellen Handlungen am Fronleichnahmest 1677 angeklagt. Die Verfasserin wendet zwei Methoden an: «dichte Beschreibung» des Geschehenes nach dem Vorbild des Anthropologen Clifford Geertz zum einen, Kontextualisierung der Ereignisse zum anderen. Gemäss Volkland lässt sich das anti-rituelle Handeln durch die Politik des bischöflichen Obervogtes erklären: letzterer versuchte, die Ämterparität zwischen Katholiken und Reformierten einzuführen, und reformierte Bürger zur Konversion zu bewegen. Die Akteure von 1677 waren namentlich mit der Rekatholisierungspolitik des Obervogtes konfrontiert und erfuhren die Schwächung ihrer politischen Rolle als reformierte Bürger. Dabei handelte es sich laut Volkland nicht um eine Abgrenzung von den Katholiken seitens der Bürger, sondern um eine Abgrenzung von den Machtspielen des Obervogtes. Im Vergleich zum nachbarschaftlichen Miteinander von Reformierten und Katholiken, so im benachbarten Appenzell, habe das gemischtkonfessionelle Zusammenleben in Bischofszell, so Volkland, dazu beigetragen, «dass sich die symbolische Ordnung ausgefeilt und nicht so offensichtlich die andere Religion verunglimpfend präsentierte» (137) – eine interessante und wahrscheinliche Hypothese.

Im letzten Kapitel behandelt die Autorin die Konversion eines reformierten Bürgers zum Katholizismus im Jahre 1666. Hier will sie das Verhältnis zwischen Konversion und rituellem Handeln analysieren, sowie die Konversion in ihren interaktionistischen Kontext einordnen. In diesem Falle geht es um Bezugsgruppen und soziale Identitäten. Während die Verwandten des Konvertiten ihre Familie konfessionell definierten und die Konversion seine Ausschliessung aus der familiären Bindung verursachte, verstand er sich selbst nach wie vor als Mitglied der Familie. Der Fall gibt Anlass zu allgemeineren Aussagen zu den Konversionen in Bischofszell und in den Gemeinen Herrschaften: sie bezeugen die Durchlässigkeit der konfessionellen Grenzen, aber auch, wie die Konfessionszugehörigkeit für spezifische Interessen instrumentalisiert wurde. Volkland untersucht auch Fälle von Mischehen – ein Thema, das für die Eidgenossenschaft noch kaum untersucht ist. Anhand beider Phänomene sei gemäss Volkland festzustellen, dass im Laufe des 17. Jahrhunderts «die religiösen Grenzen prinzipiell schwimmend [blieben], sich allerdings zunehmend im engeren Kontext von Familie und Haushaltung [verhärteten]» (187).

Schlussendlich stellt Volkland fest, dass Konfessionzugehörigkeit nur einen für die persönliche Identität relevanten Lebenszusammenhang bildet, und dass sie zusammen mit anderen Zugehörigkeitsformen – Mitgliedschaft in einer Stadtgemeinschaft, einer sozialen Gruppierung und einer Familie – untersucht werden muss. Weiter betont sie den Wert der mikrohistorischen Methode: sie verdeutlicht die Unterschiede zwischen den Formen des Zusammenlebens, gemäss ihrem paritätischen oder nicht-paritätischen Charakter, der Anzahl der Konfession, usw. Der Fall Bischofszells zeigt, dass die Konfession in ihrer Funktion gerade dort in den Hintergrund treten konnte, wo sie eine ständige Reibungsfläche darstellte.

Die tiefgreifende Analyse und sorgfältige Kontextualisierung der Ereignisse veranschaulicht die verschiedenen Zugehörigkeitsformen, die politischen Gegensätze zwischen den reformierten Bürgern und den bischöflichen Vögten sowie die Veränderungen der religiösen-politischen Rituale im Laufe der Zeit; damit tritt die Komplexität der konfessionellen Verhältnisse in den Gemeinen Herrschaften in den Vordergrund. Dabei gilt es, einige Mängel festzustellen. Zunächst werden vor allem die Standpunkte der reformierten Bürger und der katholischen Obrigkeiten hervorgehoben, aber zu wenig derjenige der katholischen Bürger; vielleicht hängt es mit der Quellenlage zusammen, aber die Verfasserin hat sich vor allem für die zweitrangige Stellung der Reformierten interessiert. Während Volklands interdisziplinäre Vorgehensweise vorbildhaft ist, scheinen mir manche theoretische Erörterungen (beispielsweise zum rituellen Drama, 24–28, und zur Relevanz der Untersuchung des rituellen Handelns für die Erforschung der Konversionen, 143–144) nicht unentbehrlich gewesen zu sein. Schlussendlich gilt es zu fragen, ob das Paradigma der Konfessionalisierung, gegen welches die Verfasserin sich erhebt, völlig überholt sei: anhand der Konversionen sowie der Rekatholisierungspolitik des Bischofes von Konstanz stellt die Verfasserin fest, dass eine Verhärtung der konfessionellen Fronten im Laufe des 17. Jahrhunderts stattgefunden hat; konfessionelle Konflikte und Konfessionalismus waren also vorhanden. Volklands Buch stellt nichts desto weniger einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der religiösen Koexistenz in der Eidgenossenschaft und im Europa der Frühen Neuzeit dar.

Amsterdam

Bertrand Forclaz

Hubert Wolf, *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher*, München, Verlag C. H. Beck, 2. durchgesehene Auflage 2006, 303 S. und 10 Abb.

Bücherverbote geniessen heute keinen guten Ruf. Sie werden als Bevormundung freier Menschen empfunden. Dabei vergessen die Kritiker, dass Bücherverbote in der frühen Neuzeit ab dem 16. Jahrhundert bis zur Aufklärung und der Französischen Revolution zu

den selbstverständlichen Instrumentarien staatlicher und kirchlicher Ordnungspolitik gehörten. Druckerlaubnisse als Vorzensur, Bücherverbote oder Indizierungen als Nachzensur waren sozusagen der «Normalzustand», sowohl im England Heinrichs VIII oder in Frankreich des Sonnenkönigs Ludwig XIV, ebenso in den verschiedenen Territorien des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation. Universitäten und Fakultäten unterzogen Druckwerke einem genau so strengen Examen wie evangelische Konsistorien und Oberkirchenräte oder katholische Bischöfe und ihre Ordinariate. Bis ins 19. Jahrhundert herrschte das Beschlüsse- und Zensursystem Metternichs. Genau so verbot der Papst als Oberhaupt der katholischen Kirche Bücher, die den katholischen Glauben zu gefährden schienen, Zuwiderhandlungen zogen ernsthafte Konsequenzen nach sich.

Der erste römische Index erschien 1559 mit vielen pauschalen und summarischen Indizierungen. Der Index librorum prohibitorum sollte eine totale Kontrolle des Buchmarktes erreichen. Das gelang jedoch nie. Verhasst waren die Undurchsichtigkeit der römischen Buchzensur, das mangelnde Verteidigungsrecht der Angezeigten und die dort herrschende Geheimniskrämerei.

Seit 1998 sind die Archive der Indexkongregation und der Römischen Inquisition der Forschung zugänglich. Die Akten sind praktisch vollständig vorhanden und führen – was die Bücherzensur betrifft – bis zur Aufhebung des Index durch Paul VI im Jahre 1965.

Hubert Wolf von der Universität Münster, der Leiter des von der deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierten Langzeitprojektes «Römische Inquisition und Indexkongregation», führt in seiner Arbeit interessante Fälle von Verhandlungen vor der römischen Zensurbehörde an. So wurde der Benimmepapst Adolf Freiherr von Knigge (1751–17796) zwei Jahrzehnte nach seinem Tode bei den römischen Zensurbehörden denunziert. Knigge bot manche Angriffsflächen, da er als gefährlicher Illuminat galt. Die Indexkongregation lehnte es jedoch ab, sich mit ihm zu beschäftigen. Einen echten Nachteil erlebte der führende Ellwanger und spätere Tübinger Theologe Johann Sebastian Drey (1777–1853), der nicht zum ersten Bischof der neu gegründeten württembergischen Diözese Rotenburg gewählt wurde, da er in Rom denunziert worden war. Obwohl das beanstandete Büchlein nicht auf dem Index landete, genügte das bloße Gerücht eines gegen ihn hängigen Zensurverfahrens, um ihn als Bischofskandidaten zu verhindern. Hingegen gelangte der Dichter Heinrich Heine 1836 auf den Index: Drei seiner Werke seien voller Irrtümer, Gotteslästerungen und Unanständigkeiten und enthielten Grundsätze, die den Umsturz der sozialen Ordnung beabsichtigten. Die Initiative zur Indizierung Heines ging vermutlich von Metternich aus.

Einer der interessantesten Fälle war jener des Oratorianerpaters Augustin Theiner. In frühern Jahren wurde eines seiner Werke indiziert; später kam er nach Rom und wirkte selbst als Zensor. Nach einigen Jahren wurde er Präfekt des Vatikanischen Geheimarchivs, 1870 jedoch von Pius IX abgesetzt, weil er den Bischöfen der Minorität auf dem Ersten Vatikanum die Geschäftsordnung des Tridentinums ausgehändigt hatte. Der bekannte Papsthistoriker Leopold von Ranke geriet ebenfalls in die Schusslinie der Indexkongregation. Die Indizierung der von Ranke nicht autorisierten französischen Ausgabe der «Päpste» unterblieb, während Rankes Originalausgabe auf Deutsch 1841 der Zensur zum Opfer fiel: es ging dabei um den sogenannten «Historischen Primat», also um die geschichtliche Entwicklung des Papsttums.

Onkel Toms Hütte der amerikanischen Autorin Harriet Beecher Stowe und Karl Mays «Winnetou» entgingen der Indizierung, ebenfalls der bekannte Bischof von Regensburg, Johann Michael Sailer, der vierzig Jahre nach seinem Tode in eine undurchsichtige Intrige im Zusammenhang mit dem Seligsprechungsprozess von Clemens Maria Hofbauer verwickelt wurde. Aber die Konsultorenversammlung lehnte eine Verurteilung Sailers ab, und die Akten verschwanden zeitweilig und konnten den zuständigen Stellen nicht vorgelegt werden.

Der altkatholisch gewordene Priester Franz Xaver Reusch (1825–1900) hatte in den Jahren 1883 und 1885 ein Buch unter dem Titel «Der Index der verbotenen Bücher als Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte» verfasst. Sein vorzügliches Werk wurde zum Anlass für eine grundlegende Reform der römischen Buchzensur und führte zur Indexreform unter Leo XIII.

Im Modernismustreit erlebte der Index der verbotenen Bücher eine neue Renaissance. Georg Tyrell (1861–1909), Alfred Loisy (1857–1940) und weitere Reformtheologen wurden mit ihren Werken verboten. In der Nazizeit gelangte Alfred Rosenberg mit dem «Mythos des 20. Jahrhunderts» auf den Index, nicht jedoch Hitlers «Mein Kampf». Nach dem Zweiten Weltkrieg ging die Zahl der Indizierungen stark zurück. Der römische Bannstrahl traf meist noch «progressive» katholische Theologen, z.B. Otto Karrer oder den Dominikaner Marie Dominique Chenu. Nach dem Zweiten Vatikanum löste Paul VI. das Problem, indem er den Index der verbotenen Bücher mit dem Erlass «Integrae servandae» vom 7. Dezember 1965 aufhob.

Anhand der dokumentierten Fälle zeigt sich eine differenziertere Sicht der umstrittenen Zensurbehörde. Einfache Aussagen sind dank der gründlichen Forschungen Hubert Wolfs nicht mehr möglich.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Thomas Kaufmann, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, (Spätmittelalter und Reformation Neue Reihe 29) Tübingen 2006.

Nach seiner Studie zu «Magdeburgs «Herrgotts Kanzlei»» befasst sich der Göttinger Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann mit der lutherischen Konfessionskultur in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Der Sammelband enthält zehn Aufsätze, die seit 1999 entstanden sind. Die sechs bereits publizierten Artikel wurden für diese Publikation überarbeitet.

Laut Kaufmann ist der lutherische Protestantismus der Frühen Neuzeit «eine ausserordentlich bewegte religionskulturelle Konfiguration» (VII), die aus «den Kontexten und Konflikten, in denen er sich «behauptete» und «entwickelte»» beschrieben wird. Auf dieser Basisthese ruht die Studie. Kaufmann versteht Kirchen- und Christentumsgeschichte nicht nur als «Geschichte bestimmter institutioneller und doktrinaler Sachverhalte und Formationen», sondern auch als «Geschichte unterschiedlicher sozialer Gruppen, Bewegungen und Einzelpersonen, literarischer Formen und Traditionen, mentaler Dispositionen, ritueller und kultureller Praktiken, die sich auf Traditionsbestände christlicher oder christlich adaptierter Überlieferungen beziehen» (VIII).

Die zehn Beiträge sind thematisch gruppiert unter den Titeln «Krisen» (Kapitel 2–4), «Kontroversen» (Kapitel 5–6), «Konsolidierungen» (Kapitel 7–9) und «Kairos» (Kapitel 10). Das erste Kapitel ist ein programmatischer Aufsatz zur «Lutherische[n] Konfessionskultur in Deutschland», die Kaufmann als «eine spezifische kulturelle Konfiguration» (9) versteht. Somit grenzt er sich von der Konfessionalisierungsthese mit ihrem modernisierungstheoretischen und etatistischen Ansatz ab, desgleichen distanziert er sich von der Epocheneinteilung in Reformation und «konfessionelles Zeitalter». Mit dem Begriff der «lutherischen Konfessionskultur» wendet Kaufmann sich der lutherischen Binnenperspektive zu, die in theologiegeschichtlicher Perspektive vor allem Streitkultur um das Erbe Martin Luthers war und apokalyptische und ordnungstheologisch-konservative Tendenzen aufwies. Als historische Grösse war die lutherische Konfessionskultur nicht abgeschlossen, sondern im Werden.

Das zweite Kapitel befasst sich mit «Apokalyptik und politische[m] Denken im lutherischen Protestantismus in der Mitte des 16. Jahrhunderts». Unter Apokalyptik versteht Kaufmann eine «Deutungsmatrix» (33), die anhand apokalyptischer Texte der Bibel sich auf das Ende der Weltzeit bezieht, die Zeichen seiner Ankündigung deutet und die Folgen seines Eintretens thematisiert. Die Apokalyptik ist ein Schlüsselthema des 16. Jahrhunderts. Texte aus der Zeit des Schmalkaldischen Krieges belegen die These, dass das apokalyptische Denken im Luthertum im Zusammenhang zur politiktheoretischen Diskussion steht und an der Bewahrung der gottgewollten Ordnung festhält.

Das dritte Kapitel thematisiert das Ringen um das geistige Erbe Luthers, geht auf die verschiedenen Ausgaben von Luther-Schriften und Florilegien ein und weist darauf hin, wie in innerprotestantischen Streitigkeiten der ältere gegen den jüngeren Luther ausgespielt wurde und Worte Luthers aus dem Zusammenhang gerissen wurden. Um Missverständnissen vorzubeugen gab der Luther-Schüler Joachim Mörlin 1565 als erster eine Anleitung zum Lutherstudium heraus: «Wie die Bücher und Schrifften ... Lutheri nützlich zu lesen».

«Die theologische Bewertung des Judentums im Protestantismus ... (1530–1600)» – so der Titel des 4. Kapitels – blieb sich zwar gleich, allerdings änderte sich der Umgang mit den Juden. Hatte Luther 1523 versucht, die Juden für den christlichen Glauben zu gewinnen, stärkte er in den Schriften von 1538 und 1543 die von jüdischer Glaubenspropaganda angefochtenen Christen. Später, als sich das landeskirchliche Regiment formte, mussten die weltlichen Obrigkeiten und Geistlichen gegenüber der Judenfrage Stellung beziehen. Die Legende des Juden Ahasver diente den Christen zur pädagogischen Erziehung.

Der Beitrag zur «Bilderfrage im frühneuzeitlichen Luthertum» ordnet sich ein in neuere Forschungen zum Thema. Theologisch erachtet Kaufmann die Bilder als *Adiaphora*, die als Symbole christlicher Freiheit gewertet und als Ausdrucksmittel konfessionskultureller Identität angesehen werden. Gerade in der Auseinandersetzung mit den Reformierten konzentrierte sich die lutherische Kunst auf biblische, insbesondere christologische Themen. Die interkonfessionellen Debatten führten schliesslich dazu, dass die Bilder im Luthertum dauerhaft heimisch wurden. Die Bilder weisen mehr als einen volkspädagogischen und memorialtechnischen Nutzen auf, sie schliessen die Ästhetik mit ein.

Im 6. Kapitel wird die «protestantische, vornehmlich lutherische Anti-Jesuitenpublizistik zwischen 1536 und 1618» unter die Lupe genommen. Zunächst bekämpften die Lutheraner die Jesuiten, die Erfolge erzielten, primär mit theologischen Argumenten. Später, veranlasst durch die Akkommodationsstrategie der *Societas*, fürchteten sie sich vor dessen so genanntem Vernichtungswillen, den sie als Angriff auf den Augsburger Religionsfrieden interpretierten, denn die Lutheraner sahen sich «als Garant der deutschen Reichsverfassung und der Friedenswahrung» (298). In ihrer Polemik griffen sie auch katholische Jesuitenkritiken auf. Ums Jahr 1600 führten die Lutheraner dann einen Zwei-Fronten-Krieg gegen Jesuiten, die zur Staatsgefahr schlechthin geworden waren, und Reformierte und bereiteten publizistisch den Dreissigjährigen Krieg vor.

Im 7. Kapitel «Berufskulturelle Rahmenbedingungen des lutherischen Pastorenstandes» zeigt Kaufmann auf, dass sich die universitäre Ausbildung der Pfarrer erst mit der Zeit durchsetzte. So waren z.B. in Mecklenburg erst um 1600 die Akademiker (etwa 75 %) in der Mehrheit. Zudem belegt Kaufmann, dass die Pastoren nicht aus dem Pfarrerstand rekrutiert wurden, sondern aus dem «fromme[n], bildungswillige[n] Stadtbürgertum als ganzes» (315). Die theologische Ausbildung war zugleich Persönlichkeitsbildung.

Als Fortsetzung des Werks «Die Rostocker Theologieprofessoren» schreibt Kaufmann über die «Gutachtertätigkeit der Theologischen Fakultät Rostock». Er beschreibt das Quellenmaterial (1558–1760) und charakterisiert die Quellengattung als solche. Anhand einiger Fallbeispiele deckt er das Spektrum der Gutachten (Lehr- und Kirchenordnungsfragen, Ehe- und Personalfragen) ab. Die Rostocker Theologieprofessoren verstanden ihre Gutachtertätigkeit als geistliches Amt «in den vielfältigen, von rechtlichem und theologischem Regulierungsbedarf betroffenen Kontexten des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens» (362).

Im 9. Kapitel «Protestantische Reaktionen auf den Augsburger Religionsfrieden von 1555» legt Kaufmann dar, dass die Konfessionalisierungsprozesse und das Entstehen der verschiedenen protestantischen Orthodoxien als Folgeerscheinungen des Reichsreligionsrechts von 1555 zu deuten sind. Die lutherische Theologiegeschichte kann deshalb als «Diskurs über die Bedeutung und die Interpretation der Confessio Augustana» (387) angesehen werden und mündet in die Konkordienformel, ein Lehrdokument, das als Auslegung der Confessio Augustana zu verstehen ist. Weil die Lutheraner von Reformierten und Katholiken konkurrenziert wurden, änderten sie ihre ursprüngliche skeptische und kritische Haltung gegenüber dem Augsburger Religionsfrieden. Dieser wurde zu einem Dokument des lutherischen Selbstverständnisses.

Das 10. Kapitel zeigt auf, dass es um die Jahrhundertwende 1600 im Luthertum eine vermehrte Publikation von Prophetien und Endzeitberechnungen gab und dass das apokalyptische Wissen systematisiert wurde. Die apokalyptische Gegenwartsdiagnostik – die bei den Lutheranern verbreiteter als bei den Reformierten und Katholiken war – vertiefte das Interesse an der historischen Tradition, die apokalyptische Endzeitdiagnostik interpretierte Phänomene des natürlichen und sozialen Lebens wie Unwetter, Kometen, Gestirnskonstellationen usw. Dieses verstärkte Endzeitbewusstsein diente dazu, die Gemeinde zu stärken und das Reformationsjahrhundert in die Heilsgeschichte einzuordnen.

Das Werk gibt einen ausgezeichneten Einblick in die vielfältigen Phänomene der lutherischen Konfessionskultur und ist trotz gewisser Überschneidungen leicht lesbar. Im ausführlichen Fussnotenapparat werden Quellen- und Literaturnachweise zu einzelnen Personen, Städten, Ländern oder Sachverhalten gegeben, die durch Personen, Orts- und Sachregister erschlossen werden können.

Wettingen

Christine Stuber

Felix Ackermann, Christian Franz von Eberstein (1719–1797). Ein gelehrter Domherr des Basler Domkapitels im 18. Jahrhundert hg. vom Verein Freunde des Domes zu Arlesheim, Schwabe, Basel, 2004, 426 S.

Christian Franz von Eberstein kann als bedeutendste Persönlichkeit und Gelehrter im Basler Domkapitel des 18. Jahrhunderts bezeichnet werden. Eine eingehende Biographie war ein langjähriges Desiderat. Felix Ackermann ist es mit seinem lesenswerten Werk gelungen, ein facettenreiches Bild von Ebersteins offiziellem Wirken als Domherr, Archidiakon und schliesslich Dompropst zu zeichnen und gleichzeitig sein Leben als Privatmann, Gelehrter und Sammler zu schildern. Auch wenn Eberstein ein atypischer Domherr der Reichskirche war, wird durch seine Person die Lebenswelt des Basler Domkapitels von der Mitte des 18. Jahrhundert in Arlesheim bis zur Vertreibung und Flucht durch französische Truppen im Jahr 1792/93 und dem folgenden Exil plastisch greifbar.

Der erstgeborene Adlige, aus ursprünglich fränkischer Reichsritterschaft stammend, entschied sich früh für die Klerikerlaufbahn, absolvierte seine höhere Ausbildung im Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom und wirkte nach seiner Priesterweihe während zweier Jahre als Pfarrer in Kipfenberg (bei Eichstätt). Da der Eichstätter Fürstbischof vordringlich seine eigenen Neffen versorgen wollte, verschlug es Eberstein aufgrund seiner Römer Kontakte ins Basler Domkapitel, wo er sich schon bald als verfassungsrechtlicher Fachmann auszeichnete. Trotz seiner Zugehörigkeit zur deutschen Reichskirche machte sich Eberstein für ein Bündnis des Fürstbistums Basel mit der gesamten Schweiz stark, scheiterte aber mit seinen Bemühungen.

In Arlesheim baute Eberstein eine der bedeutendsten Privatbibliotheken im süddeutschen Raum des 18. Jahrhunderts und ein Naturalienkabinett auf, die zu Anziehungspunkten für Gelehrte und adlige Reisende wurden. Seit 1764 unterhielt Eberstein intensive

persönliche und briefliche Kontakte zu Isaac Iselin, die bis zu dessen Tod 1782 dauerten. Die Verbindung zu Abt Martin II. Gerbert von St. Blasien war geprägt von gemeinsamen kirchenhistorischen und literarischen Interessen. Bereits Heribert Raab hatte Ebersteins Briefwechsel zum Mainzer Kirchenhistoriker und letzten Wormser Weihbischof Stephan Alexander Würdtwein entdeckt. Beide verband ihre Beschäftigung mit den Konkordaten der Reichskirche und anderen kirchenhistorischen Fragen.

Der Biographie tut allerdings einzig Abbruch, dass das Werk weder mit einem Index noch mit einer ausführlichen Angabe der benutzten Quellen versehen ist. Gerade weil die Quellen zu diesem bemerkenswerten Domherr so verstreut sind, wäre es äusserst wünschenswert gewesen, nicht nur Verweise in den Fussnoten, sondern auch eine detaillierte Auflistung der benutzten Bestände in den einzelnen Archiven aufzuführen.

In verdankenswerter Weise wurden der Aufbau, die Inventarisierung der Bibliothek von Therese Wollmann und ihr Schicksal nach dem französischen Einmarsch ins Fürstbistum von Benoît Girard erarbeitet. Ein kommentiertes Schriftenverzeichnis Ebersteins und ein Glossar der in der Reichskirche gebräuchlichen Termini beschliessen das lesenswerte Werk.

Fribourg

Catherine Bosshart-Pflugler

Georg Pfleiderer/Ekkehard W. Stegemann (Hg.), *Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis (Christentum und Kultur, Bd. 5)*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2006. 327 Seiten.

«Stiftet oder stört Religion eine Kultur des Respekts» (16)? Dieser Grundfrage widmen sich vierzehn Autorinnen und Autoren, zur Hälfte christlich-theologischer Provenienz, ansonsten Religions- oder andere Kultur- und Geisteswissenschaftler/innen. An Aktualitätsbezug dieser Thematik fehlt es nicht, man denke etwa an die Folgen des 11. Septembers 2001 oder an den etwas jüngeren Karikaturenstreit rund um «Mohammedkarikaturen» in der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten*. Ausser in einer abgedruckten Podiumsdiskussion am Schluss des Sammelbandes sind allerdings nicht die genannten Ereignisse als solche Gegenstand des Buches, sondern es steht die Diskussion religionskultureller Probleme in allgemeinerer Form im Vordergrund. Aber nicht nur: Die Beiträge möchten, wie die Herausgeber in der Einleitung deklarieren, solche Probleme «in gewissem Sinne auch zu lösen helfen» (8).

Ein solches Vorhaben führt unweigerlich in den Bereich der Moral bzw. der Ethik, weshalb Georg Pfleiderer zum Auftakt die Begriffe der Achtung, des Respekts und der Toleranz unter die Lupe nimmt. Er definiert Achtung als eine Gesinnung, also eine Grundhaltung der moralischen Be-Achtung der unveräusserlichen Würde der Person, ungeachtet der empirischen Gestalt des konkreten Menschen. Diese nimmt erst der Respekt in den Blick, welcher auf der Achtung gründet: Man übt Respekt gegenüber einer *konkreten* Person. Toleranz schliesslich ist ein (in demokratischen Rechtsstaaten institutionalisiertes) Ausnahmeverhalten des Stärkeren in Bezug auf den Schwächeren.

Diese erhellenden Begriffsbestimmungen werden in den weiteren Artikeln des Buches nicht oder nicht explizit aufgenommen, so ist beispielsweise Hartmut Raguses Begriff der Toleranz viel eher im Rahmen der Respekt-Definition Pfleiderers anzusiedeln. Einige Autoren lösen überdies den zentralen Begriff «Respekt» von einer streng ethischen Bestimmung durch den etymologischen Hinweis auf das lateinische «respicere» (sich umsehen, zurückschauen, beachten). Der Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann beschreibt so das gründliche «Zurückschauen» auf die religiös Fremden im 16. und 17. Jahrhundert. Eine Mischung aus Angst und Verachtung löste das «respicere» auf die «fernen Fremden» (d. h. vor allem auf die Türken) aus; ebenso wurden die «nahen Fremden» (die Juden) als

Feinde Christi und die «nächsten Fremden» (Angehörige anderer christlicher Konfessionen in der Nachbarschaft) genau in den Blick genommen. Von Respekt in einem ethischen Sinne kann aber nicht die Rede sein. Ähnlich zeigt der historische Rückblick Rudolf Brändles auf den Aufstieg des Christentums in der Spätantike, wie unterschiedlich in einem ziemlich kurzen Zeitraum das Verhältnis zwischen religiösen Gruppen sein kann.

Dass dieses Verhältnis stets «spannungsreich» war und es auch heute noch ist, deutet bereits der Untertitel des Buches an und wird unter anderem durch die Artikel von Alfred Bodenheimer und Gudrun Schubert bestätigt. Während ersterer das Problem von Respekt und Kultur, wie es sich für Angehörige des Judentums stellt, beleuchtet, widmet sich Schubert dem Verhältnis des Islam zu anderen Religionen, insbesondere zum Judentum und dem Christentum. Sie zeigt an verschiedenen Suren des Korans auf, dass bereits im Verlaufe des Lebens des Propheten Mohammed ein Haltungswechsel diesbezüglich sichtbar ist, so dass es «im Lauf der Geschichte bis heute keinen Konsens unter den Muslimen über die Stellung des Islam gegenüber den anderen Religionen» (237) gab und gibt. Die untersuchten Koranstellen könnten gegensätzlicher nicht sein, so dass Schubert folgert: «Die islamische Religion stiftet und stört eine Kultur des Respekts. [...] Für beide sich so strikt gegenüberstehenden Überzeugungen konnte und kann man sich auf eindeutige Zeugnisse berufen» (242).

Unterschiedliche Auffassungen zum Umgang mit anderen Religionen innerhalb der gleichen Religionsgemeinschaft korrespondiert in «freien» Gesellschaften mit einer Vielheit kleinerer und grösserer religiöser Gruppierungen überhaupt. Im freien Markt religiöser Anbieter herrscht nicht immer ein Klima der Toleranz und des Respekts. Dies ist gemäss Hans G. Kippenberg zumindest potentiell umso weniger der Fall, wenn der Staat den Religionsgemeinschaften grössere Macht zugesteht. Kippenberg zeigt dies anhand der US-amerikanischen Wohlfahrtsreform von 1996, in der sich der Staat zwecks Senkung der Transaktionskosten aus dem Sozialhilfebereich zugunsten der Religionen teilweise verabschiedet.

Das Problem von Respekt und Toleranz tritt aber nicht nur zwischen verschiedenen Religionen oder religiösen Überzeugungen auf, sondern auch innerhalb derselben religiösen Gruppe. Darauf weist (in expliziter Form als einzige) Elisabeth Schüssler Fiorenza hin, indem sie mangelnden Respekt christlicher Religion und Theologie gegenüber Frauen beklagt und analysiert. *Frauen* fungiert dabei als Sammelbegriff für alle untergeordneten und unterdrückten Menschen.

Wie aber soll mit den genannten Problemen umgegangen werden? Worin bestehen die in der Einleitung angesprochenen Lösungshilfen religionskultureller Probleme? So vielfältig die in den verschiedenen Artikeln aufgezeigten Probleme sind, so bunt ist auch der Strauss an Lösungsvorschlägen, die es miteinander ins Gespräch zu bringen gälte.

Um mit Schüssler Fiorenza zu beginnen: Damit die systematische Unterdrückung von Menschen zweiter Klasse durch Religion und Theologie überwunden werden kann, muss die Rede von Gott verändert werden. Das Thema der Achtung dieser Personen «als Menschenachtung [muss] zum Kernthema von Theologie und Geisteswissenschaften werden» (175). Dies kann gleichsam als Verweis auf Pfleiderers Plädoyer zur Beachtung der unbedingten Würde des Menschen gelesen werden. Davon ausgehend fordert Pfleiderer, die Religionen sollen «ganz im Sinn und Geist der Aufklärung, in einen edlen Wettstreit untereinander treten» (37). Ein solcher «edler Wettstreit» erfordert eine profunde Kenntnis der eigenen, aber auch der fremden Position. In dem Sinne meint Kaufmann: «Das Wahrnehmungstheoretische (respicere) war und ist wohl eine wesentliche Voraussetzung des sittlichen Respekts, auch in Bezug auf die Religionen» (172). Damit es zum sittlichen Respekt kommen kann, gilt es gemäss Andrea Maihofer, die in der Aufklärung grundlegende Idee der Gleichheit zu überwinden. Sie enthalte eine dialektische Struktur, durch die Anerkennung qua Gleichheit wieder in Ausgrenzung umschlagen kann: Ist dem Juden «sein (Jude-Sein) wichtiger als sein Menschsein, führt das fast unweigerlich zu seiner Ausgrenzung und Stigmatisierung» (47). So fordert Maihofer eine Anerkennung des Un-

gleichen anstatt eine Ausweitung der Idee der Anerkennung des Gleichen. Annemarie Pieper löst dieses Problem über den Begriff der Freiheit, verknüpft mit einer ethischen Forderung: Jeder hat die Freiheit des anderen zu respektieren, als sei es seine eigene, unabhängig von der religiösen Position. Ähnlich mutet Hartmut Raguse den Menschen zu, sie sollen sich in einer «relativen Absolutheit», bzw. einer «toleranten Radikalität» üben. Für die eigene Überzeugung muss der einzelne absolut einstehen, gleichzeitig aber akzeptieren, dass sie eben nur *seine eigene* Überzeugung in einem Meer von anderen, auch gegensätzlichen Meinungen darstellt. Hier erhebt Peter Schmid den Warnfinger: Religion darf nicht als reine Privatsache abgetan werden, da Religion immer auch gesellschaftspolitisch relevant ist. Gerade in der Schweiz tut gemäss Schmid die Beantwortung einer ganzen Reihe von Fragen Not: Wie steht es mit der korporativen Religionsfreiheit? Muss der Staat für die innere Struktur öffentlich anerkannter Religionsgemeinschaften die Durchsetzung demokratischer Regeln verlangen? Welche Kriterien sollen angewandt werden?

Die Islamwissenschaftlerin schliesslich spielt den Ball zur Lösung der angesprochenen Probleme implizit den Theologen zu in der Bemerkung: «Moderne Theologen sind um eine neue, versöhnliche Interpretation [der widersprüchlichen Koranstellen zum Umgang mit anderen Religionen, C. L.-M.] bemüht. Sie fördern damit eine Entwicklung, die die Grundlage für ein friedliches Zusammenleben der Religion unter veränderten Machtverhältnissen bilden könnte» (243). Es bleibt also den Theologen überlassen sich zu fragen, wie man sich auch methodisch mit einer neuen Interpretation vom alten Streit abheben könnte, ohne bloss mit einer weiteren Deutung entsprechender Textstellen aufzuwarten; Schubert widmet sich in ihrem Artikel diesen Fragen nicht. Bei Reinhold Bernhardt stehen solche Fragen aus christlicher Sicht in seinem Entwurf einer Theologie der Religionen im Zentrum. Es geht ihm um den «Versuch, interreligiöse Achtung aus den Zentralinhalten der christlichen Tradition zu erschliessen» (207). Ob damit eine gewisse «Christenzentriertheit» überwunden werden kann (oder soll?), bliebe zu diskutieren.

Die vielen verschiedenen religionskulturellen Probleme und die entsprechenden Lösungsansätze zu deren Überwindung zeigen die Breite und die Komplexität des gestellten Themas auf. Der Preis hierfür ist eine gewisse Unverbundenheit der einzelnen Artikel, was aber auch eine Stärke des Buches darstellt: Es wird auf die Frage «Stiftet oder stört Religion eine Kultur des Respekts?» nicht *eine* Lösung (und schon gar nicht *die* Lösung) präsentiert, sondern sehr lesenswerte Beiträge zur «kristallklaren Antwort» (288) Peter Schmid geleistet: Es kommt darauf an...

Freiburg

Claudius Luterbacher-Maineri

Reinhold Bernhardt/Thomas K. Kuhn (Hg.), *Religionsfreiheit. Schweizerische Perspektiven* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 3), Zürich, TVZ, 2007, 218 S.

Die Basler Professoren Reinhold Bernhardt und Thomas K. Kuhn steuern mit dem anzuzeigenden Sammelband einen bedeutenden Beitrag zu einem sehr aktuellen Thema, nämlich dem der Religionsfreiheit, bei. Der Band ist mit neun Beiträgen kompakt, von denen – unter Umständen mit einer einzigen Ausnahme – alle qualitativ hochwertig und gewinnbringend sind, nicht zuletzt, weil mit der obgleich facettenreichen Religionsfreiheit ein thematischer roter Faden durchgehalten wird. Vielleicht sind die schweizerischen Perspektiven nicht immer vorrangig, weil doch wie so oft – und das bestimmt auch zu Recht (siehe z.B. 19) – die Räume nach Nord-Nord-Osten sehr weit offen stehen. Zumindest gilt dies in Zusammenhängen des Vergleichs und der Referenz – ein oberflächlicher Blick in das Personenregister zeigt z.B., dass am häufigsten Wolfgang Huber, Jürgen Habermas und Immanuel Kant als personelle und ideelle Quellen (im Haupttext) herangezogen werden. Unterdessen hätten man als Vergleichsfeld manchmal – so man im deutschsprachigen Bereich verleiben möchte – doch auch hin und wieder z.B. österreichische Verhältnisse heranziehen können, u.a. in Bezug auf den konfessionell islamischen Unterricht in

der öffentlichen Schule (183). Aber das ist nur eine etwas pingelige Randbemerkung, denn unumwunden steht die helvetische Konföderation im Mittelpunkt der Diskussion: Zuerst in einer historisch-genetischen Perspektive der Religionsfreiheit in der Schweiz, mit einem Schwerpunkt auf die Zeit seit dem 18. Jahrhundert. Thomas K. Kuhn arbeitet sich z.B. über die Rezeption von Peter Ochs' Toleranzverständnis aus der Zeit der Helvetik (24f) bis zur Errichtung des Bundesstaates und der Bundesverfassung 1874 vor, Mariano Delgado analysiert darauf folgend die jüngeren Entwicklungen bis hin zur neuen Bundesverfassung 1999, und resümiert, dass diese «einen längst fälligen Abschied vom kulturkämpferischen Geist des 19. Jahrhunderts» (68) darstelle, aber noch nicht die neue Pluralisierung der Gesellschaft – hier teilt die Bundesverfassung ein wenig das Schicksal dieses Bandes – widerspiegeln: «Dazu wird ein <Religionsartikel> nötig sein, aber auch die behutsame Öffnung des öffentlich-rechtlichen Anerkennungssystems für die bisher <fremden> Religionen – mit grosser Flexibilität, aber auch mit deutlichen Auflagen.» (68). In der historischen Entwicklung der sich herauskristallisierenden Religionsfreiheit war die Trennung von «Recht und Moral» ein Durchbruch, wie u.a. Konrad Sahlfeld bemerkt (73, siehe auch 141 bei Anselm historische Beispiele der Vermischung, differenzierter bei Lienemann 161–164). Zudem bringt Sahlfeld interessante Beispiele (vgl. auch seinen Beitrag im Band *Der Islam in Europa*, hg. von U. Altermatt/M. Delgado/G. Vergauwen, Stuttgart 2006, 233–248) der Jurisprudenz, die die schweizerische Situation auszuleuchten vermögen. Adrian Loretan wiederum geht auf den «Grundrechtsbedarf der Religionen» ein, er denkt über eine kirchenrechtliche Anstrengung der Inkulturation in das neuzeitliche Menschenrechtssystem nach und fordert zusammen mit Gerhard Luf eine solche als «schöpferische Transformation» ein, sodass die (individuelle) Freiheit der Christinnen und Christen innerkirchlich verstärkt gesichert zu werden vermag (97f). Im Teil der systematisch-theologischen Perspektiven betont der Herausgeber Bernhardt die «Religionsfreiheit als Recht auf Differenz» (111), er versucht die «Dimensionen des Verhältnisses von Religion und Freiheit» (112) auszuleuchten. Bernhardt spricht u.a. davon, dass theologisch das Postulat der Religionsfreiheit (im Nachhinein) gerechtfertigt, untermauert, aber nicht begründet werden sollte, damit eine nötige Offenheit der rechtfertigenden Argumentation bestehen bleibt. (Vgl. 126/127, später, nach Aufzählung verschiedener theologischer Zugänge und zusammenfassend 134). Reiner Anselm beschreibt mittels ungewohnter Terminologie in seinem Aufsatz die moderne Emanzipationsgeschichte der Gesellschaft bzw. des Staates von der Religion – «Religion» wird nicht gerade als positives Moment gesehen (146) –, mit einem Plädoyer für theologische Bildung und Ausbildung. Dem ist vollauf zuzustimmen! Wolfgang Lienemann hingegen weist u.a. auch darauf hin, dass der moderne Rechtsstaat, in dessen Geflecht sich Religionsfreiheit zentral ausbreitet, in seiner Praxis mancherlei Gefahren unterliegt, dort, wo er nämlich als Machtmittel in eigener Sache gebraucht wird (159–161). Auch heikle Fragen der Mission und Konversion (bzw. der Apostasie) werden in diesem Beitrag diskutiert (164–169), sowie das Faktum, dass «Religionsfreiheit tendenziell delegitimierend» (174) wirkt, und somit ein Politikum ist. Der letzte Teil des Bandes beschäftigt sich mit einem Praxis-Feld, nämlich dem des Religionsunterrichts und bietet zwei sehr unterschiedliche Beiträge: Katharina Frank versucht die «Berechtigung» eines kulturkundlichen Religionsunterrichts aufzuzeigen, «oder gar seine Notwendigkeit» (199), Kurt Schori weist auf die für Religion konstitutive Bekenntnisfrage hin, die ein religionskundlich ausgerichteter Unterricht tendenziell unterschlägt (209). Letztendlich geht es in diesem Spannungsfeld auch und zentral um das, was Frank indirekt im Abschlussabsatz ihres Beitrages erwähnt, nämlich «konkrete Konkurrenz» (vgl. 199).

Der Band ist also eine enorme Bereicherung – dies gilt ohne grosse Abstriche für den Vf. dieser Zeilen – und ihm ist, auch wenn er nicht unbedingt einen strengen Beitrag zur Religionstheologie (vgl. Reihentitel) darstellt, eine weite Verbreitung zu wünschen. Denn das Werk trägt ganz wesentlich für ein Verständnis von Religion und Freiheit in der Schweiz bei und blickt zudem in die Zukunft.

Freiburg

David Neuhold

Jürgen Bärsch/Bernhard Schneider (Hg.), *Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikan II.* Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd. 95 (=Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts der Abtei Maria Laach), Münster, Aschendorff Verlag, 2006, X und 582 S.

Der vorliegende Band behandelt das Verhältnis zwischen Liturgie und Lebenswelt im Verlaufe von 400 Jahren zwischen dem Konzil von Trient (1545-1561) und dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965). Kriegszeiten, radikal veränderte Lebensverhältnisse, umwälzende geistige Strömungen und politische wie gesellschaftliche Umbrüche haben das gottesdienstliche Leben berührt. Wie reagierte die religiöse Praxis auf diese massiven Umbrüche?

In 29 Beiträgen versucht der Sammelband, erste Antworten auf diese Fragen zu bieten. In einem interdisziplinären Austausch zwischen Liturgiewissenschaft, der historischen Theologie, der Geschichtswissenschaft und den Kulturwissenschaften gehen Wissenschaftler den sozialen und politischen Voraussetzungen, den kulturellen und mentalitätsgeschichtlichen Bedingungen von Liturgie und Frömmigkeit im neuzeitlichen Westeuropa nach. Es geht immer um die Bewältigung von Krisensituationen. Aber auch die Seelsorge am Lebensende und die Frömmigkeit im Angesichte von Leben und Tod werden untersucht.

Andreas Redtenbacher zeichnet die Entwicklung des Liturgiebegriffs vom Tridentinum bis zum Vorabend der liturgischen Bewegung nach. Papst Pius V. veröffentlichte aufgrund der Trienter Konzilsbeschlüsse im Jahre 1568 das erneuerte Breviarium Romanum und 1570 das Missale Romanum und leitete damit einen starken Vereinheitlichungsprozess für die folgenden Jahrhunderte ein, obschon es vom 18. bis 20. Jahrhundert massgebliche Liturgiereformer gegeben hat. Benedikt Kranemann untersucht die liturgische Sprache anhand von Feldpredigten aus der Zeit des Ersten Weltkrieges. Dabei fallen oft ungewöhnliche Vergleiche und Neuschöpfungen auf, die uns heute merkwürdig vorkommen. Bischof Paul Wilhelm von Keppeler (Rottenburg-Stuttgart) nennt Fronleichnam eine «Truppenbewegung der streitenden Kirche», die hl. Eucharistie wird zum «sichersten Panzerturm». Aber diese Tendenz ist nicht neu für das 20. Jahrhundert. So hat das Rosenkranzfest seine Wurzeln in der Seeschlacht von Lepanto, die im Oktober 1571 den Sieg einer christlichen Allianz über den türkischen Gegner brachte. Der Tag des Sieges über die Türken (7. Oktober) wurde zu einem Marienfest erhoben. Bernhard Schneider zeigt den geringen Einfluss des industriellen Umbruchs des 19. Jahrhunderts auf die Ritualbücher der einzelnen deutschen Diözesen auf. So enthielt das Rituale des Bistums Paderborn Segensgebete für neue Eisenbahnlinien, das Rituale des Bistums Augsburg eine Segensformel für den Telegraphen, während die Diözesen von Regensburg und Passau Segnungen für Kalköfen und Hochöfen bzw. Ziegelbrennöfen oder für einen Generator (*Benedictio machinae ad excitandum lucem electricam*) enthielten. Viele andere Diözesen nahmen jedoch die industrielle Revolution überhaupt nicht zur Kenntnis. Heinrich Weyers untersucht die Kontakte zwischen den städtischen Weihnachtsmärkten und den daraus entstehenden Verbindungen zur Liturgie in Form von Weihnachtskonzerten und sogar Gottesdienstangeboten. Jürgen Bärsch geht den Ehejubiläen nach und sucht nach Spuren in den Diözesanritualien des deutschen Sprachgebietes, während Winfried Haunerland sich auf die Spurensuche zur liturgischen Feier von Priesterjubiläen begibt.

Manfred Probst untersucht Exorzismushandlungen bei Maximilian von Eynatten (1574/75–1631) im Kontakt der damaligen Lebenswelt. Der Mensch des vorwissenschaftlichen Zeitalters konnte viele Vorgänge der Natur nicht kausal erklären, hat daher an Zauberei und Besessenheit geglaubt und darunter gelitten.

Die meisten Inhalte dieses Rituale sind durch eine naturwissenschaftlich geprägte Weltanschauung überholt. Doch heute noch hat die Kirche den Auftrag, die Menschen in der Unwägbarkeit des Lebens unter den Segen Gottes zu stellen. Werner Müller-Geib zeigt die Entwicklung liturgischer Texte und deren Anpassung an die gesellschaftlichen Veränderun-

gen der letzten fünfzig Jahre auf. Franz Kohlschein verfolgt anhand des Bamberger Rituale von 1724 die geistliche Begleitung der zum Tode Verurteilten. Es enthält ausführliche Instruktionen für den Priester, der den zum Tode Verurteilten die letzten drei Tage bis zum Schafott begleitet. Der Priester tröstet den Verurteilten und hält nach der Hinrichtung eine Ansprache an das Volk und ermahnt es, Busse zu tun und für die Seele des Verurteilten zu beten.

Erfreulicherweise enthält der reiche Sammelband auch zwei Beiträge von Professoren der Universität Freiburg/Schweiz. Martin Klöckener befasst sich mit den Manuale-Ausgaben der Diözese Lausanne-Genf(-Freiburg) im 19. und 20. Jahrhundert. Im 19. Jahrhundert erfolgte unter Bischof Marilley die konsequente Anpassung der Liturgie an das römische Rituale. Bruno Bürki schildert das Morgen- und Abendgebet in der evangelischen Lebenswelt von Neuenburg/Neuchâtel in der Schweiz. Dieses Gebetsleben beruht auf der Tradition von Jean-Frederic Ostervald (17./18. Jh.). Heute wird in dieser Tradition auch die *Lectio divina* aus der Schule von Kardinal C.M. Martini gepflegt, die in der reformierten Kirche von Maladière abgehalten wird.

Aus dem umfangreichen Band sind nur einige Kostproben herausgegriffen, die auf die grosse Spannweite der vielen Forschungsarbeiten hinweisen.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Norbert Fischer/Markwart Herzog (Hg.), *Nekropolis: Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden*, Stuttgart, Kohlhammer, 2005, 280 S.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbands sind das Ergebnis einer 2003 in Irsee durchgeführten, sehr interdisziplinär ausgerichteten Tagung. Nach einer kurzen Einleitung, in welcher die Herausgeber die verschiedenen sich überlagernden Diskurse aufzeigen, welche die Geschichte der Friedhöfe vom Mittelalter bis in die Gegenwart prägten, zeichnet Reiner Sörries das Bild des mittelalterlichen, neben der Kirche angelegten Friedhofs, den er – der Abgrenzung von heutigen Kirchhöfen zuliebe – als «Coemeterium» bezeichnet haben will. Denn mit dem romantischen Kirchhof hatte das mittelalterliche Coemeterium wenig gemein. Nach Sörries muss es eher als wüster «Acker mit Massengräbern» (26) gedacht werden. Das Inventar, von der Friedhofsmauer über den «Beinbrecher» bis zur Totenleuchte, diente dem Schutz der Lebenden vor den Toten, aber auch dem Schutz der Toten selbst. Nicht Festhalten war die Funktion des Friedhofs, sondern die auch in den Ritualen zentrale Trennung der Lebenden von den Verstorbenen.

Die folgenden Beiträge beschreiben die bereits vor der Reformation einsetzende und in erster Linie aus hygienischen Gründen erfolgende Auslagerung aus der Stadt sowie die Veränderungen in der Gestaltung der Begräbnisplätze. Die Aufklärung verschrieb sich der Umgestaltung der «barbarischen Gottesäcker» in ästhetische, streng geometrisch angeordnete Gärten (Barbara Happe), die Parkfriedhofsbewegung propagierte die mit «natürlichen» Wasserflächen und geschlängelten Wegen ausgestattete Parkanlage als letzte Ruhestätte (Barbara Leisner). Die Autorinnen setzen diese gestalterischen Neuerungen mit der sich verändernden Einstellung zum Tod in Beziehung, der sich vermehrt als «Schlafes Bruder» und nicht mehr als «Knochenmann» präsentierte, und heben Zusammenhänge von Friedhofsgestaltung und gesellschaftlicher Ordnung hervor. So schlug sich das Gleichheitsideal in namenlosen Reihengräbern nieder, wobei sogar der republikanisierte Friedhof des Frankreichs der 1790er Jahre nicht auf eine Galerie zu Ehren «verdienter Männer» der Republik verzichten konnte (52). Von den Kirchenbestattungen über die Privatfriedhöfe und Mausoleen des Adels und des Bürgertums (Michaela Henning) markierte die letzte Ruhestätte auch immer eine Differenz über den Tod hinaus.

Den Aussenseitern und Ausgegrenzten ist denn auch der zweite Teil des Buches gewidmet. Sylvina Zander schildert auf der Basis eines breiten Quellenmaterials «unehrliche Begräbnisse» vom 16. bis ins 19. Jahrhundert und zeigt, wie stark die Form der Bestattung auch Zucht- und Disziplinierungsmittel sein konnte. Michael Prosser beschreibt den

Umgang mit ungetauft verstorbenen Kindern und die Wallfahrten der Angehörigen, welche in der Hoffnung auf ein Wunder die Säuglingsleichen in weit entfernte Gegenden trugen. Norbert Fischer widmet sich dem Umgang mit angeschwemmten Strandleichen in Norddeutschland, für die – nicht zuletzt vor dem Hintergrund eines aufblühenden Tourismus und der regionalpatriotischen Mythologisierung der Nordsee – nach 1850 eigene Namenlosen-Friedhöfe eingerichtet wurden.

Der dritte Teil des Bandes wirft einen Blick auf neue Bestattungsrituale zu Beginn des 21. Jahrhunderts, seien dies erstaunlich verbreitete Aschenstreuungen auf Fußballfeldern und andere Rituale der Fussballvereinskultur (Markwart Herzog), Kreuze am Strassenrand (Andrea Gerdau) oder «virtuelle Friedhöfe» in der Form von Internetseiten für Verstorbene (Ira Spieker/Gudrun Schwibbe).

Die hier nicht vollständig erwähnten Beiträge können ohne weiteres einzeln gelesen werden und bilden trotzdem ein zusammenhängendes Ganzes. Hervorzuheben ist die reiche und instruktive Bebilderung. Insgesamt stellt der Band eine sehr lesenswerte Annäherung an den Gegenstand Friedhof aus kulturwissenschaftlicher Perspektive dar. Als einziger Makel kann angeführt werden, dass der Blick über das Christentum hinaus fehlt, obwohl Gerhard R. Richter in seinem Ausblick auf den Friedhof der Zukunft festhält, dass dieser wohl ein multikultureller Beisetzungsort sein werde.

Bern

David Luginbühl

Michel Grunewald/Uwe Puschner in Zusammenarbeit mit Hans Manfred Bock (Hg.), *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871–1963). Das katholische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963)*, Bern et. al., Peter Lang, 2006, 558 S.

Seit mehreren Jahren widmet sich das Centre d'études germaniques interculturelles de Lorraine der Universität Metz den deutschen Intellektuellenmilieus vom ausgehenden 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Nach den sozialdemokratischen und den konservativen thematisiert der neuste Sammelband die katholischen Intellektuellenmilieus und deren Presse – ein vierter und letzter Band zum deutschen Protestantismus ist geplant. Theoretische Basis für die Studien ist zum einen die Milieutheorie nach Rainer M. Lepsius, zum anderen der intellektuellensoziologische Ansatz nach Jean-François Sirinelli. Das Ziel besteht darin, die bekanntesten bzw. einflussreichsten Zeitschriften innerhalb des katholischen Milieus und die hinter ihnen stehenden Netzwerke und Persönlichkeiten zu analysieren und insbesondere der Frage nachzugehen, welchen Beitrag diese zur Herausbildung einer katholischen Identität geleistet haben. Die Fallstudien sollen auch den milieuinternen Pluralismus aufzeigen, ein Ziel, das der Band zweifelsohne erreicht. Die Publikationen enthält sowohl Beiträge in Deutsch auch in Französisch, mit kurzen Resumés in der jeweils anderen Sprache.

Nach einleitenden Beiträgen von Michel Grunewald und Wilfried Loth, der den heutigen Stand der Forschung im Bereich der katholischen Subgesellschaft in Deutschland wiedergibt, folgt ein erstes Kapitel zur Epoche des Kaiserreichs. Behandelt werden hier etwa die «Historisch-politischen Blätter» (Hans-Christof Kraus), zeitweise das wohl einflussreichste Organ des intellektuellen Katholizismus, oder «Der Katholik» (Philippe Alexandre), das als Organ des Bischöflichen Priesterseminars in Mainz eine der wichtigsten Stützen des Ultramontanismus in Deutschland darstellte. Neben diesen für die Milieubildung zentralen Publikationen finden auch an der Grenze des Milieus anzusiedelnde Zeitschriften Erwähnung, insbesondere solche mit völkischer Tendenz. Gregor Hufenreuter schildert die Versuche der Zeitschrift «Das Heilige Feuer», einen Brückenkopf zwischen katholischem Milieu und völkischer Bewegung zu bilden. Obwohl im «Heiligen Feuer» auch radikal antisemitische Artikel abgedruckt wurden und der biologische Rassebegriff

nicht grundsätzlich abgelehnt wurde, kann die Zeitschrift nach Hufenreuter letztlich nicht als «völkisch» bezeichnet werden, da sie das Primat der Rasse über die Religion nicht anerkannte. Von der Münchner Zeitschrift «Odin» lässt sich dies hingegen nicht behaupten. Stark mit den österreichischen Alldeutschen verbunden, plädierte der «Odin» für die Erneuerung einer germanischen Religion und rief die Leser gar zur Konversion zum Protestantismus oder zum Altkatholizismus auf. Es stellt sich hier allerdings die Frage, ob die Zeitschrift überhaupt noch zum katholischen Milieu gerechnet werden kann. Uwe Puschner bejaht diese Frage und sieht im Kreis um den «Odin» ein Beispiel für eine interkonfessionell agierende Subkultur im katholischen Milieu, deren Protagonisten sich zumindest teilweise als Dissidenten verstanden.

Das zweite Kapitel ist der Zwischenkriegszeit gewidmet. Die zentrale Fragestellung ist hier die Haltung der untersuchten Zeitschriften gegenüber der Weimarer Republik und dem Nationalsozialismus. Wie breit hier das Spektrum war, zeigt etwa ein Vergleich der «Katholischen Friedenswarte» (ab 1928 «Der Friedenskämpfer», Marie-Emmanuelle Reytier) mit den «Gelben Heften» (Jens Flemming). Während erstere als Organ des Friedensbunds Deutscher Katholiken von Beginn weg für eine positive Haltung gegenüber dem Völkerbund plädierte, sich stark mit der französischen Friedensbewegung beschäftigte und sich für Frieden mit Polen aussprach, bewegten sich die von Max Buchner geleiteten «Gelben Hefte» rechts der Zentrumspartei. Buchner beurteilte den Schwenk der Partei ins demokratische Lager als Sündenfall und trat der Deutschnationalen Volkspartei bei. Die Hefte blieben trotzdem mit dem katholischen Milieu verbunden, im Beirat fanden sich neben Deutschnationalen beispielsweise auch Vertreter der Bayrischen Volkspartei und des Zentrums.

Für die Zwischenkriegszeit werden auch Zeitschriften aus Österreich und Polen in die Untersuchung mit einbezogen. Die stark antisemitische, von Josef Eberle gegründete «Schönere Zukunft» (Anita Ziegerhofer-Prettenthaler) verstand sich dabei seit 1932 als Brückenbauerin zwischen österreichischem Ständestaat und Nationalsozialismus. Im Gegensatz dazu stand die ebenfalls in Wien erscheinende, von Dollfuss als Konkurrenz zur «Schöneren Zukunft» inspirierte Zeitschrift «Der Christliche Ständestaat» (Elke Seefried) in Opposition zum Nationalsozialismus. Ihrer mehrheitlich deutschen Mitarbeiter wegen kann diese Zeitschrift bis zu einem gewissen Grad auch der katholischen Exilpresse zugeordnet werden, was nach Alexandra Gerstner auch für die Zeitung «Der Deutsche in Polen» gilt, die sich nach der Spaltung des katholischen Lagers in Polen 1933 ins antinationalsozialistische Lager stellte und ebenfalls ständestaatliche Ideen vertrat.

Abgeschlossen wird der Sammelband mit einem Kapitel zur Nachkriegszeit und zur frühen Bundesrepublik. Ins Blickfeld rücken nun vermehrt die Erosionserscheinungen innerhalb des katholischen Milieus. Der nach dem Krieg wieder ins Leben gerufene katholische Schüler- und Akademikerverband «Neudeutschland» (Klaus Große Kracht) knüpfte zwar an die Traditionen des politischen Katholizismus der Zwischenkriegszeit an und trug diesen Geist auch in die Publizistik – etwa in den «Rheinischen Merkur» – hinein. Mit den «Frankfurter Heften» (Michel Grunewald) und den «Werkheften katholischer Laien» (Friedhelm Boll) entstanden aber auch Zeitschriften, die sich gegenüber linken Bewegungen öffneten. Die «Werkhefte» gerieten in der Adenauer-Zeit auf Grund ihrer «offenen Katholizität» in Gegensatz zur kirchlichen Hierarchie und gaben 1957 gar eine Stellungnahme zugunsten der SPD ab.

Die insgesamt über zwanzig Beiträge zeichnen ein sehr vielschichtiges Bild des katholischen Intellektuellenmilieus zwischen der Zeit des Kulturkampfes und dem 2. Vatikanischen Konzil. Interessant sind insbesondere die Beiträge zu Netzwerken, die zeitweilig in Opposition zum dominanten Verbandskatholizismus standen. Zu kurz kommt leider die Synthese. So muss sich der Leser die bestehenden Verbindungen der verschiedenen Zeitschriften und ihrer Träger weitgehend selber erschliessen.

Bern:

David Luginbühl

Karsten Petersen, *«Ich höre den Ruf nach Freiheit»*. Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheitsforderungen seiner Zeit, Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 2005. 404 S.

Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler von Mainz (1811–1877) zählt zu den wichtigsten Vertretern des politischen Katholizismus seiner Zeit in Deutschland. Bekannt ist er heute vor allem wegen seines pionierhaften sozialen Engagements und wegen seiner Rolle auf dem Ersten Vatikanischen Konzil als Anhänger der Minorität. Sein Leben ist in zwei grossen Biographien von Otto Pfülf (1899) und Fritz Vigener (1924) beschrieben worden, die insgesamt durch gegen 900 weitere kleinere und grössere Beiträge zu verschiedenen Aspekten ergänzt werden. Die Werke und Briefe Kettelers wurden von 1977 bis 2001 unter der Leitung von Erwin Iserloh in etwa 9000 Druckseiten kritisch herausgegeben, die Hirtenbriefe liegen in einer Ausgabe von 1904 vor, die Predigten in einer zweibändigen Ausgabe von 1878.

In seiner Kieler Dissertation über den Freiheitsbegriff bei Ketteler nutzt Karsten Petersen die gute Quellenlage. Die Betrachtung des Wirkens des Bischofs von Mainz von 1848 bis 1877 wird zu einem informativen Gang durch drei Jahrzehnte Entwicklungsgeschichte des politischen Katholizismus in Deutschland, die 1870 zur Gründung des «Zentrums» führte. Der in Münster geborene und aus einer westfälischen Adelsfamilie stammende Ketteler schlug zuerst eine juristische Laufbahn ein. Infolge der Haltung Preussens im Kölner Kirchenstreit änderte er jedoch seinen Lebensplan, studierte Theologie, wurde 1844 zum Priester geweiht und 1846 Pfarrer im westfälischen Hopsten. Mit seiner Wahl zum Abgeordneten für die Frankfurter Paulskirche 1848 wurde er bekannt und schuf dadurch die Grundlage für den raschen Aufstieg in der Hierarchie. Er wurde 1849 Propst von St.Hedwig in Berlin und schon 1850 – nach einigen Turbulenzen – Bischof von Mainz, ein Amt, das er bis zu seinem Tod 1877 bekleidete.

Die Freiheit gehört zu den zentralen Werten des 19. Jahrhunderts. Das Ringen um sie begleitete die Entstehung der modernen Demokratien. Für Ketteler war Freiheit ein Begriff, mit dem je nach Optik verschiedene Interessen verfolgt werden konnten. Seine Politik beruhte auf einem Kirchenbild, das stark von Adam Möhler und seiner organischen Auffassung der Kirche beeinflusst war, daneben aber auch den Einfluss der Neuscholastik zeigte. Dementsprechend war für ihn Freiheit «die freie Selbstbestimmung des Menschen zum Guten, verbunden mit freier Wahl und insbesondere mit der Möglichkeit der Wahl des Bösen.» Er präzierte aber: «Die sittliche Freiheit ist nicht ein Recht zum Bösen, sondern die innere, freie Selbstbestimmung zum Guten, verbunden mit freier Wahl, mit der Möglichkeit des Bösen und mit Ausschluss des äusseren Zwanges» (64).

Zu den Faktoren, welche Kettelers Freiheitsbild prägten, gehörten auch gesellschaftliche Strukturen wie der Staat – für den er die Monarchie als Form bevorzugte – und die Familie als Grundlage der Gesellschaft. Kettelers Weltbild zeigte romantisch-konservative Züge. Die Neigung zur korporativen Selbstverwaltung war für ihn typisch germanisch, eine Ansicht, in der auch eine gewisse Abneigung gegenüber Frankreich bzw. dem Romanischen durchscheint. Wie die Romantiker idealisierte er das Mittelalter und bedauerte, dass es durch die Reformation zerstört worden sei. Absolutismus, Liberalismus und Sozialismus lehnte er ab, wobei er den Sozialismus als eine konsequentere Form des Liberalismus erachtete. Den Kapitalismus kritisierte er scharf, polemisch und gelegentlich antisemitisch. Wertpapierhandel, Banken- und Börsenwesen bezeichnete er einmal als «modernes Raubrittertum» (131).

Nach der soliden, manchmal etwas weit geschweiften Herausarbeitung der Grundlagen für Kettelers kirchenpolitisches Denken wendet sich die Untersuchung seinen Argumentationsmustern in den politischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der Zeit zu. Dabei lassen sich vier Phasen unterscheiden.

1848 ging Ketteler mit Begeisterung für die Freiheit und Einheit des deutschen Volks in die Paulskirche. Es ging ihm um die Befreiung der Gesellschaft und der Kirche von der obrigkeitlich-bürokratischen Beschränkung. In den Diskussionen stellte er jedoch bald fest, dass die Gemeinsamkeit mit Liberalen und Demokraten gering war. Zwar argumentierten alle mit der Freiheit, der Begriff war jedoch ein undifferenziertes Schlagwort. Ketteler vertrat nicht wie die Mehrheit ein individuelles, der Moderne verpflichtetes Freiheitsbild, sondern ein konservativ-kooperatives. Als er bemerkte, dass er seine Vorstellungen nicht verwirklichen konnte, trat er am 22. Januar 1849 zurück.

Kettelers Amtsantritt als Bischof von Mainz fiel zeitlich mit der einsetzenden Reaktion zusammen. Die Freiheitsthematik geriet in dieser zweiten Phase, die rund zehn Jahre dauerte, in den Hintergrund. Stattdessen arbeitete Ketteler realpolitisch erfolgreich mit den staatlichen Machthabern zusammen.

Die dritte Phase setzte mit dem Aufschwung der italienischen Einigungsbewegung 1859 ein. Angesichts der Angriffe auf Kirche und Papst gewann der kirchliche Freiheitsbegriff neue Aktualität. Dabei versuchte Ketteler, die Begriffe Gewissens- und Religionsfreiheit kirchlich umzudeuten, mit dem Ziel, die an sich eingeschränkte Freiheit innerhalb der Kirche als mit der Moderne und dem gemischtkonfessionellen Staat vereinbar darzustellen. Dabei musste die Tatsache überdeckt werden, dass die innere Haltung der Kirche, wie sie etwa im Syllabus zum Ausdruck kam, durchaus in fundamentalem Gegensatz zum modernen Zeitgeist stand.

Ausgangspunkt der vierten und letzten Phase war die Schaffung des Deutschen Reiches 1870. Es ging den Katholiken darum, sich im neuen, preussisch und damit protestantisch geprägten Gebilde zu positionieren. Nach aussen versuchte Ketteler für die Kirche staatlichen Schutz zu bekommen, nach innen, Freiheit im Sinn korporativer Selbstverwaltung zu sichern. Zentral in seinem Argumentationsmuster war die Gleichsetzung der korporativen Freiheit als richtiger deutscher gegenüber der individuellen Freiheit als falscher französischer Vorstellung, wodurch er die deutschen Katholiken als Vertreter des wahrhaft Deutschen darzustellen versuchte. Diese Strategie scheiterte im Kulturkampf, als der Liberalismus gegen die Kirche vorging. Für Ketteler bedeutete dies die moralische Niederlage des neuen Staates. In den letzten Lebensjahren dachte er deshalb folgerichtig über eine Trennung von Kirche und Staat als *ultima ratio* nach.

Die Arbeit belegt das geradlinige Ringen Kettelers um einen sicheren Platz für die Kirche in Staat und Gesellschaft. Dabei ging es ihm vor allem um die Erhaltung der Selbstbestimmung der Kirche nach innen, mit all ihren antimodernen Strukturen und Lehren. Als Realpolitiker benutzte er in der kirchenpolitischen Diskussion je nach Zeitverhältnissen andere Argumentationsmuster, um ans Ziel zu kommen. Auch wenn Kettelers Ultramontanismus im Vergleich mit anderen Kirchenvertretern gemässigt war, kann er keineswegs als liberal betrachtet werden. Im Gegenteil hat er sich klug für das antimoderne Programm der Kirche eingesetzt.

St. Gallen

Cornel Dora

Elke Pahud de Mortanges, *Philosophie und kirchliche Autorität. Der Fall Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855-1864)* (=Römische Inquisition und Indexkongregation, Band 4), Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2005, 400 S.

Die Öffnung der Archive des Heiligen Offiziums und der Indexkongregation ermöglichen der Forschung neue Einsichten in theologische Konflikte, von denen bislang nur das Ergebnis römischer Zensurmassnahmen bekannt war. Elke Pahud de Mortanges unternimmt mit ihrer Freiburger Habilitationsschrift, die sie als «historische Annäherung in systematischer Absicht» (27) konzipierte, eine Rekonstruktion der Verfahren gegen den Münchener Philosophen Jakob Frohschammer (1821–1893). Detailliert stellt sie die einzelnen

Schritte dar, die zur Verurteilung mehrerer Schriften Frohschammers zwischen 1855 und 1863 führten. Das Ergebnis mag überraschen: Mehrfach scheiterte eine geplante Indizierung Frohschammers. Erst zusätzliche Gutachten führten die Anklagen zum Erfolg. Die internen Spannungen innerhalb der Indexkongregation kann Pahud de Mortanges anhand der nunmehr zugänglichen Unterlagen aufzeigen. Gleichzeitig leistet sie damit einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts und zur Vorgeschichte des Syllabus und des Ersten Vatikanischen Konzils.

Jakob Frohschammer, Priester, 1854 Extraordinarius und 1855 Ordinarius für Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität München, hatte 1854 eine Schrift «Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen» veröffentlicht. Die darin vertretene Generatianismus-These nahm der Jesuit Joseph Kleutgen zum Anlass für ein Gutachten, in dem es in einer zweiten Schicht um die Grundsatzfrage nach dem Verhältnis von ordentlichem und ausserordentlichem Lehramt ging, Kleutgens Gutachten wurde abgelehnt. Erst in einer zweiten Runde kam es aufgrund eines neuen Gutachtens des Jesuiten, gegen das sich der Franziskaner-Konventuale Angelo Trullet aussprach, durch das dritte Gutachten des irischen Benediktiners Bernard Smith zur Indizierung Frohschammers, der sich allerdings nicht unterwarf.

Die weiteren Schriften Frohschammers, vor allem die «Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik zur Reform der Philosophie» (1858) und «Ueber die Freiheit der Wissenschaft» (1861), werden von der Autorin der vorliegenden Studie ausführlich dargestellt und in den zustimmenden oder ablehnenden Reaktionen gewürdigt. In beiden Schriften ging es Frohschammer um eine eigenständige Rolle der Philosophie und damit der Vernunft gegenüber dem Glauben sowie um die Freiheit der Wissenschaften.

1860 wurde Frohschammer erneut denunziert. Jetzt witterte der Indexkonsultor Ferdinando Mansi protestantische Tendenzen in der Philosophie des Münchener. Doch das Verfahren gegen die «Einleitung» wurde vertagt, ja in einer zweiten Runde sah der polnische Konsultor Piotr Semenenko keine Veranlassung zur Indizierung. Die Indizierung wurde wiederum vertagt. In einer dritten Runde kam dann die Schrift über die Freiheit auf das Tableau. Wieder sprach sich Semenenko für einen Freispruch aus, wurde aber durch zwei autorenmässig nicht zuzuordnende Gegengutachten sowie negative Gutachten von Smith und Kleutgen überstimmt. Doch auch im Frühjahr 1862 kam es zu einer Vertagung.

Erst als der Münchener Erzbischof Gregor von Scherr im Mai 1862 Frohschammer ultimativ zur Unterwerfung unter das Dekret von 1857 aufforderte, kam es zu einer römischen Reaktion, diesmal aber in Form des päpstlichen Breves «Gravissimas inter» vom 11. Dezember 1862. Frohschammer unterwarf sich auch jetzt nicht, woraufhin am 08. April 1863 seine Suspension erfolgte. Dass Theologiestudenten auch der Besuch der Vorlesungen Frohschammers verboten wurde, rief die bayerische Staatsregierung auf den Plan, die freilich an der Position ihres Beamten-Professors nichts ändern konnte.

Frohschammer wurde in der Folgezeit immer mehr isoliert, nicht einmal zur Münchener Gelehrtenversammlung eingeladen. Das päpstliche Schreiben «Tuas libenter» vom 21. Dezember 1863, in der Literatur gerne als Reaktion auf die Gelehrtenversammlung bezeichnet, greift allerdings ein zentrales Thema Frohschammers auf, nämlich «die erkenntnistheoretisch eminent wichtige Frage des Umfangs und der Verbindlichkeit des hierarchischen Lehramtes» (357). Auch im Syllabus vom 08. Dezember 1864 finden sich unter der Überschrift «Rationalismus moderatus» sieben Sätze, die auf die Lehren Frohschammers zielen.

Pahud de Mortanges arbeitet in ihrer Studie heraus, dass es im Frohschammer-Konflikt um das Verhältnis von Kirche-Theologie und den sich emanzipierenden Wissenschaften, besonders der Philosophie, ging, von ihm und den Zeitgenossen auch als Konflikt «römische versus germanische Theologie» wahrgenommen. Pahud de Mortanges zeigt die Vielschichtigkeit dieser Beziehungen auf. Sie destilliert die Themen heraus, um die es in der Auseinandersetzung ging: um Rationalismus und Traditionalismus, um Schöpfung und

Kirchenbild, um Offenbarung und Gotteserkenntnis, vor allem aber um Ratio und Lehramt. Einer aktualisierenden Anwendung enthält sich die Autorin. Für den kundigen Leser sind die Gegenwartsbezüge offenkundig.

Vallendar

Joachim Schmiedl

Walter Brandmüller, *Briefe um das I. Vaticanum. Aus der Korrespondenz des Konzilssekretärs Bischof Fessler von St.Pölten 1869-1872.*, Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 2005. X, 178 S.

Seit einigen Jahrzehnten steht das Erste Vatikanische Konzil unter Kirchenhistorikern in einer kontroversen Diskussion. Sie ist im deutschsprachigen Raum einerseits geprägt durch die von manchen als sakrilegisch empfundenen papstkritischen Arbeiten des St.Galler Kirchenhistorikers August Bernhard Hasler und durch deren Gegner. Andererseits haben die vertieften und differenzierten Studien von Klaus Schatz wichtige und weitgehend ausgewogene Resultate erbracht. In der Kontroverse wird auch immer wieder spürbar, dass die vom Konzil 1870 schliesslich sanktionierte Unfehlbarkeit des Papsts bis heute bei weiten Teilen des Kirchenvolks und auch der Historikerszene umstritten ist. Die Infallibilität hat damals zum Schisma des Altkatholizismus geführt und den Kulturkampf in Deutschland und der Schweiz ausgelöst. Eine Reihe angesehener Bischöfe insbesondere aus Deutschland, Österreich, Frankreich und den Vereinigten Staaten, leistete in der Konzilsaula redliche aber letztlich vergebliche Gegenwehr.

Die Quellen zu den damaligen Ereignissen sind vielfältig, umfangreich und oft nicht einfach zu bewerten, da sie im Rahmen einer heftigen Kontroverse entstanden. Sie reichen von der Konzilsedition Mansi über gedruckte Artikel und Streitschriften, bischöfliche Mandate, die Konzilsakten der Bischöfe sowie Berichte Beteiligter und Unbeteiligter bis hin zu Briefsammlungen. Insbesondere die Quellen aus dem Umfeld der beteiligten Bischöfe sind bisher nur in geringem Umfang ausgewertet worden. Wie die in den letzten Jahrzehnten erschienenen Ausgaben der Konzilsaufzeichnungen der Bischöfe Tizzani und Arrigoni sowie des Einsiedler Konzilstheologen Georg Ulber zeigen, enthalten sie viele interessante Zusatzinformationen, die erhellendes Licht auf die damaligen Ereignisse und insbesondere auf die Atmosphäre in der Konzilsaula werfen.

Auch der Briefwechsel Bischof Joseph Fesslers (1813–1872) von St.Pölten von 1869–1872 gehört in diese Quellengattung. Fessler war von Papst Pius IX. im Frühjahr 1869 zum Konzilssekretär berufen worden und hatte somit Zugang zum innersten Zirkel der Macht. Als Österreicher war er mit zahlreichen Gegnern der Unfehlbarkeit bekannt, obwohl er deren Meinung persönlich nicht teilte. Das ist an sich eine interessante Ausgangslage. Die Erwartungen werden jedoch durch die Lektüre der von Walter Brandmüller geleiteten Briefausgabe nicht vollkommen erfüllt. Zum einen beschränkt sich die Edition auf die im Diözesanarchiv von St.Pölten vorliegenden Dokumente, weshalb fast ausschliesslich die Briefe an Fessler (79 Stück) und nur sechs Konzepte von ihm an seine Korrespondenten abgedruckt sind. Der Einbezug der brieflichen Gegenstücke wäre erhellend gewesen. Zum andern fehlt der Korrespondenz der Charme und die Intimität des persönlichen Austauschs weitgehend, da Fessler wie es scheint auch von alten Bekannten doch mehr als Vertreter der Kurie denn als Freund wahrgenommen wurde.

Fessler war zwar Infallibilist, spielte jedoch nach dem Konzil eine insofern mässigen- de Rolle, als er in der mehrfach aufgelegten Schrift *Die wahre und die falsche Unfehlbarkeit der Päpste* 1871 das Dogma zurückhaltend interpretierte. Bischof Karl Joseph von Hefele von Rottenburg dankte ihm dafür brieflich und regte an, für diese Auslegung eine päpstliche Approbation einzuholen (Nr. 54). Überhaupt ragen die Briefe einiger Unfehlbarkeitsgegner aus den ansonsten vor allem durch Formalität gekennzeichneten Stücken

hervor. Dazu zu zählen sind neben Hefele (Nr. 54, 57, 69) insbesondere Bischof Dinkel von Augsburg (Nr. 50, 79), Bischof Greith von St.Gallen (Nr. 55), Erzbischof Deinlein von Bamberg (Nr. 71) sowie Bischof Strossmaier von Djakovo (Nr. 83, 85). Zwar unterwarfen sich schliesslich alle Minoritätsbischöfe dem Konzilsentscheid, doch konnten etwa Hefele und Greith trotzig festhalten, dass die negativen Folgen, die sie befürchtet hatten, eingetreten seien.

Konzilhistorisch interessant sind die Überlegungen des Mainzer Domkapitulars und Konzilsberaters Christoph Moufang über die Aufnahme parlamentarischer Methoden in die Debatte (Nr. 14). Besonders aufschlussreich für den Papsthistoriker sind die 15 Briefe von Johannes de Montel von Treuenfest. Er berichtete aus erster Hand über die letzten Tage des Kirchenstaats und Diskussionen um eine mögliche Flucht des Papstes, aber auch über die in Rom nach Konzilsende fortlaufend eintreffenden Unterwerfungserklärungen der Minoritätsbischöfe.

Die Einführung Brandmüllers ist knapp gehalten, die Einordnung ins Umfeld eher mager. Die lapidare Bemerkung, dass die ehemaligen Definitionsgegner nach Konzilsende «in unbezweifelbarer Loyalität zu Papst und Konzil standen», greift zu kurz. Insbesondere Hefele, Greith und Strossmaier hätten aufgrund ihrer durchaus interessanten Korrespondenzen eine differenziertere Beurteilung verdient. Ihre Loyalität war durchaus erlitten und die Erfahrung des Konzils liess tiefe Frustrationen zurück. Auch die Begründung für das Fehlen von Briefen der Kardinäle Rauscher und Schwarzenberg ist nicht vollständig überzeugend. Lag hier nicht doch eine persönliche Aversion vor?

Schwächen zeigt die Publikation in formaler Hinsicht. Zunächst fehlen Angaben über die Editionsprinzipien. Beispielsweise ist der Unterschied zwischen «Autograph» und «Original» nicht klar, ebenso die Verwendung der Klammern in den Texten. Auch die Benutzerfreundlichkeit lässt zu wünschen übrig. Bei den Anmerkungen zu den Personen wird auf frühere Fussnoten verwiesen, was umständliches Blättern erfordert. Hilfreich wäre wenigstens eine kurze Namensnennung. Für verschiedene Briefe wäre es wichtig, die Einstellung des Korrespondenten zur Unfehlbarkeit zu kennen. Entsprechende Angaben werden nur selten und dann willkürlich gegeben, beispielsweise zu Nr. 34. Nützlich wäre schliesslich ein grobes Itinerar zu Fessler mit Angaben, wann er in Rom und wann in St.Pölten war. Die Edition hätte zudem an Substanz gewonnen, wenn auch Gegenbriefe ermittelt und soweit sinnvoll publiziert worden wären.

Für eine Edition enthält der Band etwas viele Fehler. Im Brief von Bischof Greith (Nr. 55) wird Rheinfeldern falsch als Theinfeldern gelesen, was bei einer Konsultation des Standardwerks von Peter Stadler über den *Kulturkampf in der Schweiz* wohl nicht passiert wäre. Dass die Denkschrift der Schweizer Bischöfe an die Bundesversammlung von 1871 nicht ermittelt werden konnte, verwundert und wäre bei der Durchsicht von Stadlers Buch ebenfalls nicht geschehen. Dieses fehlt denn auch in der Bibliographie, ebenso wie August Bernhard Haslers Untersuchungen. Bei Nr. 69 wird auf einen Abdruck durch Brandmüller hingewiesen, der sich aufgrund der ungenügenden bibliographischen Angaben nicht eruieren lässt. Weitere Ungenauigkeiten sind das orthographisch falsche Zitieren von Actons Konzilsschrift (S. 99, Anm. 8, richtig: Zur Geschichte des vaticanischen Conciles), ein falscher Verweis vom Namen des Korrespondenten Leonrod in Nr. 46, die fehlende Ortsangabe bei Nr. 74, obwohl der Briefftext selber einen Ort enthält, und schliesslich bei Bischof Strossmaier (Nr. 83, 85) die Anmerkung, dass er sich selber *Strossmair* schreibe, während die Edition des Autographs einige Zeilen darüber *Strossmaier* lautet.

Es ist zu hoffen, dass neue interessante Quelleneditionen zusätzliche Differenzierungen in der wissenschaftlichen Beurteilung des I. Vatikanums ermöglichen. Allerdings lässt sich die Editions-kultur gegenüber dem vorliegenden Band noch verbessern.

St. Gallen

Cornel Dora

Rebecca Heinemann, *Familie zwischen Tradition und Emanzipation. Katholische und sozialdemokratische Familienkonzeptionen in der Weimarer Republik*, München: Oldenburg Verlag, 2004, 349 S.

Heinemann setzt sich in ihrem Buch, das aus ihrer Dissertation an der Universität Augsburg hervorgegangen ist, mit den katholischen und sozialdemokratischen Positionen über die Familie in der Weimarer Republik auseinander. In fünf Kapiteln behandelt sie die schädlichen Folgen des Ersten Weltkrieges für die Familie, den Konflikt zwischen den Erwartungen der heimkehrenden Soldaten und den von wirtschaftlicher Not aus dem Lot gebrachten Familien ein. Das zweite Kapitel behandelt die Weimarer Reichsverfassungsdiskussion in Bezug auf die Familie, welche als Resultat den Schutz der Ehe, der Familie, der Mutterschaft und der Rechte des nichtehelichen Kindes zeitigte. Im dritten Kapitel analysiert Heinemann die Grundlagen des katholischen und des sozialdemokratischen Familienbegriffs. Um 1920 wird in den katholischen Quellen die Familie meist als Keimzelle des Staates angesehen, während in den sozialdemokratischen Positionen zwar die «bürgerliche» Familie abgelehnt, aber die Familie als natürliche Gemeinschaft von Eltern und Kindern mehrheitlich befürwortet wird. Im vierten Kapitel erläutert Heinemann die katholischen und sozialdemokratischen Diskussionen zur Ehe, zur Liberalisierung des Scheidungsrechts und zur Nichtehelichenfrage und schliesslich wendet sie sich dem Wandel der Familienstruktur seit der Jahrhundertwende zu und den verschiedenen Positionen zur Bevölkerungspolitik zu. Das Buch zeichnet sich durch grossen Quellenreichtum und feinsinnige Analyse aus, wenn auch die Familie vor allem als Institution und weniger in ihrer geschlechtsspezifischen Struktur zum Tragen kommt.

Fribourg

Catherine Bosshart-Pfluger

Hubert Wolf/Klaus Unterberger (Bearbeiter), *Eugenio Pacelli. Die Lage der Kirche in Deutschland 1929* (=Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Band 50), Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 2006, 287 S.

Eugenio Pacelli (1876–1958) war von 1917 bis 1929 Nuntius in Deutschland, bevor er als Kardinalstaatssekretär nach Rom berufen und schliesslich 1939 als Pius XII. den Papstthron bestieg. Während zwölf Jahren hatte er als Nuntius, zuerst in München, dann in Berlin, die Situation des deutschen Katholizismus kritisch betrachtet. Fast täglich berichtete Pacelli seinem Vorgesetzten, Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri, über die deutsche Situation.

Als erste Frucht der Forschungen im Vatikanischen Archiv im Rahmen der Offenlegung der Quellen unter Pius XI. (1922–1939) erscheint aus der Feder von Hubert Wolf Pacellis Schlussrelation, die er kurz nach der Rückkehr nach Rom 1929 verfasst hat. Es ist die Zusammenfassung seiner Erfahrungen und Beobachtungen aus zwölf in Deutschland verbrachten Jahren. Sie wird in einer kommentierten italienisch-deutschen Edition vorgelegt. Eine ausführliche Einleitung bietet eine erste Auswertung.

1916 wurde der bisherige päpstliche Nuntius in München, Andreas Frühwirth, als Kurienkardinal nach Rom zurückberufen. Nachfolger wurde der bisherige Nuntius in Brasilien, Giuseppe Aversa (1862–1917), der allerdings bereits am 9. April 1917 an Herzschwäche starb. Für Aversa war an der Kurie eine Generalinstruktion verfasst worden, die auf den Berichten Frühwirts basierte. Diese wurde als Instruktion auch dem Nachfolger Aversas, Eugenio Pacelli, unverändert übergeben. Die Instruktion basierte auf der unbedingten Neutralität des Apostolischen Stuhles (Un- und Überparteilichkeit) insbesondere gegen Deutschland, das sich im Ersten Weltkrieg die Feindschaft fast der ganzen Welt zugezogen hatte.

Wichtig für die Forschung sind die Hauptinstruktion und die Finalrelation zu Beginn und am Ende einer Nuntiatur. Unter dem Signum AES Germania 1922–1930, Pos. 511 P.O. Fasc. 24 findet sich eine ausführliche Relazione sulla situazione della Chiesa cattolica in Germania vom 18. November 1929, gerichtet an Kardinal Carlo Perosi, Sekretär der Konsistorialkongregation, Rom. Sie gibt einen zusammenfassenden Überblick über die gesamtdeutsche katholische Kirche mit Ausnahme Bayerns, für das seit 1925 Nuntius Alberto Vasallo di Torregrossa zuständig war.

Pacelli berücksichtigte in seinem Bericht den Frageraster der Konsistorialkongregation, ging aber sonst sehr selbständig vor. Er äusserte sich ausführlich über den deutschen Episkopat. Jeder einzelne Bischof wird eingehend charakterisiert. Im besondern werden folgende Themenkreise berücksichtigt: Ausbildung und Reinheit der Lehre, b) Ergebenheit gegenüber dem Hl. Stuhle und seiner Vertreter vor Ort (Nuntius) und c) Charakter, Lebensführung und Umgangsformen.

Nur 4 von 18 charakterisierten Bischöfen haben ihre Ausbildung am Collegium Germanicum in Rom erhalten. Die übrigen hatten in Münster, Würzburg, München oder Eichstätt studiert; Tübingen und Freiburg i.Br. hatten nur je ihren eigenen Ortsordinarius hervorgebracht. Ein Studium an einer staatlichen katholisch-theologischen Fakultät erschien Pacelli von vorneherein suspekt. Er versuchte diesen Zustand zu ändern und forcierte in der Folge die Ernennung von Germanikern oder von Absolventen einer andern Jesuitenfakultät (Innsbruck) als neue Bischöfe.

Pacelli beanstandete bei den Theologieprofessoren an den staatlichen Fakultäten deren finanzielle Unabhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie, ferner deren übergrosse Kritiksucht, ihren Stolz und Hochmut sowie ihren Unfehlbarkeitsdünkel. Diese akademischen Lehrer seien zu einseitig an der Wissenschaft orientiert, woraus ein schädlicher Einfluss auf die Priesteramtskandidaten resultiere. Nicht wenige Studenten würden an diesen staatlichen theologischen Fakultäten von einem Geist des Misstrauens gegenüber dem Hl. Stuhl erfüllt (193). Das Theologiestudium sollte vermehrt im römischen Sinne betrieben werden, d.h. mehr Latein, zwei volle Jahre scholastische Philosophie, stärkere Gewichtung der spekulativen scholastischen Theologie gegenüber der sog. positiven Theologie. Die universitäre Theologie sollte durch die deutschen Bischöfe stärker überwacht werden, indem die Bischofsstühle gezielt durch neuscholastisch-jesuitisch ausgebildete Bischöfe besetzt werden sollten. Ein positives Verhältnis zur deutschen Staatstheologie scheint Pacelli nicht gefunden zu haben. Er favorisierte das Modell einer innerkirchlichen Ausbildung der Priester in einem geschlossenen «tridentinischen» Priesterseminar.

Grosses Gewicht legte der scheidende Nuntius auf die Wahrung der katholischen Bekenntnisschule. Dazu gehörte auch eine streng konfessionelle Lehrerbildung, die er vor allem bei den männlichen Volksschullehrern gefährdet sah.

Zwischen dem Zentrum, der Partei der deutschen Katholiken, und der Römischen Kurie bestand seit dem 19. Jahrhundert nie ein ganz spannungsfreies Verhältnis. Das Zentrum setzte alles daran, seine Unabhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie zu wahren. Trotz aller Spannungen hielt jedoch Pacelli das Zentrum als einzige zuverlässige Stütze im deutschen Parteienspektrum. Kritik äusserte der Nuntius auch an einigen Mitgliedern des katholischen Frauenbundes, die im Zusammenhang mit der Abtreibungsdiskussion eine vom kirchlichen Lehramt abweichende Meinung vertraten.

Skeptisch äusserte sich der diplomatische Vertreter gegenüber der katholischen Jugendbewegung «Quickborn», weniger jedoch gegenüber dem 1919 gegründeten Bund Neudeutschland. Den Volksverein beurteilte er als zu unabhängig von der kirchlichen Hierarchie, obschon er sich im 19. Jahrhundert grosse Verdienste erworben hatte.

Wie weit war Pacelli durch seine zwölf in Deutschland verbrachten Jahre geprägt? In der Schlussrelation war für ihn der innerkirchliche Standpunkt wesentlich und nicht etwa, wie früher noch geglaubt wurde, der politisch bedingte Standpunkt. Sein Blickwinkel war

von der römisch-neuscholastischen Optik geprägt. Wichtig waren für ihn die Konkordate, um die Interessen der Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft zu sichern. Die Konkordate mit Bayern und Preussen waren Pacellis grösste diplomatische Erfolge. Zu weiten Kreisen des deutschen Episkopates besass er ein eher distanzierendes Verhältnis, insbesondere zu Kardinal Bertram, dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz. Sein Gewährsmann war Graf Preysing, den Pacelli 1932 als Bischof von Eichstätt ernennen liess und den er drei Jahre später als Bischof von Berlin durchsetzte. Seine Erfahrungen als Nuntius waren für seine spätere Tätigkeit als Staatssekretär und Papst prägend. So nahm er das Kulturkampftrauma, das bei den deutschen Katholiken über die Jahrhundertwende hinaus nachwirkte, intensiv wahr. Im Kulturkampf waren Christen ohne den Trost der Sakramente und ohne priesterlichen Beistand gestorben, weil der Staat Priester und Ordensleute ins Exil gezwungen hatte und Pfarreien dadurch verwaist waren. Die Seelsorge musste daher auf jeden Fall gesichert werden. Deswegen wurde auch am Reichskonkordat von 1933 festgehalten, obschon klar wurde, dass Regierung und Partei das Konkordat immer wieder brachen. Die Erfahrung Pacellis mit dem Fehlschlag der Friedensinitiative Benedikts XV. im Jahre 1917 führte möglicherweise zur Haltung Pius' XII., dass der Seelsorge nichts vorgezogen werden dürfe, auch nicht die Aufgabe der Kirche als Anwältin aller Menschen und auch der Menschenrechte (93).

Der Herausgeber Hubert Wolf sagt deshalb unmissverständlich: «Wer Pacelli verstehen will, der braucht eine gründliche Analyse und (Auswahl-)Edition seiner rund 3'000 Nuntiaturreporte, die er zwischen 1917 und 1929 aus München und Berlin nach Rom geschickt hat. Sie zeigen Pacelli ohne den Schatten des Holocaust» (93). Hier liegt möglicherweise der Schlüssel zur Behebung vieler Missverständnisse in der Beurteilung der Politik Pius' XII.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Joachim Kuropka (Hg.), *Streitfall Galen. Studien und Dokumente*. Aschendorff Münster. 2007, 541 S. und mehr als 40 Abb.

Clemens August Graf von Galen, Bischof von Münster (1933–1946) nimmt eine bedeutende Stellung im deutschen Episkopat während der Nazizeit ein. Er hatte den Mut, 1941 – mitten im Zweiten Weltkrieg – in der überfüllten Lambertikirche zu Münster in Westfalen die nationalsozialistische «Euthanasie» als Mord zu brandmarken. Dabei löste er tumultartige Proteste bei seinen Zuhörern aus. Wenn es nach Goebbels gegangen wäre, hätte er am aufmüpfigen Bischof ein Exempel statuiert. Aber das NS-Regime wich zurück: Kaum drei Wochen nach der Brandpredigt des Bischofs befahl Hitler den Stopp der «Aktion T4» und beendete so die Massenvergasung erwachsener Psychiatriepatienten.

Pius XII. ernannte zu Weihnachten 1945 den mutigen Bischof neben Erzbischof Frings (Köln) und Bischof Preysing (Berlin) zum Kardinal. Kaum war er am 16. März 1946 von Rom nach Münster zurückgekehrt, starb er am 22. März unerwartet an den Folgen einer Bauchfellentzündung. Bischof Galen genoss hohes Ansehen in der Bevölkerung. So war es nicht verwunderlich, dass schon 1956, zehn Jahre nach seinem Tode, der Seligsprechungsprozess eröffnet wurde, der schliesslich am 9. Oktober 2005 in der feierlichen Seligsprechung auf dem Petersplatz in Rom seinen Höhepunkt fand.

Freilich unbestritten verlief der Prozess nicht. In den 1970er und 1980er Jahren wurde die Frage einer möglichen Nähe Galens zum Nationalsozialismus, sein Verhältnis zu den Juden und seine Stellung in der deutschen Bischofskonferenz während der Kriegsjahre stark diskutiert. Massive Opposition gegen Galens Seligsprechungsprozess erhoben unter andern die sattsam bekannte Uta Ranke-Heinemann und der (inzwischen aus der Kirche ausgetretene) Theologe Eugen Drewermann. Die Quellenlage, auf die sich beide beriefen, war höchst zweifelhaft. Rudolf Willenborg, Verfasser einer wertvollen Studie im vor-

liegenden Sammelband, hat sie minutiös untersucht und dabei festgestellt, dass die Galen zugeschriebenen Aussagen von ihm nicht geäußert wurden. Ebenso entpuppte sich seine angebliche Unterstützung des deutschen Eroberungsfeldzuges gegen Russland als genau das Gegenteil, nämlich als Friedensgebet. In ähnlicher Weise erwies sich ein Galen zugeschriebenes antienglisches Wort als bössartige Fälschung. Sowohl Uta Ranke-Heinemann als auch Eugen Drewermann verwendeten in verantwortungsloser Art und Weise von ihnen nicht überprüfte Quellen, um das Ansehen von Clemens August von Galen zu verunglimpfen.

Der vorliegende Band enthält 16 Aufsätze und eine Dokumentationssammlung, die von Galens Denken erhellen. Die Aufsätze beruhen auf Vorträgen, die auf einer Tagung in der katholischen Akademie Kardinal von Galen in Cloppenburg-Stapelfeld im Frühjahr 2006 gehalten wurden.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Michael Hirschfeld/Maria Anna Zumholz (Hg.), *Oldenburgs Priester unter NS-Terror 1932-1945. Herrschaftsalltag in Milieu und Diaspora. Festschrift für Joachim Kuropka zum 65. Geburtstag*, Münster, Aschendorff, 2006, 818 S., 75 Illustrationen und 9 Tabellen.

Im kleinen Gebiet von Oldenburg-Süd, dem katholischen Teil Oldenburgs, wurde in den letzten Jahren mit grosser Sorgfalt den unzähligen Schikanen, Verleumdungen, Einschüchterungsversuchen, Verhaftungen, Verfolgungen und teilweise Verurteilungen des katholischen Klerus und auch vieler Laien in der Zeit der Naziherrschaft 1932–1945 nachgegangen und dokumentarisch aufgearbeitet. In Oldenburg begann die Naziherrschaft schon 1932. Es entstand daraus ein düsteres Bild des nationalsozialistischen Terrors. Der Klerus von Oldenburg bewies eine bewunderungswürdige Standfestigkeit. Kaum ein Priester lief zu den Nazis über; der Zusammenhalt innerhalb des Klerus war auffallend stark. Das wirkte sich auch auf die ihm anvertraute Bevölkerung aus, die ihrerseits den Widerstand mitrug und die Priester gegen starken Druck von Seiten der Gestapo und der verschiedenen Naziorganisationen unterstützte. Mehrmals mussten sich die Staatsorgane zurückhalten, weil sie Aufstände seitens der Bevölkerung befürchteten. Sogar Hitler befahl, sich in der Verfolgung der katholischen Kirche Zurückhaltung aufzuerlegen, bis der Endsieg errungen sei. Dann erst sei es Zeit, die Kirche zu zerschlagen.

Der umfangreiche Band ist dem gebürtigen Schlesier Professor Joachim Kuropka zu seinem 65. Geburtstag gewidmet, den es nach Flucht und Vertreibung zuerst nach Oberfranken verschlagen hatte. Seine Eltern liessen sich dann in Münster in Westfalen nieder. Nach seiner Promotion fand Kuropka eine Stelle als Akademischer Rat an der damaligen Abteilung Vechta der Universität Osnabrück (seit 1995 Hochschule Vechta). Die über vierzig Autoren sind Schüler bzw. Angehörige des Kolloquiums Katholizismusforschung von Professor Joachim Kuropka.

Grosse Aufmerksamkeit erregte die Ausstellung über den «Löwen von Münster», Bischof Clemens August von Galen, die seit 1992 bis heute in über 30 Städten gezeigt werden konnte. Kuropkas Ausstellungskatalog hat wesentlich dazu beigetragen, den positiven Ausgang des vom Bistum Münster geführten Seligsprechungsprozesses für Kardinal von Galen zu befördern. Dessen Seligsprechung am 9. Oktober 2005 im Petersdom in Rom bildete den Höhepunkt dieser Bemühungen.

Diese Forschungen sind bedeutsam, um den zähen Widerstandskampf von Klerus und Bevölkerung einer ganzen Region sorgfältig zu dokumentieren, damit den periodisch immer wieder vorkommenden Verdächtigungen und Verleumdungen gegen die Kirche ein deutliches Zeichen entgegengesetzt werden kann.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Lucia Scherzberg (Hg.) in Zusammenarbeit mit Werner Müller, *Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich*, Paderborn u. a.: Schöningh, 2005.

Der zu besprechende Sammelband dokumentiert die Beiträge einer Fachtagung, die im Januar 2005 in Saarbrücken stattgefunden hat. Der Buchtitel «Theologie und Vergangenheitsbewältigung» ist dabei etwas unglücklich gewählt, bleibt er doch einerseits zu vage und ist andererseits zu eng gefasst. Das Titelbild – eine graphische Realisierung des als Titel beliebten Begriffspaares «Kreuz und Hakenkreuz» – verdeutlicht, dass es sich bei der Vergangenheit, die es zu bewältigen gilt, um die NS-Zeit handelt. Mit Theologie ist fast ausschliesslich katholische Theologie gemeint. Die zwölf Beiträge verteilen sich auf drei Teile des Bandes: «Katholische Kirche und Theologie im Nationalsozialismus», «Aufarbeitung der Vergangenheit in anderen Kulturwissenschaften», ««Erinnerung» und «Schuld» in theologischer Reflexion und pastoraler Praxis».

Im ersten Teil geht es nur ganz am Rande um Vergangenheitsbewältigung, im Mittelpunkt steht hier vielmehr die katholische Theologie *im* Dritten Reich, dargestellt anhand ausgewählter Theologen: Kevin Spicer stellt mit dem Augsburger Pfarrer Philipp Haeuser den typischen Fall eines «braunen Priesters» vor, der schon vor 1933 aktive Propaganda für den Nationalsozialismus betrieb und selbst nach 1945 weitgehend unbelehrbar blieb. Leider verfolgt Spicer Haeusers Weg im Nationalsozialismus nur bis 1936, obwohl es interessant wäre zu verfolgen, ob sich seine Haltung im Verlauf des Dritten Reiches, vor allem unter dem Eindruck des nationalsozialistischen Kirchenkampfes, verändert hat. Antonia Leugers behandelt in ihrem Beitrag einmal mehr das Verhalten der deutschen Bischöfe im Nationalsozialismus, ergänzt durch einige Schlaglichter auf die Rezeption dieses Verhaltens in der Geschichtswissenschaft und Kirchengeschichte seit 1945. Lucia Scherzberg befasst sich ebenso wie Spicer mit «pro-nationalsozialistischen Theologen» anhand der kirchenreformerischen Vorstellungen von Theologen wie Karl Adam, Michael Schmaus und dem geistlichen Studienrat Richard Kleine. Ihr Interesse bestand in der Vereinbarung von katholischer Theologie und nationalsozialistischer Weltanschauung auf theoretischer Ebene. Ihrer weiteren Karriere nach 1945 tat dies freilich keinen Abbruch. Die drei Beiträge über katholische Theologen werden ergänzt durch Rainer Buchers Blick auf die gegnerische Seite mit seinem Aufsatz über «Hitlers Theologie», der er eine «geradezu verblüffende Konstanz» bescheinigt. Es wäre im Anschluss daran aufschlussreich, Buchers Erkenntnisse über die «Theologie» des Führers in Beziehung zu den Ergebnissen der Forschung über seine praktische Kirchenpolitik zu setzen.

Kommt im ersten Teil des Buches die Vergangenheitsbewältigung zu kurz, fehlt im zweiten die Theologie (was wohl durch den Untertitel des Buches aufgefangen werden soll. Der Vergleich bleibt allerdings dem Leser überlassen und dürfte diesem aufgrund der völlig unterschiedlichen Fragestellungen der Beiträge sehr schwer fallen): August H. Leugers-Scherzberg zeichnet unter dem Titel «Unwillige Historiker» die Auseinandersetzung um die NS-Verstrickung von Historikern wie Hans Rothfels, Theodor Schieder und Werner Conze seit den 1990er Jahren nach. Ingo Haar stellt den Fall des Südosteuropa- und Vertriebenenforschers Friedrich Valjavec vor, dessen Karriere ihre Wurzeln im Sicherheitsdienst der SS hatte. Gerhard Sauder beleuchtet die Vergangenheitsbewältigung innerhalb der Germanistik anhand der Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte des «Internationalen Germanistenlexikons», in dem die Lebensläufe führender Germanisten vor und nach 1945 dargestellt sind. Weder um Theologie noch um Vergangenheitsbewältigung geht es schliesslich in dem Aufsatz von Jutta Held über den Kunsthistoriker «Hans Jantzen an der Münchner Universität (1935–1945)».

Der stärkste Teil des Sammelbandes ist zweifellos der dritte, dessen Beiträge nicht nur dem Titel am nächsten kommen, sondern auch den grössten Erkenntnisgewinn beinhalten dürften. Rainer Kampling analysiert die «Gedanken zur jüdischen Frage», die Romano

Guardini 1952 an der Tübinger Universität vorstellte, und verdeutlicht daran exemplarisch den Umgang katholischer Denker mit der Shoa. Kampling kann überzeugend herausarbeiten, dass Guardini der Konkretisierung und Individualisierung von Schuld und Verantwortung auswich und statt dessen das Konzept einer «Kollektivverantwortung» vertrat, wobei er die katholische Kirche nicht einmal benannte. Die Ambivalenz von Guardinis Haltung zur «jüdischen Frage» zeigt sich u. a. darin, dass er die Ausgrenzung der Juden, obwohl als Wurzel der Shoah erkannt und kritisiert, in seiner Rede sprachlich fortsetzte. Am Beispiel der Theologen Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz befasst sich Norbert Reck mit «Theologien nach Auschwitz als Form der Vergangenheitsbewältigung» und fragt dabei kritisch nach Tendenzen, die NS-Zeit im Sinne eines Ruhigstellens zu «bewältigen». Reck plädiert für eine Fokussierung auf die Täter und deren Verantwortung in der Gottesrede nach Auschwitz. Dazu möchte er die Perspektive des Widerstands in die Überlegungen einbeziehen, die verdeutliche, dass Gott in Auschwitz nicht abwesend gewesen sei, sondern gekämpft habe und besiegt worden sei. Es sei also nicht die kritische Frage an Gott zu richten, warum er Auschwitz zugelassen habe, sondern an die Täter, warum sie Gott bekämpft hätten.

Katharina von Kellenbach liefert ein sehr anregendes «protestantisches Plädoyer für eine revitalisierte Busslehre». Sie kritisiert, dass christliche Seelsorger in den Interniertenlagern NS-Tätern allzu schnell die Absolution erteilt hätten, ohne ihnen Bussleistungen abzuverlangen, und dass sie dadurch auf Kosten der Opfer die Schlussstrich-Mentalität der Täter gefördert hätten. Fraglich bleibt dabei allerdings, ob (empirisch übrigens nur schwer fassbare) Beichtgespräche mit einzelnen Hinrichtungskandidaten als Beurteilungsmassstab für den gesellschaftspolitischen Umgang von Katholiken mit der NS-Vergangenheit taugen. Hier scheint an eine seelsorgliche Handlung ein Massstab angelegt zu werden, den sie nicht nur in ihrer spezifischen Ausprägung nach 1945, sondern von ihrem grundsätzlichen Selbstverständnis her nicht zu erfüllen vermag. Wie hätte ein zum Tode verurteilter NS-Täter noch Wiedergutmachung für seine Verbrechen leisten sollen? Ottmar Fuchs entwickelt schliesslich «Elemente einer Pastoraltheologie nach Auschwitz», die er sich «leidempfindlich, schuldsensibel und sühnebereit» wünscht. Im Zentrum seines Konzepts stehen die Auseinandersetzung mit Sünde und Schuld und die damit einhergehende Handlungsorientierung: Durch die Einnahme einer Perspektive der Gerechtigkeit sollen Nachgeborene in die Lage versetzt werden, in vergleichbaren, wenn auch zunächst ungleich harmloser erscheinenden Situationen Unrecht zu erkennen, damit sie nicht selbst zu Schuldigen werden.

Eine viel versprechende Anregung für weiterführende interdisziplinäre Forschungen beinhaltet der häufige kontrastierende Gebrauch der Begriffe «Täter» und «Opfer» im dritten Teil des Sammelbandes: In der Geschichtswissenschaft ist im Hinblick auf die NS-Zeit seit einiger Zeit weniger von klar unterschiedenen Tätern und Opfern als von Gemengelage und Ambivalenzen die Rede. Es wird interessant sein zu beobachten, ob und inwiefern auch die Theologie diese neuere Sichtweise aufgreift und in ihre Konzepte integriert.

Bonn

Annette Mertens

Peter Van Kemseke, *Towards an Era of Development. The Globalization of Socialism and Christian Democracy 1945-1965*, Leuven 2006.

Bei ihren Bemühungen, sich nach dem Zweiten Weltkrieg international in der neu entstandenen Ordnung zu positionieren, nehmen die Sozialistische Internationale (SI) und die Christdemokratischen Nouvelles Equipes Internationales (NEI) mit Schwesterparteien ihrer jeweiligen Ideologie in Asien, Lateinamerika und Afrika Kontakt auf. Die Motiva-

tion, einen globalen Blickwinkel einzunehmen und sich in aussereuropäischen Gebieten zu engagieren war primär europäischen bzw. nationalen Ursprungs und die eigentlichen Ziele, die die beiden Lager hinaus in die Welt geführt hatten, konnten nur beschränkt erreicht werden. Was sie aber bei ihrem Blick über die europäischen Grenzen entdeckten, war ein neues politisches Themenfeld: die Entwicklungspolitik.

Die Situation nach Ende des Zweiten Weltkriegs bedeutete für die christdemokratischen und die sozialistischen Parteien Europas, zwei der führenden politischen Richtungen der Nachkriegszeit, eine Chance und die Hoffnung, mit ihren Ideen und Ansichten die entstehende internationale Ordnung zu beeinflussen. Um ihre Kräfte europaweit zu bündeln, organisierten sich die Christdemokraten mit den *Nouvelles Equipes International* (NEI 1948) und die Sozialisten mit der Sozialistischen Internationalen (SI 1951) auf europäischer Ebene.

Wie Peter Van Kemseke in seinem Buch «Towards an Era of Development. The Globalization of Socialism and Christian Democracy 1945-1965» aufzeigt, verliessen beide Lager in den zwei Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg Schritt für Schritt ihre westeuropäische Heimbasis, um ihre Politik vermehrt global auszurichten.

Sowohl die Sozialistische Internationale wie auch die christdemokratischen NEI verfolgten in der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg die Idee, ein Europa als dritte Kraft zwischen den beiden Supermächten USA und UdSSR aufzubauen. Diese Idee der dritten Kraft scheiterte aber schon kurz nach Kriegsende an der Realpolitik des einsetzenden kalten Krieges. Die stark von der British Labour Party geprägte Sozialistische Internationale stellte sich klar hinter die USA und die Nato (Die Solidarität mit der im Krieg stark belasteten sowjetischen Arbeiterklasse rückte rasch in den Hintergrund). Geprägt von der Idee des abendländischen Europas, der Unterstützung eines unabhängigen Europas mit dem Vatikan als wichtiges Zentrum und durch die Bemühungen der innerhalb der NEI dominierenden französischen Equipe des *Mouvement Républicain Populaire* (MRP), einen dritten Kräftepol zu bilden, hielten die NEI länger an der Idee eines dritten Weges fest. Mit zunehmender Unterdrückung des Christentums in der UdSSR verdrängte der Antikommunismus aber auch im christdemokratischen Lager zusehends die Idee eines unabhängigen Europas zwischen den Blöcken. Wie Van Kemseke in seiner Analyse der SI und der NEI in der Phase direkt nach dem Krieg aufzeigt, erwies sich die Idee, sich aus dem bipolaren Spannungsfeld auszuklinken und sich darauf zu konzentrieren, die Schaffung eines unabhängigen Europas mit der jeweils eigenen Ideologie zu beeinflussen, als nicht umsetzbar. Man fand sich eingespannt in ein weltweites politisches System und wollte man die eigenen Ideen vorantreiben, war weltweites und nicht nur europäisches Denken nötig.

Wie Van Kemseke darlegt, basierten sowohl die Zusammenarbeit im Rahmen der SI wie auch diejenige bei den NEI ursprünglich auf der Idee einer europäischen Kooperation. In ihrer Entwicklung hin zu einer globalen Politik und Sichtweise gingen die beiden Lager, trotz ähnlichen Themen, sehr unterschiedliche Wege. Besonders im Falle der SI gelingt es Peter Van Kemseke, die Entwicklung innerhalb der SI und ihr Denken und Handeln gegenüber Partnern ausserhalb Europas nachzuzeichnen. Schwieriger und im Vergleich zur Entwicklung der SI weniger klar nachvollziehbar gestaltet sich hingegen Van Kemsekens Darstellung des Weges der NEI von der eurozentristischen hin zur globalen Kooperation christdemokratischer Equipen. Dies insbesondere deshalb, weil sich die NEI sehr lange auf Europa fokussierten und sich erst gegen Ende des von Van Kemseke untersuchten Zeitraums – und dies auch nur in einem beschränkten Umfang – gegenüber aussereuropäischen Themen und Partnern ernsthaft zu öffnen begannen.

Wie Peter Van Kemseke im zweiten Teil aufzeigt, gibt es durchaus Parallelen, wie die beiden europäischen Parteienkooperationen auf die Herausforderung einer sich aufdrängenden globalen Ausrichtung reagierten. So war der Kampf gegen den internationalen

Kommunismus für beide Lager ein entscheidender Treiber für die internationale Kooperation. Auch waren sowohl bei der SI wie auch bei den NEI nationale Interessen eine der Hauptmotivationen, mit gleichgesinnten Partnern auf anderen Kontinenten in Kontakt zu treten. Gleichzeitig stellte das Thema Dekolonisation sowohl für die Sozialisten wie auch die Christdemokraten eine Belastung zwischen ihnen und den aussereuropäischen Partnern dar. Van Kemseke, der den Entwicklungen der SI und der NEI im zweiten Teil je ein eigenes Kapitel widmet, arbeitet innerhalb der erwähnten Themenfelder aber auch zahlreiche Unterschiede heraus. So war zwar der Antikommunismus als Thema beiden Organisationen gemein, doch die antikommunistische Überzeugung der beiden Lager manifestierte sich in ihrer Haltung gegenüber Gebieten ausserhalb Europas sehr unterschiedlich. Konzentrierten sich die NEI auf die europäische Integration, die ihrer Meinung nach der beste Schutz vor dem internationalen Kommunismus bieten konnte, wählte die Sozialistische Internationale ihren Fokus bewusst global, da für sie die europäische Integration bloss die Einheit der Nato hinterfragen, Deutschland teilen und damit das westliche Bündnis insgesamt schwächen musste. Angetrieben von der dominierenden British Labour Party (BLP) versuchte die SI zuerst in Asien, später auch in Afrika und Lateinamerika durch die Gründung, Unterstützung und Einbindung aussereuropäischer sozialistischer Parteien, dem Kommunismus in dieser Region entgegenzutreten. Diese Versuche brachten mässigen Erfolg und die SI hatte auf allen Kontinenten Mühe, die Partnerparteien auf eine einheitliche Linie zu bringen und regionalistische Tendenzen zu vermeiden.

Die NEI beschränkten ihre internationale Politik mit wenigen Ausnahmen auf Europa und die europäische Integration. Die vereinzelt Kontakte oder der Informationsaustausch mit der lateinamerikanischen und der osteuropäischen Vereinigung christdemokratischer Parteien (ODCA* bzw. CDUCE*), die Van Kemseke als einzelne Öffnungsbemühungen der NEI aufführt, waren vor allem deren Werben um die westeuropäische Unterstützung zuzuschreiben. Erst im Zusammenhang mit den Fragen, wie Überseegebiete in die europäische Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) integriert werden könnten und wie die Dekolonisation in Afrika für die europäischen Länder einfach umzusetzen wäre, kamen vermehrt aussereuropäische Themen in die NEI. Aber auch diese Themen wurden vor allem in der soziokulturellen Kommission der NEI und nicht in den höchsten Gremien der christdemokratischen Parteienkooperation diskutiert.

Wie erwähnt, kann Peter Van Kemseke auch aufzeigen, dass bei den Kontakten der NEI und der SI mit Schwesterparteien ausserhalb Europas häufig die Wahrung nationaler oder europäischer Interessen eine Rolle spielte. So habe die dominierende British Labour Party die internationalen Kontakte über die SI genutzt, um britische Interessen in ehemaligen Einflussgebieten zu wahren. Auch innerhalb der NEI kann Van Kemseke Beispiele aufführen, die zeigen, wie die internationalen christdemokratischen Verbindungen für nationale Interessen eingesetzt wurden. So delegierte die französische MRP einen Vertreter an eine Konferenz mit der lateinamerikanischen christdemokratischen Verbindung ODCA, um dort für die Unterstützung der französischen Politik in Algerien zu werben. Dass die internationale Kooperation mit aussereuropäischen Partnern stark von nationalen Interessen der europäischen Parteien abhing, zeigt sich auch daran, dass die europäischen Parteien, sobald sie in eine Regierung eingebunden waren, im internationalen Handlungsspielraum stark eingeschränkt waren und sehr häufig nationale Positionen vertraten.

Den dritten Teil seines Buches widmet Peter Van Kemseke den Konsequenzen auf die Inhalte innerhalb der SI und der NEI, die die Ausweitung des Blicks auf die globale Ebene für die beiden Lager mit sich brachten. Ausgerückt, um in Asien, Lateinamerika und Afrika Anhänger für ihre europäischen Sichtweisen auf die Entwicklung der Welt zu gewinnen, den Kommunismus zu bekämpfen oder nationale Interessen zu verteidigen, entdeckten beide Lager eine neues politische Themenfeld: die Entwicklungspolitik. Diese Entwicklung gipfelte für Van Kemseke ab 1965 in einer neuen Ära der Weltpolitik, in der

die Unterentwicklung aussereuropäischer Regionen zu einem politischen Thema in Europa wurde. Neu seien Entwicklungsfragen systematisch mit Theorien und Strategien angegangen worden, die Unterentwicklung reduzieren oder gar aufheben wollten. Als Resultat, dass sich die Parteien weltweit ausgerichtet haben, beackerten sie jetzt auch globale politische Themen wie die Entwicklungsdebatte. Der Kontakt mit «Ausser-Europa» und seinen Problemen habe die Dritte Welt erst ins Bewusstsein gerückt. Ein neues politisches Thema sei entstanden, das Einfluss auf die Inhalte und Ideologien der beiden internationalen Kooperationen gehabt habe.

Bern

Bernhard Salzmann

Emil Brix/Ernst Bruckmüller/Hannes Stekl (Hg.), *Memoria Austriae I-III* (Bd. I: Menschen, Mythen, Zeiten; Bd. II: Bauten, Orte, Regionen; Bd. III: Unternehmer, Firmen, Produkte), Wien, Verlag für Geschichte und Politik, 2004–2005, 584 S., 476 S., 394 S.

An die eineinhalb Tausend Seiten umfasst das 3-bändige Werk zur «*Memoria Austriae*», das sich im Gefolge der Arbeiten von Pierre Nora, Etienne François und Hagen Schulze in analoger Weise dem «kulturellen Gedächtnis» Österreichs annimmt.

Die Herausgeber versuchten vorerst auf empirischem Wege knapp vor der Jahrtausendwende (1998) herauszufinden, was von den Österreicherinnen und Österreichern als erinnerungswürdig erachtet wird. Die Antworten auf die Frage, was «typisch für Österreich» sei, waren tendenziell «keine distinkten Ereignisse, keine genauen Erinnerungsfiguren», sondern «die täglich erlebte Umwelt, die zugleich symbolisch überhöht scheint.» (I, 13). Mehr als die Hälfte der befragten Personen wiesen auf «Berge und Seen» hin – insofern scheint die Bundeshymne («Land der Berge») von Paula von Preradović noch immer den Nerv der Zeit und das Gemüt der Leute zu treffen. Die Bundeshauptstadt Wien – fernab des alpinen Raumes – hingegen beweist ihre «emotionale Zentralfunktion»; bei den konkreten Nennungen (ohne Vorgaben) besass der Stephansdom («Steffl») mit 37% den höchsten Wert. (vgl. I, 13).

Es wurde 1998 zudem erkennbar, dass in Österreich das «historische Bewusstsein im Allgemeinen offenbar weder tief noch sehr elaboriert» ist – die Herausgeber sprechen später von einer «erstaunlichen Gegenwartsbezogenheit der Österreicher/innen» (I, 23) – und sich die Nennungen von bedeutenden Figuren und Ereignissen auf die Zeit der Zweiten Republik konzentrieren. (vgl. I, 14). Wohl im Unterschied zur Schweiz spielen Unternehmen und Firmen nur eine geringe Rolle für das aktuelle Österreich-Verständnis und das nationale Selbstbild (I, 17); ein altes Österreich-Stereotyp, das abgefragt wurde, nämlich das des «christlichen» bzw. «katholischen» Österreichs spiegelt den Editoren der Bände zu Folge «jenen tiefgehenden Säkularisierungsprozess wider, der insbesondere die europäische Gesellschaft so stark erfasst hat» (I, 18), denn es spielt so gut wie keine Rolle mehr. Daneben war der empirischen Untersuchung eine – bereits bekannte – starke Ablehnung von Politikern und der «Politik» überhaupt zu entnehmen. Der ehemalige Wiener Ordinarius und Politikwissenschaftler Heinrich Schneider sprach einmal von einem «verspäteten Revanchismus» gegenüber einem lange Zeit währenden (dualen) Parteienstaat. Die Parteien wirkten zudem (top down) über mehrere Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts massiv in den gesellschaftlichen Bereich hinein.

Diese grob in ihren Ergebnissen skizzierte und offene Meinungsumfrage diente als Ausgangspunkt für die drei Bände zur österreichischen Erinnerungslandschaft: Band I befasst sich nun mit «Menschen, Mythen und Zeiten», Band II mit «Orten der Erinnerung» in einem engeren Sinne und der III. Band bezieht sich auf den ökonomischen Bereich («Unternehmer, Firmen, Produkte»). Diese wollen mit einem breiten und renommierten Autorenkreis einen Beitrag zur österreichischen Memoria-Forschung darbieten. Es scheint

das auch gut gelungen zu sein, wenn man sich auf die methodische Voraussetzung einer empirischen Umfrage als Basis und Ausgangspunkt historischer Analysen einlässt. Dies wurde schon anderenorts kritisiert (z.B. von Joachim Riedl in der *Die Zeit*, Nr. 51 [2005]), spielt aber meines Erachtens für die einzelnen Beiträge nur eine geringe Rolle (nämlich als Aufhänger, auch für das österreichische Dreifach-Jubiläumsjahr 2005, mit Kriegsende, Staatsvertrag und EU-Beitritt) und stellt zudem den Versuch dar, die Geschichtswissenschaft näher an den Mann bzw. die Frau zu bringen. Nun aber zu einigen Beiträgen – in einem eher kursorischen Vorgehen:

Werner Suppanz, der in der letztjährigen Ausgabe der SZRKG einen eindrücklichen Beitrag zum «katholischen Österreich» geliefert hat (siehe SZRKG 100 [2006] 155–175), geht z.B. auf Kaiserin Maria Theresia als Symbolfigur ein (I, 26–47), Gernot Gruber auf ihren Zeitgenossen, den zeitlosen «Shooting-Star» Wolfgang A. Mozart (I, 48–78) und Dieter A. Binder auf Julius Raab und Leopold Figl als den «Säulenheiligen der Volkspartei» (I, 79–104). Auch die behandelten Bruno Kreisky (Bundeskanzler) und Franz König (Erzbischof von Wien) verweisen in die Nachkriegszeit, wobei Irene Etzersdorfer eher bei den geschichtlichen Ereignissen rund um den österreichischen «Sonnenkönig» verbleibt (I, 105–132), Wolfgang Bahr jedoch für Franz Kardinal König einen stärkeren Akzent auf die Rezeption und Mythologisierung der Gestalt Königs legt (I, 133–163; vgl. aber auch Abbildung in: III, 383, die in einem anderen Kontext die Bedeutung Königs als Wiener Metropolitenaufzeigt). Die Zeichnung von Sporthelden wie etwa des Skiläufers Karl Schranz, der 1972 eine nationale Massenhysterie auslöste (I, 183) beendet den Abschnitt «Menschen» des I. Bandes, der sich insgesamt in drei Teile gliedert. Konrad Paul Liessmann, einer der derzeit profiliertesten Philosophen in der Nachbaralpenrepublik, steuert mit seinem Aufsatz «Topoi. Konturen einer politischen Mythologie» einige grundlegende Reflexionen zur Gedächtnis-Thematik bei, die er etwa am Heldenplatz als «Gedächtnisort par excellence» (I, 204) exemplifiziert. Er präludiert damit den Teil «Mythen», der auch die Themenkreise der Musik, des Essens («Wiener Schnitzel»), des Tourismus, sowie den Topos der «österreichischen Gemütlichkeit» und der Politik («Immerwährende Neutralität nach Schweizer Vorbild») umfasst. Der dritte Teilbereich des I. Bandes beackert das weite Gebiet gewichtiger bzw. als bedeutend erachteter historischer Epochen und geht etwa auf das Barock, die Wiederaufbauphase und die Errichtung von Kriegerdenkmälern in neuerer Zeit ein. Er kann hier wegen der Materialfülle nur gestreift werden – der Umfang bringt das Werk insgesamt manchmal in Gefahr, dass es ein wenig auseinander bricht, auch wenn sich die einzelnen Beiträge v.a. in «politischer Hinsicht» gewinnbringend lesen, weil der Zusammenhang von Geschichte und Politik zumindest für das gestellte Themenfeld eines kulturellen und nationalen Gedächtnisses ein sehr enger zu sein scheint, wie es nicht zuletzt der Name des Verlags dieses Sammelwerkes zum Ausdruck bringt.

Für den II. Band des Triptychons («Bauten, Orte, Regionen») seien drei Beiträge unter dem Blickpunkt von Religion und Kultur stellvertretend erwähnt und hervorgehoben, nämlich der von Ernst Bruckmüller zum «Steffl» («Der Brand des Domes [im April 1945, Vf.] war für alle Zeitgenossen, die ihn erlebten, die Katastrophe schlechthin.»; II, 63; weiters u.a. III, 109f), der von Ernst Hanisch zur Wiener Ringstrasse (II, 75–104) sowie jener von Christian Stadelmann erstellte zum Wallfahrtsort Mariazell (II, 303–335). Stadelmann schreibt resümierend mit Blick auf das österreichische Pendant zu Einsiedeln: «Einen Kampf ums Gedächtnis in dem Sinne, dass unterschiedliche Ideen sich auf den Ort bezogen und dort in Konkurrenz zueinander gestanden wären, hat es in Mariazell nicht gegeben.» (II, 330) Wohingegen die Wiener Ringstrasse die zwei Pole der österreichischen Kultur deutlich widerzuspiegeln vermag: Gegenreformatorisches Barock und etatistische Aufklärung, wie Hanisch sie nennt. An dieser Stelle ist anzumerken, dass die dezente (manchmal freilich etwas blasse) Bebilderung der Bände eine wohltuende Abwechslung für das Auge sowie eine bereichernde Ergänzung zur Lektüre schafft, ohne sich je-

doch zu dominant in den Vordergrund zu drängen. Interessant ist indes, dass im II. Band der enge (geografische) Horizont Österreichs gesprengt wird, wenn etwa mit Bozen und Meran die «österreichische Herzenssache» (Leopold Figl) Südtirol unter die Lupe genommen (Hubert Mock, II, 370–410) oder das Grenzland von Österreich-Ungarn (Karin Liebhart / Andreas Pibersky, II, 411–441) in seiner Brückenfunktion vermessen wird, die in ökonomischen Kategorien eine zunehmende Konkurrenz-Situation der Städte Wien und Budapest zur Folge hat, wobei freilich Wien aufgrund der sprachlichen Situation einen Vorteil innehaben könnte.

Der 3. Band setzt mit dem Untertitel «Unternehmer, Firmen, Produkte» einen ökonomischen Schwerpunkt im Feld einer eher vagen und unterkühlten österreichischen «Wirtschaftsmentalität» (III, 25f), historisch gesehen in einem «Eldorado der Kleinbetriebe» (II, 26) mit einer bestimmten Skepsis gegenüber der Macht des Kapitals und mit (weiterhin bestehenden) sozialen Grundsignaturen, die u.a. auch im konfessionellen Erbe wurzeln könnten – zwei Autoren bringen dazu Beiträge ein, nämlich Oliver Kühschelm und André Pfoertner. Der zuletzt genannte ist Mitarbeiter der Eidgenössischen Bankenkommision in Bern und behandelt mit den industriellen Betrieben VOEST («Flaggschiff der verstaatlichten Industrie», vgl. III, 261–310), Steyr-Daimler-Puch («Der Traum vom österreichischen Automobil», vgl. III, 311–351) und OMV («Unser Erdöl muss österreichisch bleiben», vgl. III, 352–394) die ehemaligen «staatlichen Paradeunternehmen» der österreichischen Wirtschaft. Sie erlebten allesamt in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre eine Kurskorrektur und leiteten eine «Entaustrifizierung» (Manfred Prisching) im ökonomischen Bereich ein bzw. vollzogen sie mit – der österreichische Sonderweg der II. Republik unter Verständigung von Sozialismus/Sozialdemokratie und Volkspartei (mit so manchen Impulsen aus der christlichen Soziallehre) scheint Vergangenheit zu sein, nicht zuletzt über den EU-Beitritt 1995, die «Wirtschaftsethik [...] unterliegt einem langsamen, aber doch stetigen Wandel hin zu mehr Liberalismus und einer Aufwertung des individualistischen Gewinnstrebens.» (II, 34) Dies macht sich neuerdings in der politischen Kultur und der «repräsentativen» Elite bemerkbar.

Im Gesamten ist man von diesem reichhaltigen und vielschichtigen wissenschaftlichen Grossprojekt beeindruckt und als Forscher ob des finanziellen Aufwands, das ein solches Unterfangen erfordert, beeindruckt, um nicht zu sagen, fast ein wenig neidisch. Eher störend für den wissenschaftlichen Leser sind die als Endnoten konzipierten Anmerkungen, wenn sie auch für den breiten Leserkreis von Vorteil sein mögen.

Dem 3-bändigen Werk ist nicht zuletzt im 10. Bundesland (d.h. von Österreich aus gesehen im Ausland) eine weite Verbreitung zu wünschen, weil es einen guten Eindruck dieser jungen Republik und des «historischen Gedächtnisses» ihrer Bevölkerung liefert.

Freiburg

David Neuhold

Jan De Maeyer/Hans-Heino Ewers/Rita Ghesquière/Michel Manson/Pat Pinsent/Patricia Quaghebeur (Hg.), *Religion, Children's Literature and Modernity in Western Europe 1750-2000*, Leuven, Leuven University Press, 2005, 535 S.

Welche Rolle spielte die Herausbildung einer eigenen Gattung an Kinderliteratur für die religiöse Sozialisierung von Kindern und für die Portierung der Moderne? Der hier anzuzeigende Sammelband weist in drei Hauptteilen zu «Religion and Children's Literature», «Genres» und «Publishing» grundsätzlich daraufhin, dass sich Religion und Moderne in der Kinderliteratur nicht ausschlossen: Im Gegenteil. Um vorweg einen der innovativen Aspekte dieses Literaturzweigs herauszunehmen: Kinderbibeln und Katechismen sowie auch Comics und Cartoons existierten schon früh im hier untersuchten Zeitraum nebeneinander (wie es heute immer noch der Fall ist). Es ist somit keine lineare Entwicklung von der einen zur anderen Gattung zu verzeichnen.

Die Idee der Kinderbibel war seit Luther im 16. Jahrhundert nicht neu. Neu war die zunehmende Massenproduktion und Diversifizierung, womit Kinder- und Jugendliteratur seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer mehr auch für breitere Schichten zugänglich sowie zum Medium für die Transmission von moralischen und religiösen Werten wurde. Nach der Mitte des 19. Jahrhunderts bekam die katholische und protestantische Literatur eine antimodernistische Ausrichtung, die in Deutschland als «Tendenzliteratur» bezeichnet wurde. Der bereits im 19. Jahrhundert eingeleitete politische Demokratisierungs- und Liberalisierungsprozess bereitete den Wechsel von der Moralisation und religiösen Didaktisierung zu einer Pädagogisierung (educationalisation) von Kinderliteratur seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor. Religionsvermittlung für das Kindes- und Jugendalter war somit bis dahin auf verschiedenen Ebenen modern und antimodern zugleich.

Das von der kultursoziologischen und religionshistorischen Forschung seit den 1990er Jahren vertretene interaktive Konzept einer religiösen Modernisierung postulierte eine Abkehr vom Ansatz eines antagonistischen Verhältnisses von Religion und Moderne. Dafür plädiert auch Jan De Maeyer in seinem konzeptionellen, den ersten Hauptteil einleitenden Beitrag zum Verhältnis von Religion und Moderne am Beispiel der Kinderliteratur. Die Herausbildung und Entwicklung von Kinderliteratur ist ein Teil dieser religiösen Modernisierung innerhalb des funktionalen Differenzierungsprozesses in der westeuropäischen Gesellschaft. Dazu zeigt eine erste Reihe an Forschungsbeiträgen aus verschiedenen Regionen und Ländern Westeuropas die nationalen und konfessionellen unterschiedlichen Faktoren und Besonderheiten auf, die innerhalb der Modernisierungsprozesse zu unterschiedlichen Entwicklungen führten. Dabei wird die Notwendigkeit einer neben der konfessionell-kulturellen auch politisch-nationalen Kontextualisierung deutlich. Ebenfalls zentrale Faktoren spielen in diesen Prozessen die soziokulturellen und sozioökonomischen Verhältnisse zur Verankerung und Verbreitung entsprechender literarischer Erzeugnisse. So zeigt insbesondere das Beispiel von Spanien im Beitrag von Celia Vázquez García und Veljka Ruzicka Kenfel, dass der verbreitete Analphabetismus und die ärmlichen Verhältnisse breiter Bevölkerungsteile diese Prozesse im Vergleich mit anderen westeuropäischen Ländern verlangsamten. Es zeigt weiter die politisch verzögernden Faktoren im 20. Jahrhundert, die durch den Bürgerkrieg (1936–1939) und insbesondere durch das Franco-Regime die seit Ende des 19. Jahrhunderts einsetzende Modernisierung von Kinderliteratur noch bis zu Francos Tod im Jahr 1975 unterbrachen. Die Artikel zu den deutschsprachigen Ländern zeigen die Interrelation zwischen religiösen Identitätskonstruktionen und der entsprechenden Entwicklung von Kinderliteratur unter konfessionell bedingten Hegemonien wie in Teilen von Österreich-Ungarn Ende des 18. Jahrhunderts (Ernst Seibert) oder der Schweiz im 19. Jahrhundert (Verena Rutschmann). In Deutschland wurde die spezifische Herausbildung des literarischen Zweigs von Kinder- und Jugendliteratur innerhalb der jüdischen Minderheit zu einem wesentlichen Teil der Selbstbeschreibung und der überlebensstrategischen Prozesse, die jüdische Teilidentitäten über kulturelle und religiöse Initialimplikationen im Kindesalter konsolidierten (Annegret Völpel).

Die jeweilige politische und konfessionelle Lage hatte direkte Einflüsse auf die Funktionalisierung von Kinderliteratur als Medium von antimodernistischem oder modernem Gedankengut. Dazu zeigen verschiedene Untersuchungen, dass die bekannten und traditionellen religiösen Literaturgattungen mit teils variierenden, teils fest zugeteilten Modernismen oder Antimodernismen verknüpft sind: So die antimodernistische Vermittlung des katholischen Katechismus im säkularisierten Frankreich (Isabelle Saint-Martin, Annie Renonciat), die jüdischen religiösen Erziehungsbücher, die eine Modernisierung der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland seit der Aufklärung unterstützten (Annegret Völpel) oder die deutsche protestantische Kinderbibel im späten 18. Jahrhundert als Subgattung von aufklärerischem und philanthropischem Schriftgut der Erwachsenenkultur (Gottfried Adam). Weiter zeigt dazu die Untersuchung zu Belgien und den Niederlanden eine Syn-

these zwischen Moderne und Antimoderne, die am Beispiel des Missionarsromans als modernes Medium für antimodernistische Transmission ausgeführt wird (Carine Dujardin). Damit wird über die didaktische Umformung von Konfessions- und Bildungsliteratur der Erwachsenenwelt zur Erziehungs- und Kinderliteratur ebenfalls die Kontrastierung zwischen den sozialen Schichten deutlich. Dazu ist insbesondere der Katechismus als Sozialisationsmittel vor allem für Arbeiterklassen anzuführen. Kinder- und Jugendliteratur diente auch als didaktische Plattform für religionspolitische Auseinandersetzungen zwischen nationalen und regionalen Parteien wie das besonders im Irlandkonflikt bis zum ausgehenden 20. Jahrhundert der Fall ist (Pat Pinsent).

Der Einbezug des visuellen Faktors für eine Analyse von Kinderliteratur unter dem religionspädagogischen Aspekt scheint mir unverzichtbar. Insofern, als konfessionelle Bildinvestition für die Vermittlung von ideologischen Inhalten im Vorschulalter vor der Alphabetisierung von zentraler Bedeutung ist, knüpfen die Beiträge von Isabelle Saint-Martin und Sandy Brewer an die Ansätze des «iconic turn» oder «visual turn» an. Ein partieller Einbezug von kunsthistorischen Methoden und Fragestellungen wäre auch für weitere pädagogisch und textanalytisch angelegte Untersuchungen dieses Bands als fruchtbare Ergänzung zu den historischen und linguistischen Arbeitsweisen möglich und hie und da wünschenswert gewesen.

Die Regionen Westeuropas reflektieren sich als kommunikative religiöse und nationale Systeme auch in der Kinderliteratur. Deren Verhältnis zur Moderne steht in einem Spannungsverhältnis zwischen Ästhetik, Ethik und kultureller Autonomie. Dabei spielte Religion nicht nur als Glaubenssystem und als kirchliche Institution eine zentrale Rolle. Insbesondere der autonome Aspekt zeigt auch die Bedeutung der ökonomischen Seite von Religion und Kommunikationsgemeinschaft an. Der Band zeigt in seinem dritten Teil die Rolle von Verlegern, Verlagshäusern sowie von Herausgebern innerhalb der religiösen Modernisierung, die über Netzwerke von Evangelisierungspraktiken im 19. Jahrhundert bis zu koeditorischer Vermarktung im 20. Jahrhundert reichten und unter anderem für eine massenmediale Verbreitung von konfessionell-ideologischer Kinderliteratur sorgten. Verena Rutschmann weist im Hauptteil ihrer Analyse zur Schweiz und zu Deutschland (die sich aber im ersten Teil befindet) auf die Differenzierung des Verlagssystems im 19. Jahrhundert in verschiedene religiös und konfessionell ausgerichtete Verlagsgruppierungen, die noch keine spezifischen Kinderbuchverleger aufwiesen und sich erst zu solchen entwickelten.

Der Sammelband zeigt somit, dass neben der typologisch-stilistischen auch die ökonomische Differenzierung rund um Produktion, Vermittlung und Distribution von Kinderliteratur in engem Zusammenhang mit der Moderne steht und ein vielschichtiges Merkmal dieses Literaturzweigs bildet. Die interdisziplinäre Herangehensweise der Herausgeberinnen und Herausgeber dieses Kompendiums, das auf ein gleichnamiges internationales Kolloquium vom Mai 2002 in Leuven zurückgeht, leistet einen substantiellen und innovativen Beitrag zur Debatte um Ausdifferenzierung und Pluralisierung. Es ist aber insbesondere das grosse Verdienst dieses Sammelbandes, das von der (religionshistorischen) Forschung bisher wenig beachtete Kindes- und Jugendalter als generationelle und intergenerationelle Untersuchungskategorie aufgegriffen und ihm einen eigenen Band gewidmet zu haben. Gerade für Forschungsarbeiten zur religiösen Sozialisierung innerhalb ideologischer Gemeinschaften ist diese Kategorie für die Analyse von Text und Bild von eminenter Bedeutung.

St. Gallen

Esther Vorburger-Bossart

Daniel Ficker Stähelin, *Karl Barth und Markus Feldmann im Berner Kirchenstreit 1949-1951*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2006, 160 S.

In seiner vergleichenden, breit recherchierten Arbeit stellt Ficker Stähelin den Theologen und Philosophen Karl Barth dem nachmaligen Bundesrat Markus Feldmann gegenüber, die zwar in ihrer Jugend viele Gemeinsamkeiten teilten, deren Wege und Standpunkte in der Folge aber auseinander gingen.

Beide wandten sich vom anfänglich strengen Pietismus, der ihr Elternhaus geprägt und ihnen im Gymnasium vermittelt worden war, ab. Obwohl politisch nicht die gleiche Richtung einschlagend – Barth schloss sich den Sozialdemokraten an, Feldmann trat der BGB bei – kämpften beide in der «Aktion Nationaler Widerstand» gegen den Nationalsozialismus. Das Christentum zeichnete sich für Feldmann im ethischen Aspekt ab, Barth aber ersah darin Dogmatik und ein biblisch-reformatorisches Menschenbild.

Barth lehnte eine einseitige politische Ausrichtung des Evangeliums ab, für Feldmann sollte es im Kampf gegen den Kommunismus Farbe bekennen, sodass darüber es im Kanton Bern zu einem grossen Streit kam.

Im West-Ostkonflikt, zu Anfang des Kalten Krieges also, ging es um die Haltung der Kirche. Sollte sie als Landeskirche das Evangelium von Jesus Christus ungeachtet der Strömungen verkünden oder die zeitgenössische politische Gesinnung und Weltlage in Betracht ziehen? Der Autor ermittelt aus den Quellen andererseits ein Bild, «dass Barths Theologie auch dort politisch war, wo sie nichts anderes als sachgerechte Theologie sein wollte.»

Dieser war als einer der bedeutendsten Theologen denn auch politischer Ethiker. In Bern aufgewachsen nahm er dort das Theologiestudium auf mit Stationen in Berlin, Tübingen und Abschluss in Marburg. Im Gegensatz zu seinem konservativen Vater dachte er demokratisch und liberal. Von seinen liberalen theologischen (deutschen) Lehrern wandte er sich ab als diese die Kriegspolitik Kaiser Wilhelms II unterstützten und mit der Konzentration auf das Wort Gottes sah er die Notwendigkeit einer theologischen Neuorientierung, aus der sein Kommentar zum Römer Brief hervorging, die zu einer an sich unbeabsichtigten Professur in Göttingen, aber vor allem Neubesinnung und Wende der Theologie im 20. Jahrhundert führte.

Abhold jeder Ideologie wies er eine Vermischung von Politik und Religion ab. Gotteserkenntnis ist nur durch Gotteserfahrung möglich.

Bern

Adolf W. Knöpfel

Kirche, religiöse Bewegungen, Volksfrömmigkeit im mittleren Alpenraum. Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft Alpenländer, hg. von der Kommission Kultur und Gesellschaft. Historikertagung in Sigmaringen 11.–13. Mai 2000. Im Auftrag des Landes Baden-Württemberg redigiert von Rainer Loose, Stuttgart 2004, 266 S. mit 21 Ill.

Die ARGE ALP Historikertagung fand vom 11.–13. Mai 2000 in Sigmaringen statt. Auf der Suche nach einer gemeinsamen Thematik hatten sich die Experten der Mitgliedsländer auf den Frage- und Problembereich «Kirche, religiöse Bewegungen, Volksfrömmigkeit im mittleren Alpenraum» geeinigt. Zu dieser Materie sollte jedes Mitglied einen Beitrag leisten können, also auch jene Länder, wie Baden-Württemberg, die keinen unmittelbaren Anteil an den Alpen haben, sondern nur Anrainer alpiner Regionen sind. Rolf Christian Schiller (Tübingen) wies als Vertreter Baden-Württemberg auf die historisch-multilateralen Beziehungen kirchlicher Institutionen in Oberschwaben und am Bodensee zum Alpenraum hin. Als Beispiele führte er die Heilig-Blut-Verehrung im Martinskloster zu Weingarten an, die schon über 900 Jahre andauert und noch immer Pilger aus den angrenzenden Alpenländern Tirol, Vorarlberg und St. Gallen anzulocken vermag. Als weiteres Beispiel gilt der heilige Fidelis von Sigmaringen, der überall dort verehrt wird, wo Kapu-

ziner sich niederliessen. Zudem besitzt die Beuroner Schule einen alpenüberschreitenden Ruf; konnten doch anlässlich des 1400-jährigen Gedächtnisses des Ordensgründers Benedikt den Beuroner Mönchen die Ausmalung der Torretta, des ältesten Teils des Klosters Monte Cassino, anvertraut werden. Dieser Höhepunkt der Beuroner Malschule ist bei den Kämpfen um Monte Cassino im Zweiten Weltkrieg unwiederbringlich zerstört worden. Hans-Ulrich Rudolf (Weingarten) widmete seine Ausführungen der Weingartner Heilig-Blut-Verehrung unter besonderer Berücksichtigung des Alpenraumes. Die Tradition ist noch so stark, dass sie 1994 zu einer europäischen Städtepartnerschaft zwischen Mantua und Weingarten geführt hat, während durch das Beispiel des hl. Fidelis von Sigmaringen 1996 eine Städtepartnerschaft zwischen Sigmaringen und Feldkirch im Vorarlberg zustande kam. Andreas Otto Weber (Erlangen) und Annibale Zambarbieri (Parma) sprachen über «Heilige Berge» in ihren Gegenden (Andechs am Ammersee und Monte Sacro di Matterello bei Domodossola).

Paolo Ostinelli (Bellinzona) beschreibt die Organisation der Pfarreien und der Seelsorge in den nördlichen Alpentälern des Kantons Tessin. Mit dem Bevölkerungswachstum und der hochmittelalterlichen Siedlungstätigkeit musste sich auch die ältere Pfarreiorganisation (Pievi) den veränderten räumlichen Gegebenheiten anpassen. Gerade einfache Leute, die weitab von der Pfarrkirche wohnten und wegen schlechter Witterung am sonntäglichen Kirchgang gehindert wurden, gründeten Seelsorgestiftungen, um einen eigenen Pfarrer zu bekommen. So wurden Fakten geschaffen, denen später die kirchenrechtliche Bestätigung durch die Abtretungen der neuen «Pfarreien» von den alten Mutterpfarreien folgte. Für die Bildung des Pfarreisystems im Kanton Tessin ist dieser Aufsatz von besonderer Bedeutung.

Wilfried Beimrohr (Innsbruck) und Max Siller (Bozen) behandeln das religiös motivierte Schauspiel aus unterschiedlichem Blickwinkel. Max Siller untersucht einen Text mit dem Titel «Die zween Stendt», worin unter dem Einfluss der von Luther verbreiteten Reformationsideen subtile Kritik an den kirchlichen Verhältnissen im Tirol geübt wird. Wilfried Beimrohr äussert sich zu den geistlichen Spielen in Tirol als Mittel der religiösen Unterweisung. Ihre Tradition hat sich in den Passionsspielen von Erl bis heute erhalten.

Ulrike Kammerhofer-Aggermann (Salzburg) schildert die Reformen des Salzburger Erzbischofs Hieronymus Graf Colloredo am Ende des 18. Jahrhunderts. Sie markieren das Ende des Barockkatholizismus. Gabriele Tschallener (Bregenz) beschäftigt sich mit den Formen der Volksfrömmigkeit während des letzten Lebensabschnittes, bei «Sterben und Tod», in weiten Teilen Vorarlbergs. Christliche Riten haben sich dabei mit heidnischen Vorstellungen vermischt. Durch die Erschliessung der hochgelegenen Täler durch den modernen Verkehr verschwinden diese Bräuche.

Der evangelische Pfarrer und Kirchenhistoriker J. Jürqen Seidel (Chur-Zürich) geht den Spuren des Geistlichen Daniel Willi und des Pietismus in Graubünden im 18. Jahrhundert nach, während sich Emanuela Renzetti (Trient) mit dem Kult des hl. Julian auf der Alpe von Caderzone/Rendenatal beschäftigt.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Franz Xaver Bischof, Stephan Leimgruber (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg, Echter Verlag GmbH, 2004, 424 S.

Vierzig Jahre nach Abschluss des Zweiten Vatikanums (1962–1965) drängt es sich auf, Bilanz über die Erfahrungen zu ziehen, die mit den Konzilstexten gemacht wurden. Weiterum ist die damalige Begeisterung einer gewissen realistischen Nüchternheit gewichen. Es sind sich wohl alle Beobachter einig, dass die Rezeption der Konzilstexte noch nicht abgeschlossen ist. Dazu kommt, dass die kirchlichen und gesellschaftlichen Bedingungen sich in der Zwischenzeit stark verändert haben, unter denen die konziliare Erneuerung verwirklicht werden soll.

Der vorliegende Sammelband stellt die 16 vom Konzil verabschiedeten Dokumente vor (4 Konstitutionen, 9 Dekrete, 3 Erklärungen) in ihrem Entstehen, in ihren Hauptinhalten und in ihrer Wirkungsgeschichte.

Ohne auf alle 16 behandelten Dokumente einzugehen, beschränken wir uns auf einige ausgewählte Texte. Bischof Kurt Koch von der Diözese Basel äussert sich zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (*Christus Dominus*): Das Bischofsamt wird «vernetzt» gesehen. Das Dekret betont die Mitsorge zur Universalkirche und zur Ortskirche. Der Ortsbischof ist Brückenbauer zum Bischof von Rom, aber auch zu den kirchlichen Mitarbeitenden, zu den Ordensleuten, aber auch zu allen Getauften. Zwei Dimensionen prägen heute das Bischofsamt, einerseits die katholische Gliedschaft des Bischofs im weltweiten Bischofskollegium, andererseits der apostolische Dienst in der Ortskirche. Bischof Koch kann nicht zuletzt aufgrund schmerzlicher Erfahrungen in der eigenen Diözese die nicht immer glückliche Einmischung staatlicher Obrigkeiten auf Bischofsnennungen hinweisen, und er legt dem Staat nahe, auf Mitwirkungsrechte zu verzichten. Allerdings stellt der Bischof auch fest, dass oft Teile des Volkes Gottes den Verzicht auf solche Rechte ablehnen, bis auch in den Teilkirchen Mitwirkungsrechte bei der Bestellung ihrer Hirten realisiert werden.

Ludwig Mödl, Spiritual am Herzoglichen Georgianum in München, befasst sich ausführlich mit dem Dekret über die Ausbildung der Priester (*Optatum totius*) und mit jenem über Dienst und Leben der Priester (*Presbyterorum ordinis*). Er greift in seiner Kritik die totale Abhängigkeit des Priesters von den Bischöfen auf: «Vor allem dringt das versteckte Interesse durch, die Priester in der Abhängigkeit der Bischöfe zu halten. Ins Bild vom Schachspiel gebracht heisst das: Die Priester soll in jedem Fall Bauern bleiben, da die Bischöfe sich selbst als Springer, Läufer und Türme definiert haben». Und nicht sehr hoffnungsvoll fährt der erfahrene Mödl weiter: «Man hat oft festgestellt, das Konzil ginge letztlich zu Lasten der Priester. Das Amt des Bischofs erfuhr gegenüber der vorkonziliarischen Lehre eine erhebliche Aufwertung. Das kirchliche Amt wird nun insgesamt wieder vom Bischofsamt her verstanden und interpretiert. Zudem wurde den Laien das bis dahin dem Priester zugeordnete priesterliche, königliche und prophetische Amt Christi zugesprochen und von ihnen wurde gesagt, sie seien die «wahren Apostel», ja sie seien «vom Herrn selbst mit dem Apostolat betraut». Was bleibt dann zwischen den aufgewerteten Bischöfen und den aufgewerteten Laien ekklesiologisch noch für den Priester? Mödl zieht daraus die harte Schlussfolgerung: «Die grossen Probleme in der heutigen Priesterschaft und der erschreckende Priestermangel dürften durchaus auch von da gespeist werden».

Wenn man zusätzlich den Beitrag von Hubert Filser über das Laienapostolat (*Apostolicam actuositatem*) dazu nimmt, dann wird die ganze Sprengkraft der Konziltexte ersichtlich. Spannungen, die sich im deutschsprachigen Raum abzeichneten, werden verständlich. An der kirchlichen Führung wird es liegen, wieder klare Verhältnisse zu schaffen und Verwischungen, die sich eingeschlichen haben, zu klären.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Benediktinisches Mönchtum. Ausstellung zum Gedenken an die Aufhebung der Fürstabtei St. Gallen vor 200 Jahren. Stiftsbibliothek St. Gallen (6. Dezember 2004 - 13. November 2005). Ausstellungsführer von Ernst Treppe, Karl Schmuki und Theres Flury, mit einem Beitrag von Lukas Schenker. St. Gallen, Verlag am Klosterhof, 2005. Auslieferung durch die Stiftsbibliothek. 144 S., 32 Abb.

Vor 200 Jahren, am 8. Mai 1805, hob der Grosse Rat des noch jungen Kantons St. Gallen die Fürstabtei St. Gallen auf. Die mehr als tausendjährige Geschichte des Gallusklosters fand ein abruptes Ende. Der katholische Konfessionsteil, die Trägerschaft der Stiftsbi-

bliothek, führte im Gedenkjahr unter dem Titel «Fürstabtei – Untergang und Erbe 1805/2005» eine Reihe von Anlässen durch. Für das Jahr 2005 veranstaltete die Stiftsbibliothek eine Ausstellung über «Benediktinisches Mönchtum». Glücklicherweise richtete sich der Blick nicht bloss auf die End- und Wendezeit um 1800. Die Ausstellung der Handschriften der Stiftsbibliothek aus dem 5. bis 18. Jahrhundert umfasste einzigartige Zeugnisse des Mönchtums: Darin hat sich ein Jahrtausend benediktinischen Lebens bewahrt: von 747, als der heilige Otmar die Benediktusregel in St. Gallen einführte bis zum Untergang der Abtei im Zeitalter der Französischen Revolution.

Eröffnet wurde die Ausstellung durch einen Vortrag von P. Lukas Schenker OSB, Abt des Klosters Mariastein, zum Thema «Vom Werden und Vergehen der Klöster». In einem Überblick versuchte er, Gründung und Untergang so vieler Klöster im Abendland nachzuvollziehen und letztlich Gott auch das unterschiedliche Schicksal so vieler klösterlicher Gemeinschaften anzuvertrauen.

In zehn Vitrinen versuchten Ernst Tremp, Karl Schmuki und Theres Flury den ganzen kulturellen und religiösen Reichtum des Klosters St. Gallen darzustellen und der Öffentlichkeit zu präsentieren: St. Gallen in Ansichten, Beschreibungen und Karten (Vitrine 1). Die Vitrine 2 stellte die Gründungsheiligen Gallus und Otmar vor. Nicht umsonst meinte Johannes Duft, St. Gallen verdanke seinen Namen dem Hl. Gallus, seinen Bestand aber dem Hl. Otmar. Die 3. Vitrine war dem Hl. Benedikt und der Benediktinerregel gewidmet. St. Gallen besitzt eine authentische Abschrift der Regel des Mönchsvaters. Die 4. Vitrine richtete den Blick auf den einzelnen Mönch. Hier waren vor allem die Einträge aus dem ältesten Professbuch der Abtei St. Gallen vom Jahre 804 zu sehen. Die Gelübde der Mönche stellten nicht nur einen Akt der Frömmigkeit und geistlicher Hingabe, sondern auch eine rechtliche Verpflichtung dar. Die Klostergemeinschaft erinnerte sich ihrer verstorbenen Mitglieder und Wohltäter jeweils an deren Sterbetag und betete für sie in der Liturgie. Man trug die Namen eines Verstorbenen in ein Totenverzeichnis (Nekrologium) ein.

Vornehmste und wichtigste Aufgabe der Benediktiner Mönche ist seit jeher der gemeinschaftlich vollzogene Gottesdienst im täglichen Stundengebet und in der morgendlichen Eucharistiefeyer, wie es die 5. Vitrine aufzeigte. (Benedikt von Nursia, Kap. 43: Dem Gottesdienst soll nichts vorgezogen werden). Im Zentrum benediktinischen Lebens steht die Heilige Schrift, sei es im täglichen Psalmengebet, sei es während der morgendlichen Eucharistiefeyer, der gemeinsamen oder der persönlichen Lectio. (Vitrine 6).

In Vitrine 7 tauchen berühmte St. Galler Mönche und Äbte auf. Die Ausstellung versuchte, sechs der wichtigsten oder berühmtesten Männer auszuwählen, die das Galluskloster in seiner 1100-jährigen Geschichte hervorgebracht hatte. Aus dem Frühmittelalter umfasste die Auswahl Notker den Stammler, den Künstler Tuotilo und den Sprachschöpfer Notker den Deutschen; ferner Fürstabt Diethelm Blarer von Wartensee, den Abt italienischer Herkunft Cölestin I. Sfondrati, den einzigen St. Galler Abt, der den Kardinalshut erhielt, und den Offizial Iso Walser, dessen vielseitiges Wirken die katholische Volksfrömmigkeit nachhaltig prägte. In der 8. Vitrine fand die Verkündigung des Glaubens ihren Ausdruck: ein wichtiges Instrument der Glaubensverkündigung ist seit jeher die Predigt. Sie hiess Homilie, wenn sie sich Satz für Satz an die verlesenen Bibeltex-te hielt; der Begriff Sermo bedeutete Verkündigung in freier Form. Die Stiftsbibliothek ist noch heute im Besitz zahlreicher Homilien aus dem frühen Mittelalter. In der 9. Vitrine präsentierte sich das Kloster St. Gallen und sein Schulunterricht. Eine der zentralen Aufgaben eines Klosters ist die optimale Ausbildung des Ordensnachwuchses. Die Klosterschulen waren bis ins 10. Jahrhundert die einzigen Bildungsstätten. Ausbildungsprogramm war der Lehrplan des Cassiodor, eines Zeitgenossen des Ordensgründers Benedikt. Grundlagen des breiten Allgemeinwissens bildeten die *Septem artes liberales* mit Latein als Grundlage.

Die 10. Vitrine enthielt den karolingischen Klosterplan. Er ist eine der berühmtesten Kostbarkeiten der Stiftsbibliothek und erfreut sich grosser Beachtung der Gelehrten. Verschiedene wissenschaftliche Tagungen darüber haben in den letzten Jahrzehnten stattge-

funden. Der Klosterplan stammt vermutlich aus dem Jahre 819, und er wurde von gelehrten Mönchen der Abtei Reichenau im Umkreis um den Lehrer und Bibliothekar Regibert entworfen. Der Plan wurde für St. Gallen geschaffen, aber beim Bau der neuen Klosteranlage unter Abt Gozbert nicht getreulich in die Tat umgesetzt.

Es ist höchst verdienstvoll, dass durch die Stiftsbibliothek das religiöse und kulturelle Erbe der 1806 aufgehobenen Fürstabtei gepflegt und wieder ins Bewusstsein einer breiten Öffentlichkeit getragen wird. Der instruktiv gestaltete Ausstellungsführer hilft dazu mit.

Meggen/Luzern

Alois Steiner

Sabine Schreiber, *Hirschfeld, Strauss, Malinsky. Jüdisches Leben in St. Gallen 1803 bis 1933*, Zürich, Chronos Verlag, 2006 (=Beiträge zur Geschichte und Kultur der Juden in der Schweiz, hg. vom Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund, Bd. 11), 401 S.

Mit diesem Buch von Sabine Schreiber liegt nun, wie dies auch Jacques Picard in seinem Geleitwort betont, eine Sozial-, Wirtschafts-, Kultur- und Alltagsgeschichte der jüdischen Einwohner St. Gallens vor. Indem sie zahlreiche Aspekte zu Migration, innerjüdischer Organisation und Kommunikation, kulturellen und politischen Aktivitäten sowie Familiengeschichte beleuchtet, vermag die St. Galler Historikerin in ihrer lokalgeschichtlich orientierten Dissertation eine differenzierte Analyse des jüdischen Lebens vorzunehmen und die soziokulturellen und lebensweltlichen Gegebenheiten in hervorragender Weise herauszuarbeiten. Sabine Schreibers Buch ist als 11. Band der Schriftenreihe des «Schweizerischen Israelitischen Gemeindebunds» erschienen. Die Reihe wendet sich mit diesem Band sozial- und kulturgeschichtlichen Themen zu, während bisher eine Fokussierung auf Antisemitismus und die schweizerische Flüchtlingspolitik vor dem Hintergrund der Schoah bestanden hatte.

Bei ihre Suche nach Spuren jüdischer Menschen in St. Gallen konzentriert sich Sabine Schreiber auf den Zeitraum von 1803 (Gründung des Kantons St. Gallen) bis 1933 und stellt bewusst nicht den Zeitraum der Jahre 1933 bis 1945 ins Zentrum. Insofern kommt ihre Untersuchung nicht zuletzt einer Geschichte der jüdischen Migration nach St. Gallen gleich, die nach Jahrhunderten, in welcher eine Niederlassung von Juden rechtlich verunmöglicht war, wieder jüdisches Leben in der Stadt schufen. Methodisch orientiert sich die Historikerin am Modell sozialer Netzwerke, welches nach Qualität und Inhalt der Beziehung einzelner oder kollektiver Akteure fragt. Die Analyse persönlicher und struktureller Netzwerke machen deshalb einen beträchtlichen Anteil der Arbeit aus. Sabine Schreiber stützt sich in ihrer Untersuchung auf eine umfangreiche Recherche in städtischen, kantonalen und privaten Archiven.

Das Buch gliedert sich in fünf Teile. Im ersten, kontextuellen Teil beschreibt Sabine Schreiber die Schritte hin zur im europaweiten Vergleich späten gesetzlichen Gleichstellung der Juden in der Schweiz und in St. Gallen. 1860 verfassten Juden aus dem Ausland, die vor allem aus beruflichen Gründen schon länger nach St. Gallen reisten, eine Petition zur Gewährung der Niederlassung. Die Hürde zur Niederlassung fiel schliesslich mit dem kantonalen Emanzipationsgesetz von 1863 auf der Basis der neuen Kantonsverfassung. Sabine Schreiber verortet für den Untersuchungszeitraum drei Einwanderungsphasen: (1) die Zuwanderung bis zur Emanzipation; (2) von 1863 bis in die 1890er Jahre sowie (3) die Zeit nach den 1890er Jahren. Für die einzelnen Immigrationsphasen war insbesondere die unterschiedliche Herkunft der Juden charakteristisch, was der Titel des Buches versinnbildlichen soll. Im ersten Teil der Dissertation wird auch eine Analyse der Sozialstruktur der St. Galler Juden vorgenommen, die mit den biographischen Schilderungen im fünften Teil und im Anhang einen sehr persönlichen Einblick in das Leben der jüdischen Bevölkerung St. Gallens gewährt.

Die Teile zwei bis vier setzen sich mit der innerjüdischen Selbstorganisation auseinander. Ausführlich wird hier die Herausbildung der jüdischen Gemeinden, Betgemeinschaften, Schulen sowie der sozialen Wohlfahrt und der verschiedenen Vereine beschrieben. Von besonderem Interesse ist die Darstellung der Ausdifferenzierung der Gemeindestrukturen in zwei getrennte Organisationen vor dem Hintergrund der Migration von osteuropäischen Juden nach St. Gallen. Die Existenz zweier jüdischer Gemeinden verdeutlicht die Heterogenität der jüdischen Bevölkerung der Stadt. Diese Situation war typisch für grössere Schweizer Städte und macht den exemplarischen Wert der Untersuchung der St. Galler Historikerin für die Geschichte jüdischer Gemeinschaften in der Schweiz deutlich. Sabine Schreiber beleuchtet in diesem Teil des Buches auch die politischen Aktivitäten der jüdischen Einwohner St. Gallens. Hierbei fokussiert die Autorin auf den Zionismus, die überregionale Vernetzung der jüdischen Gemeinden (Beziehungen zum «Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund») sowie die Reaktion auf die rechtliche Einschränkung der Kultusfreiheit (Schächtverbotsfrage) und die antisemitischen Anfeindungen. Dass grösstenteils eine sehr zurückhaltende politische Betätigung der jüdischen Körperschaften detektiert wurde, überrascht nicht, deckt sich dies doch mit Erkenntnissen zu den Handlungsparadigmen beispielsweise des «Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes». Mehrere St. Galler Juden betätigten sich allerdings aktiv in der kantonalen und lokalen Politik. Eine breitere Darstellung ihres Wirkens fehlt jedoch.

Im fünften und letzten Teil ihrer Dissertation wendet sich Sabine Schreiber Biographien einzelner jüdischer Einwohner und Familien zu. Sich auf Pierre Bourdieus Konzept des sozialen Raumes und sozialen Feldes beziehend, zeichnet sie Herkunft, Zuwanderung, berufliche Betätigung, soziale und gesellschaftliche Stellung sowie die verwandtschaftlichen Beziehungen nach und vergleicht im Besonderen Exponenten der ersten und dritten Einwanderungsphase. Hierbei werden die Unterschiede zwischen den gut in die Gesellschaft integrierten westeuropäischen Juden, von denen einige einen beachtlichen sozialen Aufstieg schafften, und den erst später zugezogenen Juden aus Osteuropa deutlich. Stadtgeographisch führte dies dazu, dass sich die oft in bescheidenen bis ärmlichen Verhältnissen lebenden jüdischen Familien aus Osteuropa auf die Arbeiterquartiere im schattigen Talgrund der Stadt konzentrierten. Die biographische Erfassung der jüdischen Einwohner St. Gallens durch die Autorin äussert sich auch in diversen Tabellen im Haupttext und im Anhang, die allerdings fast schon zu viel von den Personen preisgeben.

Das Buch ist reich bebildert und gibt seltenes Fotomaterial wieder, da die Autorin unter anderem bisher nicht gesichtete Bestände aus privaten und staatlichen Archiven konsultiert hat. Die Bilder liefern sehr persönliche Einblicke in das Leben der Jüdinnen und Juden in St. Gallen. Aus stadthistorischer Sicht sind zudem die Abbildungen zu den Synagogen und den jüdischen Friedhöfen, die in Ausführungen über die Bedeutung dieser Orte als kollektive Räume für die St. Galler Juden eingebettet sind, sehr wertvoll.

Sabine Schreiber präsentiert mit ihrem Buch «Hirschfeld, Strauss, Malinsky. Jüdisches Leben in St. Gallen 1803 bis 1993» ein Stück St. Galler Stadtgeschichte. Es überzeugt durch seine aufwändig und breit recherchierte Quellenbasis und seine saubere Analyse, was es zu einem bedeutungsvollen Werk für die Geschichte der Juden in der Schweiz im Allgemeinen macht.

Freiburg

Thomas Metzger

David Luginbühl, *Vom «Zentralorgan» zur unabhängigen Tageszeitung? Das «Vaterland» und die CVP 1955-1991*, Freiburg/Schweiz, Academic Press, 2007 (= Reihe Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz, Bd. 45), 168 S.

David Luginbühl zeichnet in seinem Werk die wechselseitigen Beziehungen zwischen dem «Vaterland» und der CVP in der Zeit von 1955 bis 1991 nach. Auf drei Ebenen, auf der personellen, der inhaltlichen sowie der strukturellen, waren Verflechtungen vorhan-

den, deren Intensität sich veränderte, dies nicht zuletzt im Zuge der Auflösung des Milieukatholizismus und der Öffnung der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Auf der personellen Ebene waren die Beziehungen zwischen «Vaterland» und CVP bis Mitte der 1980er Jahre eng. Die Vaterland AG und ihre Nachfolgegesellschaften wurden vorwiegend von Personen getragen, welche «der Partei nahe standen und ihre finanzielle Beteiligung als politisches Engagement betrachteten», so Luginbühl. Der Verwaltungsrat wurde weitgehend von katholisch-konservativen Parteieliten gestellt, so etwa von den späteren Bundesräten Hans Hürlimann und Alphons Egli. Zu Beginn der 1980er Jahre wurde mit Hans Richenberger zum ersten Mal ein Direktor gewählt, welcher bis zu diesem Zeitpunkt keine Verbindungen zur CVP gepflegt hatte und gedachte, wirtschaftliche Kriterien stärker als parteipolitische zu gewichten. Die Parteileitung der CVP-Luzern forderte in der Folge die Absetzung Richenbergers. Wegen personeller Fragen kam es gar zu einem «Aufstand der Aktionäre» an der Generalversammlung von 1987, welcher sich gegen Richenberger und die gelockerte Parteibindung des «Vaterland» richtete. Die Opposition trug schliesslich Früchte, Richenberger räumte den Sessel für CVP-Grossrat Erwin Bachmann. Ein Zurück zur engen CVP-Bindung blieb indes auch unter der neuen Direktion aus.

Bis in die 1970er Jahre blieb die Redaktion ebenfalls der Partei verbunden. Namen wie Karl Wick (Nationalrat), Franz Karl Zust (ehemaliger Ständerat) oder Martin Rosenberg (Generalsekretär der KCVP Schweiz) zeugen davon. Doch bereits die nachfolgende Generation pflegte nurmehr eine «wohlwollend kritische Zusammenarbeit» mit der Partei. Diesen Umbruch in der Redaktion signalisierte 1970 die Wahl des erst 37-jährigen Otmar Hersches zum neuen Chefredaktor. Trotz Anfechtungen, Interventionen und Proteststimmen aus dem rechten Parteiflügel wurde der eingeschlagene Kurs gewahrt, eine konservative Wende blieb aus. Mit der Wahl Hermann Schlapps zum Chefredaktor 1982 wurde die Loslösung von der Partei nochmals verschärft. Dennoch kam es auch unter seiner Leitung noch vor, dass Redaktoren auch Parteifunktionen wahrnahmen. Erst 1990, unter Chefredaktor Röllin, wurden ihnen politische Mandate verboten.

Auf der inhaltlichen Ebene zeigte sich diese langsame Erosion der Parteibindung ebenfalls. Bei den Parlamentswahlen 1955 fungierte das «Vaterland» noch als Sprachrohr der offiziellen Partei-Position, was sich unter anderem in der einwöchigen Berichterstattung über den Parteitag der Schweizerischen Konservativen Volkspartei Schwyz manifestierte. Das Blatt unterstützte die offiziellen CVP-Ständeratskandidaten und machte mobil gegen den populären liberalen Gegenkandidaten, Christian Clavadetscher, – allerdings vergeblich.

Die «enge Kampfgemeinschaft von Zentralorgan und Partei» wurde in der Folge langsam gelockert, wobei dieses Phänomen in allen politischen Lagern zu beobachten war. Dieser Prozess ging zudem mit einer Veränderungsphase innerhalb des katholischen Milieus und mit der Statutenrevision der CVP einher. Gleichzeitig mit der Emanzipation von der Partei folgte auch jene von der Kirche, besonders nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Durch das Verschieben der Bezeichnung «Zentralorgan» vom Titel ins Impressum 1971 wurde diese Emanzipation auch äusserlich manifest. Indes positionierte sich das «Vaterland» nach wie vor «auf dem Boden des Christentums» und als Vertretung der ihm nahe stehenden Partei – so war es in den Statuten festgeschrieben.

Bei der Bundesratswahl von 1973 wagte es das Blatt, die Nominierung von Enrico Franzoni durch die CVP-Fraktion in Frage zu stellen und eine Kandidatur Schürmanns zu favorisieren. Es war dadurch zum Sprachrohr der parteiinternen Opposition geworden – zum Ärger der CVP-Parlamentarier, die in der Folge vergeblich eine Absetzung des Chefredaktors forderten.

Zwei Tagungen zum einzuschlagenden Kurs des «Vaterland» bestätigten schliesslich den Emanzipationskurs, wenn auch die unterschiedlichen Positionen offensichtlich wurden. In der Folge kam es 1974 zur Festlegung eines Redaktionsstatutes, welches festhielt,

dass das «Vaterland» Zentralorgan für die CVP bleibe und deren Grundsätze und Ziele unterstütze. Die Mitsprache der Partei jedoch wurde deutlich eingeschränkt. «Mitte der 1970er Jahre hatte sich das Zentralorgan auf inhaltlicher Ebene von einem Parteiblatt zu einem parteigerichteten Blatt gewandelt», stellt Luginbühl fest. Diese Ausrichtung hatte auch in den 1980er Jahren, unter den Chefredaktoren Theiler und Hartmann, Bestand. Die CVP behielt indes weiterhin ihren «Tribünenplatz» im «Vaterland» bis unter Hermann Schlapp, ab 1982 hatte er die Redaktionsleitung inne, der endgültige Wandel von der Partei- zur Gesinnungspresse gelang. Unter ihm fiel die Bezeichnung «Zentralorgan» gänzlich weg. Obschon mit der Parteispitze abgesprochen, kam es deswegen von Seiten der CVP Luzern zu Protesten, eine «frostige Atmosphäre» zwischen Partei und Zeitung war die Folge. Der Nachfolger Schlapps, Röllin, konnte die Wogen glätten, einen Kurswechsel indes nahm er nicht vor.

Auch auf der strukturellen Ebene weist Luginbühl Verflechtungen zwischen Partei und Zeitung nach, die anfänglich vor allem darin bestanden, dass die «Gesinnungsfreunde» der CVP einen grossen Teil des Aktienkapitals der Maihof AG zeichneten und sich die Parteisekretariate für Werbemassnahmen zur Abonentengewinnung einspannen liessen. Diese Tatsache war mit ein Grund, weshalb der Emanzipationskurs des «Vaterland» von vielen Parteimitgliedern als Treuebruch empfunden wurde.

Auch der, hauptsächlich durch die Rezession bedingte, Zwang zur Kooperation mit CVP-nahen Zeitungen in den 1970er Jahren wird von Luginbühl aufgezeigt. Eine grosse katholische Tageszeitung, wie sie mancherorts angestrebt wurde, kam trotz verschiedener Bemühungen nicht zustande. Stattdessen zwang eine veränderte Praxis des Schweizer Inserentenverbandes das «Vaterland» zur Kooperation mit dem politischen Gegner, mit dem «Luzerner Tagblatt». 1971 wurde ein «Tandem» Wirklichkeit, welches den Inseratenteil der beiden Zeitungen beinhaltete. Doch auch dieser Schritt vermochte die 1991 erfolgende Fusion der beiden einst so unterschiedlichen Blätter zur «Luzerner Zeitung» nicht aufzuhalten. Der endgültige Schritt von der Gesinnungs- zur Forumspresse war hiermit getan. Der Name «Vaterland» verschwand aus der Schweizer Presselandschaft.

David Luginbühls institutionsgeschichtliche Analyse vermag es, auf wenigen Seiten in klarer und flüssiger Sprache Aufschluss zu geben über die zunehmende aber nie ganz gelungene Emanzipation des «Vaterland» von der CVP. Verweise auf die zeitgleich stattfindende und die Entwicklung beeinflussende Erosion der katholischen Sondergesellschaft und die damit einhergehende sozial- und mentalitätsgeschichtliche Veränderung bereichern die Lektüre zusätzlich.

Bern

Nadine Ritzer

Nadine Ritzer, *Alles nur Theater? Zur Rezeption von Rolf Hochhuths «Der Stellvertreter» in der Schweiz 1963/1964*, Fribourg 2006 (Band 41 der Reihe Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz), 252 S., 8 Abb.

In der vorliegenden Lizentiatsarbeit, eingereicht bei Urs Altermatt an der Universität Freiburg Schweiz, untersucht Nadine Ritzer die gesellschaftlichen Reaktionen auf den «Stellvertreter» Rolf Hochhuths. Dieses Drama markierte als «Dokumentationstheater» mit seiner «Kunstfigur» Papst Pius XII. eine Abkehr von der existentialistischen «Realitätsverdrängung» eines Ionesco oder Beckett. Bei Hochhuth stand eine konkrete moralische Anklage im Zentrum. Im Sinne eines Tribunals wurde Pius XII. vorgeworfen, er habe nie in aller Deutlichkeit und öffentlich Stellung bezogen gegen den Holocaust und sei durch das Unterlassen einer Intervention mitschuldig geworden. Auf den Brettern, die die Welt bedeuten, liess Hochhuth den Papst demonstrativ die Hände (in Unschuld) waschen. Im Verbund mit der Anspielung «Mit brennender Sorge» wirkte diese Geste noch drastischer.

Das Theater (doch) als moralische Anstalt? Hochhuths Erstling «Der Stellvertreter», uraufgeführt am 20. Februar 1963 in Berlin, gilt nicht als literarisches Meisterwerk. Dennoch löste das «ungemütliche» Schauspiel ein gesellschaftspolitisches Erdbeben aus. Die mentale Erschütterung erfasste rasch den deutschsprachigen Raum und zog weitere Kreise. Basel stand nach der schweizerischen Erstaufführung vom 24. September 1963 «im Banne Hochhuths». In Zofingen, Olten und Aarau kam es zu «aufwühlenden Gastvorstellungen», die sich zwischen Zensur und Demokratie bewegten und teils von jugendlichen Chaoten begleitet wurden, die Stinkbomben und Eier warfen. Bereits in Basel war nach Drohungen und handfester Randalen Polizeischutz angeordnet worden. In Zürich wurde daraufhin die Theateraufführung durch öffentliche Debatten ersetzt, in Bern ging am 11. Dezember 1963 eine entschärfte Version über die Bühne. Ein Theaterskandal ohne gleichen. Alles nur Theater? Nadine Ritzer legt überzeugend dar, dass dem Drama Hochhuths ein kritisches Potential inhärent war, das weit über eine Beurteilung des Verhaltens von Papst Pius XII. gegenüber dem Holocaust hinaus reichte. «Es erwuchs daraus eine Konfrontation der Christen mit dem Schicksal der Juden, eine Konfrontation der Schweiz mit der eigenen Politik während des Zweiten Weltkriegs, eine Konfrontation der Katholiken mit dem Antijudaismus, kurz: eine Konfrontation der Menschen mit ihrer jüngsten Geschichte.»

Diese Wirkmächtigkeit ist nur im historischen Kontext erklärbar. In den 1950er Jahren hatten die Entschädigungsverfahren der aus Russland heimkehrenden Kriegsgefangenen eine grosse Zahl ungesühnter Verbrechen von Deutschen ans Licht gebracht. Die Auswirkungen waren einem Dambruch vergleichbar. 1961 wurde Adolf Eichmann in Jerusalem zum Tode verurteilt. Ende 1963 begann in Frankfurt am Main der grösste Strafprozess der deutschen Nachkriegsgeschichte gegen Mitglieder der Lagermannschaft von Auschwitz. Was damals im Zusammenhang mit Hochhuths Drama teils als verstörendes Sakrileg erachtet wurde, erscheint aus der Distanz des nüchternen Betrachters von heute nicht allein als opportun, sondern im Sinne einer umfassenden historischen Aufarbeitung – etwa mit Blick auf Wehlers historische Fundamentaldimensionen – als geradezu unverzichtbar: Auch die Rolle der Kirche und ihrer Entscheidungsträger in der Zeit des Holocausts ist der kritischen historischen Analyse zu unterziehen. Papst Pius, dessen langes Pontifikat (1939–1958) unmittelbar vor Kriegsbeginn einsetzte und dreizehn Jahre über das Kriegsende hinaus reichte, bot sich für eine Auseinandersetzung nach dramaturgischen Gesetzen auf der Bühne geradezu an.

Nadine Ritzer lanciert ihre Studie mit einer griffigen Exposition und Problemstellung. Im Kapitel «Gesellschaftliche Hintergründe» wird anschliessend mit grosser Sorgfalt der historische Untergrund abgesteckt. Die Vergangenheitsdebatte zur Geschichte der Schweiz im Zweiten Weltkrieg sowie die erhellende Rekonstruktion des langen Wegs der Schweizer Katholiken aus dem Ghetto prägen diesen Teil. Auf dieser Grundlage werden in der Folge faktenreich die Aktionen und Reaktionen gegen den «Stellvertreter» nachgezeichnet. Das Schwergewicht der Arbeit bildet schliesslich – mit den Worten der Autorin – die Untersuchung der inhaltlichen Begründungsmuster für die Ablehnung des «Stellvertreters» sowie deren kontradiktorische Plausibilisierung; in einem diskursanalytischen Vorgehen werden die antagonistischen Argumentationsmuster aus verschiedenen Quellen herausgearbeitet und systematisiert.

Die Gründlichkeit, Umsicht und Differenziertheit, mit der die «überlebensfähigen Diskurse», wie sie Nadine Ritzer nennt, dargestellt und erörtert werden, sind ein Charakteristikum dieser Arbeit. Der Anklage («schuldige!») wird die Verteidigung («nicht schuldige!») gegenüber gestellt, ergänzt mit vermittelnden und ausweichenden Positionen. Neben Grabenkämpfern gab es auch Brückenbauer. Für viele Katholiken waren moralisch-ethische Fragen zum Verhalten Pius' XII. im Zweiten Weltkrieg übrigens legitim; man wehrte sich allerdings gegen die als polemische Verzerrung des Papstbildes empfundene Darstellung

durch Hochhuth. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang ferner die Koinzidenz der «Stellvertreter»-Debatte mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das 1962 begonnen hatte. Das förderte die Auseinandersetzung mit der Tradition des christlichen Antijudaismus. Die Tatsache, dass die Angriffe auf Pius XII. teils auf die katholische Kirche und auf die Christenheit insgesamt übertragen wurden, brachte die Katholiken in Bedrängnis. Gleichzeitig bewirkte das anklagende Verdikt einen Schulterchluss. In die Defensive gedrängt von der freisinnigen Katholizismus-Kritik, «stand das katholische Milieu noch einmal zusammen und stellte sich scheinbar als einheitliche Front dem ‚Stellvertreter‘ und dessen Befürwortern entgegen.» Verbandskatholiken, besonders die Jungmannschaften, Mitglieder der Amtskirchen, Vertreter des politischen Katholizismus traten als relativ geeinte Front auf, wobei der Schreckensruf von einer Neuauflage des Kulturkampfes gemäss Nadine Ritzer kaum mehr als ein Schlagwort war.

Für die Geschichtswissenschaft ist der Indikativ, die Analyse, Darstellung und Deutung «wie es war», Herausforderung genug. Der Konjunktiv – «was wäre gewesen, wenn...» – ist dagegen keine Kategorie der Geschichte, liegt prinzipiell ausserhalb der fachhistorischen Reichweite. Man wird es jedoch den Historikerinnen und Historikern kaum verargen, wenn sie, ausnahmsweise und bloss für einen kurzen Moment, die Türe zum Konjunktiv einen Spalt breit öffnen. Unter diesen Vorzeichen lässt sich im Sinne Hochhuths fragen, was der «Stellvertreter Christi» als universale moralische Instanz mit einem Protest gegen die Entrechtung, Verfolgung und Vernichtung der Juden hätte bewirken können. Was hätte allenfalls sogar eine kompromisslose Bereitschaft des Papstes zum Martyrium ausgelöst? Nadine Ritzer stellt dem ersten Hauptkapitel ihrer Studie eine dezidierte Erklärung der Schweizer Bischofskonferenz voran: «Weder Theologen noch christliche Publizisten, weder Religionslehrer noch Vertreter der Kirchenleitung haben sich in dieser Zeit entschieden gegen den religiösen Antijudaismus gewandt und erst recht nicht den schleichenden, aus verschiedenen Quellen gespeisten Antisemitismus im Schweizervolk verurteilt. So kam eine Stimmung zustande, die in der allgemeinen Abwehrhaltung der damaligen Schweiz auch die Abwehr von Flüchtlingen an der Schweizergrenze zumindest als notwendiges Übel hinnahm.» Ein bemerkenswertes Eingeständnis. Bemerkenswert auch das Datum: 14. April 2000.

Der systematisch-perspektivische Zugriff auf das Thema, die gehaltvolle diskursive Darstellung und Erörterung sowie die souveräne kernige Bilanz in den Schlussthesen dieser Studie belegen insgesamt, dass die Richter-Skala nach oben offen ist, was die Qualität von Lizentiatsarbeiten betrifft.

Emmenbrücke

Kurt Messmer

Guy P. Marchal, *Schweizer Gebrauchsgeschichte. Geschichtsbilder, Mythenbildung und nationale Identität*, Basel, Schwabe Verlag 2006, 551 S.

Mit der «Schweizer Gebrauchsgeschichte» legt Guy P. Marchal ein umfassendes Werk vor, das auf seiner langjährigen Auseinandersetzung mit und Forschung zur Thematik aufbaut. Der Autor will mit der bis anhin selten verwendeten Begrifflichkeit den «ausgesprochen utilitaristischen Charakter des Umgangs mit Geschichte» (13) akzentuieren. Gebrauchsgeschichte macht primär Aussagen über die Zeit, in der sie verwendet worden ist und da die Schweizer Gebrauchsgeschichte stark von Vorstellungen über das Mittelalter geprägt ist, setzt der Autor den zeitlichen Schwerpunkt seines Buches im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit an.

Das Buch zeichnet sich durch die beispielhaften Bezüge sowie die schlanken methodischen Hinweise aus, in denen Begrifflichkeiten wie Geschichtsbild oder das nationale «imaginaire historique» herausgearbeitet werden. Ebenso vermittelt das Werk einen detaillierten bibliographischen Einblick in das Geschichtsbild von den Alten Eidgenossen,

Wilhelm Tell, Winkelried, den «Schweizer Bauern» und den «Alpen». Die einzelnen Kapitel stützen sich auf teils schon existierende Aufsätze ab und lassen sich gut einzeln lesen. Damit verbunden sind gewisse Repetitionen, die jedoch kaum störend wirken. Es ist das grosse Verdienst Guy P. Marchals, hier im Kontext der internationalen Forschungen zu «Erinnerung», «lieu de mémoire» oder dem Aspekt der Geschichtskultur den schweizerischen Aspekt einzubringen und Spezifitäten wie auch Parallelen herauszuarbeiten. Für das schweizerische Selbstverständnis, das hochgradig von einem nationalpolitischen Geschichtsbild geprägt ist, liegt nun ein umfassendes Nachschlagewerk vor, das sich nicht allein mit der Historiographie, sondern auch mit dem Traditionsbewusstsein befasst.

Das Buch führt sechs Aspekte auf: Einen grossen Anteil nimmt das Kapitel zum sich wandelnden Geschichtsbild von den «Alten Eidgenossen» ein. Bei aller Konstanz, so die Folgerungen, haben sich die Vorstellungen von den Alten Eidgenossen den Zeitumständen entsprechend gewandelt und gerade dadurch ihre Funktion bewahren können. Marchal betont denn auch verschiedentlich die Differenz von Traditionsbewusstsein und Geschichte und verweist darauf, wie wichtig ersteres für den mentalitätsmässigen wie auch kulturell vielfältigen Kleinstaat als integrative Klammer geworden sei. Traditionsbewusstsein und Geschichte folgen dabei einem grundsätzlich anderen Diskurs, wenn auch gegenseitige Einflüsse nicht ausbleiben. In diesem Sinne lässt sich auch die Schlussfolgerung Marchals einordnen, dass Wilhelm Tell keine Sache des Historikers sei. Die Geschichtswissenschaft könne aber das Werden und den Wandel sowie die Beweggründe und Funktionen wie auch Instrumentalisierungen der im Traditionsbewusstsein mitgeführten Vorstellungen offen legen und folglich auch deren politisch-ethische Begründungsdürftigkeit aufzeigen (170).

Der Bedeutung vielfältig kantonaler Kollektiverinnerungen, die sich angesichts einer langen und praktisch absoluten Dominanz des nationalen Geschichtsbildes im Vorfeld der Jubiläumsfeierlichkeiten 1998 in den Debatten der eidgenössischen Räte manifestiert hatten, gehen die Beiträge zur «kollektiven Erinnerung der Schweiz: 1898 – 1948 – 1998» nach. Offen bleibe hier, wie der Prozess der Selbstvergewisserung weiter verlaufen werde. Marchal spricht von einer schweizerischen Geschichtskultur, die sich in einem stets wechselnden Kräftespiel zwischen dem Hochhalten der vermeintlich unhinterfragbaren Tradition und dem Aufbruch zu neuen Ufern bewege (202). Dies führt zum Kapitel der «Traditionen der schweizerischen Nationalgeschichtsschreibung», die sich in die beiden Entwicklungsphasen der «alten Eidgenossenschaft» mit dem «Corpus Helveticum» bis 1798 und jene des modernen Bundesstaates ab 1848 unterteilen lässt. Hier leuchtet der Autor die prägenden Linien und Entwicklungen der Geschichtsschreibung aus und betont das erkennbare Bedürfnis, die Stellung und Aufgabe der Schweiz in Europa aus ihrer Geschichte und politischen Eigenart heraus zu definieren (223). An diesen Teil fügen sich Bildkommentare zu exemplarisch ausgewählten bedeutenden Bildtafeln an.

In den Kapiteln III und IV erfasst und vergleicht Guy P. Marchal die das schweizerische Traditionsbewusstsein lange Zeit dominierenden Figuren «Wilhelm Tell» und «Winkelried». So ähnlich sich diese mythologischen Figuren sind, so ungleich sind sie in Bezug auf die Analyse der Konstruktion. Tell wurde mit der Verschriftlichung für die Nachwelt geboren und seit Ende des 15. Jahrhundert haben seine Geschichte und jene der «Befreiung der Waldstätte» Eingang im kollektiven Geschichtsbewusstsein gefunden. Tell wechselte im Laufe der Zeit verschiedentlich sein Gewand und schlüpfte in viele Rollen. Am Beispiel des Falles «Tell» zeigt Marchal detailliert auf, welchen Stellenwert «Erzählungen» bzw. mündliche Überlieferungen als Quelle haben können. Die lange Zeit geltende Vorstellung, welche die mündliche Überlieferung in einer nahezu schriftlosen und auf das Gedächtnis angewiesenen Zeit als Konstante und tatsachengetreue Darlegung von Tatsachen zu begreifen trachtete, widerlegt der Autor minutiös am historischen Beispiel. Er macht damit deutlich, dass es sich bei solchen Überlieferungen nicht um «wahre» Berichte handelt, sondern um Überlieferungen, wie sie aus der Zeit und am Ort

der schriftlichen Fixierung entstanden sind. Und wenn man überhaupt von einem «historischen Kern» sprechen wolle, so sei dieser in den bewusstseinsmässigen Integrationsvorgängen des 15. Jahrhunderts zu suchen.

Anders als bei Tell lässt sich am Beispiel Winkelrieds die Herausbildung des Mythos gleichsam als Zudichtung entlang schriftlicher Quellen nachweisen. Bedeutsam ist auch dessen Funktion. Indem sich der Mythos des Erzählens von Geschichtlichem bemächtigt, gewinnt er den Anschein von Historizität, was seine Stärke gegenüber den historischen Erkenntnissen ausmacht. Die Geschichtswissenschaft, so eine weitere Folgerung, könne sich mit dem Mythos nur befassen, indem sie ihn selbst zum Untersuchungsobjekt wähle und seinen Stellenwert in der Geschichte prüfe (331). Ist historische Forschung «staatsgefährdend» (345)? Mit dieser Frage verweist Guy P. Marchal auf den Verlauf der Debatte in der breiten Öffentlichkeit und folgert daraus: «Und wenn noch heute Auseinandersetzungen um Tell oder auch Winkelried überraschend heftig ausfallen können, so bestimmt nicht weil sie historisch sind, (...) sondern weil sie offensichtlich noch immer leben» (302–303).

In den Kapiteln V (Die «Schweizer Bauern») sowie VI (Die Alpen) erfasst der Autor zwei weitere bedeutsame Aspekte. Marchal bilanziert, dass die Schweiz wohl das ausgeprägteste Beispiel dafür sei, dass es nicht nur eine «invention of tradition» gebe, sondern auch eine «tradition of invention», wie er am Beispiel des «Schweizer Bauern» zeigt. Die mittelalterlichen Eidgenossen erschienen als Inbegriff eines ausgesprochen positiv konnotierten Bauerntums (414). Dabei handelt es sich um eine ideologische Repräsentationsideologie, die insbesondere auch von den dominanten Städteorten gepflegt wurde und im Kontext der christlichen Ständeordnung unterstellte, dass allein in der Schweiz die Ständeordnung umgekehrt worden und der Bauer an die Stelle des Adels getreten sei. Die siegreichen Schlachten wurden als Gottesurteile gedeutet und das Pauluswort von den Kleinen, die Gott auserwählt habe, um die Grossen zu beschämen, verweist auf frühe Ansätze eines Sonderfallbewusstseins. Die Säkularisierung vom Bewusstsein einer besonderen Gottauserwähltheit zum ontologischen schweizerischen Sonderfall fand dann im 19. Jahrhundert statt. Im abschliessenden Kapitel wird das «Schweizer Alpenland» als imagologische Bastelei durchleuchtet. Im 18. Jahrhundert wurde die Besonderheit der Schweiz, wie sie sich in der Tradition präsentierte, zusehends auf ihre alpine Lage zurückgeführt und «naturwissenschaftlich» gedeutet. Das führte dazu, dass, obwohl es mehrere Alpenstaaten gibt, es nirgendwo zu einer dermassen wirksamen Kombination von Geschichte und Alpen wie in der Schweiz gekommen ist (440). Die Hinweise am Schluss zur Rezeption einer entzauberten Alpenwelt der Gegenwart lassen vieles offen. Das Schwergewicht der Darstellungen liegt bei den spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Analysen, die zeitgeschichtlichen Entwicklungen bleiben anskizziert.

Guy P. Marchal legt hier ein eigentliches Handbuch einer «Schweizer Gebrauchsgeschichte» vor und unterstreicht damit sein Plädoyer für einen vergleichenden Ansatz der Nationalgeschichtsschreibung: «Es wäre gewiss hilfreich für das Verständnis der Konstruktion von Nationalgeschichten, wenn eine gewisse Systematisierung der Motive und anderen Komponenten bewerkstelligt werden könnte, die den <Text> der Nationalgeschichten organisieren (229).»

Horw

Markus Furrer

Alfred Dubach/Brigitte Fuchs, *Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2005, 253 S.

Zehn Jahre nach der ersten Sonderfallstudie, die im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 51 «Kulturelle Vielfalt und nationale Identität» 1989 durchgeführt worden war, kann der Religionssoziologe Alfred Dubach in der zweiten Schweizer Sonderfall-

studie neue Erkenntnisse zur religiösen Lage der Schweiz präsentieren. Das Zahlenmaterial der beiden Sonderfall-Studien ermöglicht zum ersten Mal die Analyse des religiösen Wandels in der Schweiz aus der Perspektive der religiösen Selbsteinschätzung der Bevölkerung.

Die Datenauswertung und Interpretation durch Dubach erfolgt im ersten Teil des Buches, der gut zwei Drittel des Werkes ausmacht. Darin werden die wichtigsten Erkenntnisse zur Religiosität und Kirchenbindung der Schweizer Bevölkerung präsentiert. Gleichzeitig wird ein Vergleich zu den Zahlen von 1989 vorgenommen. Ein erhöhtes Augenmerk legt Dubach auf die Datenergebnisse und Veränderungen der Zahlen von 1999 zu 1989 bei den Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Laut Autor lässt sich hier vorzugsweise beobachten, «welche Ausformungen die Religiosität unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft annimmt» (10).

Grundsätzlich konstatiert Dubach eine neue Art des Umgangs mit Religion in der Schweiz, in der sich eine religiöse Pluralität bemerkbar mache. Dieser neue Umgang mit Religion lässt laut Dubach jedoch keineswegs Rückschlüsse auf eine areligiöse Gesellschaft zu. Im Gegenteil: In der Schweizer Gesellschaft gelte es als weitgehend normal, sein Leben religiös zu deuten. Ebenso stelle das von den Kirchen repräsentierte Christentum den immer noch mit Abstand wichtigsten Bezugspunkt der Schweizer Bevölkerung – mit Ausnahme der Jugendlichen – dar. Die religiöse Topographie der Schweiz versucht der Religionssoziologe anhand von fünf Religionstypen – den exklusiven Christen, synkretistischen Christen, Neureligiösen, religiösen Humanisten und den Areligiösen – zu konkretisieren. Dabei bemerkt er den markantesten Wandel im Rückgang der exklusiven Christen hin zu den synkretistischen Christen und einer esoterisch-neureligiösen Daseinsauffassung. Die feststellbaren Verschiebungen zwischen den Religionstypen würden sich jedoch keineswegs zugunsten einer areligiösen Lebenshaltung manifestieren. Dabei wiederholt er immer und immer wieder, dass weder von einem Ende des Christentums noch vom Ende einer religiösen Gesellschaft in der Schweiz gesprochen werden könne und bringt es auf den Merksatz: «Die Religion ist unter den Strukturbedingungen der entfalteten Moderne weder bedroht noch in Auflösung» (85). Für die Schweizer Bevölkerung zeige sich eine anhaltende Transzendenzoffenheit; die Religion verschwinde nicht, löse sich aber immer mehr von ihren Festlegungen durch die Kirchen.

Dass die Rolle der Kirche bei den Jugendlichen bzw. der jungen Generation den wunden Punkt darstellt, wird schon allein durch die spezielle Aufmerksamkeit, die Dubach dem Thema schenkt, hervorgehoben. Die Ergebnisse der zweiten Sonderfallstudie machen deutlich, dass ein Rückgang der institutionell-kirchlichen Einbindung bei den Jugendlichen festzustellen ist. Kirchen würden im Leben der jungen Generation eine immer geringere oder gar überhaupt keine Rolle mehr spielen, so Dubach, und bemerkt gleichzeitig eine deutliche Bevorzugung der individuell erlebten und gelebten Religiosität.

Genau diesem Problembereich widmet sich die Pastoraltheologin Brigitte Fuchs im zweiten Buchteil und versucht die schon im Titel des Buches erwähnte Herausforderung der Kirchen für die Zukunft zu skizzieren.

Es bleibt zu hoffen, dass weitere Sonderfallstudien dieser Art auch in Zukunft erarbeitet werden und die Untersuchungen über Veränderungen der religiösen Lage in der Schweiz fortgesetzt werden.

Mauren

Martina Sochin