

deutsch- zur lateinischsprachigen Kontroversliteratur ist ein Thema, das Bremer am Herzen liegt und vielfach von ihm gewinnbringend angesprochen wird (44f., 49, 57, 76 etc.). Eindeutig zu kurz greifen dagegen die Äußerungen zur „politischen Dimension“ (199–203), in denen v. a. der Propagandaeffekt der Polemiken ins Zentrum rückt. Ein solcher Effekt mag vorhanden gewesen sein, doch die eigentliche und gravierende politische Dimension des theologischen Streitens lag anderswo. Selbst wenn man eine stärker geschichtswissenschaftliche Perspektive, die nach den politischen Dilemmata und Zwängen der offenen Meinungsäußerung, nach Zensur und Publikationsrestriktionen fragen müsste, nicht verfolgen will, würde sich dennoch die notwendige Frage anschließen, inwiefern – gemäß dem Diktum „words are actions“ – religionspolemisches Sprechen eo ipso bereits ein (kirchen-)politischer Akt ist! Die politische Dimension literarischer Zeugnisse des Konfessionskonflikts – oder gar „das Streiten“ – auf textimmanente Propagandaeffekte zu beschränken, verunklart die Sache eher, als dass sie erhellt würde.

Besondere Erwähnung verdient der gelungene dritte Teil der Arbeit, der nach konfessionspolemischen Elementen in anderen medialen Formen der Frühen Neuzeit fragt (225–284). Wenngleich Bremer selbst diesen Teil nur als erste Erkundungen verstehen will (225), so sollte doch das gebotene Material und der Ansatz selbst für weitere Forschungen auf diesem Gebiet eine Initialzündung darstellen. Die verschiedenen Einzelbeobachtungen sind hier nicht im einzelnen zu referieren, es genügt der zusammenfassende Hinweis darauf, dass hier sehr konsequent eine Kontextualisierung der kontroverspolemischen Rede- und Schreibformen in die anderen Medien der frühneuzeitlichen Glaubenspropaganda vorgenommen wurde. Hier ist methodisch und inhaltlich in Zukunft von Bremer auszugehen.

Den Abschluss machen einige Bemerkungen zur weiteren Geschichte der volkssprachlichen Religionspolemik (287–298), aus denen besonders der Abschnitt über den Bücherbestand der Pfarrbibliothek in Milte heraussticht (290–294).

Am Ende muss eine zusammenfassende Bewertung ambivalent ausfallen. Zweifellos trifft Bremers Ansatz, die zahllosen Streitschriften der frühneuzeitlichen Kontroversologie als Texte literaturwissenschaftlich ernst zu nehmen und entsprechend hinsichtlich ihrer rhetorischen und argumentativen Überzeugungsstrategien zu untersuchen, voll ins Schwarze und benennt eine eklatante Lücke bisheriger Forschung zum religiösen Konflikt der Frühen Neuzeit. Viel zu wenig wurde ein derartiges Herangehen bisher versucht. Inso-

fern kann man nur hoffen, dass diese Arbeit die ihr gebührende Rolle in der Forschung zukünftig auch einnehmen wird. Die vielen Einzelbeobachtungen Bremers genau zu diesen Themen – rhetorische, argumentationsstrategische, darstellerische Überzeugungsmechanismen – stellen entsprechend einen Fundus dar, der jedem weiterhelfen wird, der solche Schriften lesen will. Dass hier freilich ein etwas systematischerer denn nacherzählender Zugriff vor allem im ersten Teil gut getan hätte, sei nicht verschwiegen. Harscher muss die Beurteilung ausfallen, wenn es um Bremers Ziel geht, diese Ergebnisse an die geschichtswissenschaftliche Forschung anzuschließen (22). Eine Einbindung des theologischen Konflikts in die historischen Strukturen und Bedingungen findet weder für die protestantische noch die katholische Seite statt. Weder Entstehung, Wahrnehmung oder Kritik des Streitens wird thematisiert, die Tatsache des Konflikts selbst wird nicht historiographisch eingeordnet. Die Tatsache, dass hier Antagonismus und Konflikt geschürt wurde, war für sich selbst genommen eben gerade nicht problemlos, sondern hochgradig kontrovers! Beide Seiten – die protestantischen Fürsten ebenso wie der Jesuitenorden (zu dem die Forschung ohnehin zu kursorisch wahrgenommen wurde, vgl. z. B. 49), von der „Irenik“ ganz zu schweigen – haben der konfessionellen Aggression und Agitation mindestens gespalten gegenübergestanden. Sollten diese externen Umstände nicht auf die Textgestaltung, Sprachwahl und Argumentationsform eingewirkt haben?

Wer immer sich mit religiösen Auseinandersetzungen in der Frühen Neuzeit beschäftigt, wird und kann dieses in Anlage und Herangehensweise perspektivenreiche Buch nicht übergehen, wenngleich zu hoffen bleibt, dass die Ansätze und Erkenntnisse in manchem Punkt in der Zukunft weitere Ausarbeitung und Vertiefung erfahren werden.

Frankfurt a. M. Markus Friedrich

Rothkegel, Martin: Mährische Sakramentierer des zweiten Viertels des 16. Jahrhunderts: Matěj Poustevník, Beneš Optát, Johann Zeising (Jan Čížek), Jan Dubčanský ze Zdenína und die Habrovaner (Lulčer) Brüder. Baden-Baden/Bouxwiller: Éditions Valentin Koerner, 2005 (Bibliotheca Bibliographica Aureliana 208; Bibliotheca Dissidentium 24). 253 Seiten.

Im östlichen Mitteleuropa gilt Mähren, wo während des 15. und 16. Jahrhunderts eine Gruppe von knapp zwei Dutzend alteingesessenen Adelsgeschlechtern eine ebenso selb-

ständige wie selbstbewusste Landespolitik betrieb, als Sammelpplatz unterschiedlichster religiöser Richtungen – als Musterbeispiel einer „zersplitterten Konfessionslandschaft“ (Winfried Eberhard). Die Ursachen für die vergleichsweise friedliche Koexistenz und auch Konkurrenz von Gemeinden unterschiedlichen Bekenntnisses sind vielfältig: Im Gegensatz zu Böhmen, wo die Freiheit für zwei fest organisierte Konfessionen durchgesetzt worden war, war in Mähren bereits in den frühen 1480er Jahren durch Landtagsbeschluss eine allgemein formulierte Religionsfreiheit der Pfarrgemeinden vereinbart worden, die wenig später in das wichtige, die weitere stände- und konfessionspolitische Entwicklung vorzeichnende Tobitschauer Rechtsbuch („Kniha To-vačovská“) Aufnahme fand. Auf dieser Grundlage verbreiteten sich unter aktiver Förderung oder zumindest Duldung des Adels neben den Utraquisten nicht nur die Böhmisches Brüder als die eigentlichen Erben des Husitismus, sondern auch deren kleinere Abspaltungen sowie im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts Lutheraner, Zwinglianer, Täufer und Antitrinitarier. Die individuelle Religionsfreiheit bildete in dieser Phase, die im Mittelpunkt der Studie Martin Rothkegels über die mährischen Sakramentierer steht, ein Grundprinzip sowohl des adelig-ständischen Selbstverständnisses als auch der Landrechtspraxis der Markgrafschaft. Es ist bedauerlich, dass Rothkegel dem Leser diese einem doch eher kleinen Kreis von Spezialisten vertrauten historischen Zusammenhänge in seiner kurzen, aus theologischer und kirchengeschichtlicher Sicht durchaus instruktiven Einführung vorenthält. Unverständlich ist ebenfalls, warum die hierzu vorliegende Fachliteratur, die dem Leser zumindest eine eigenständige Vertiefung ermöglicht hätte, an keiner Stelle des Buches zitiert wird. Ein leichtes wäre es überdies gewesen, den mährischen Untersuchungsraum durch einige vergleichende Betrachtungen in einen gesamteuropäischen Bezug zu stellen. So sind einer breiteren Rezeption dieser sorgfältig erarbeiteten, für Wissenschaftler ganz unterschiedlicher Disziplinen aufschlussreichen Dokumentation von Beginn an Grenzen gezogen.

Als Oberbegriff für die in dem vorliegenden Werk präsentierten Personen, Gruppen und Richtungen wählt Rothkegel bewusst den Terminus des *sacramentarius*, wohl wissend, dass dieser aus der mittelalterlichen Häresologie stammende und in der Kontroversliteratur des 16. Jahrhunderts häufig verwendete Begriff meist pejorativ benutzt wurde. Das eigentümliche Gepräge der theologischen Auffassungen der in Mähren wirkenden – nicht durchgehend auch aus der Markgrafschaft stammenden – Sakramentierer sieht der Au-

tor „in der eklektischen Verbindung von Motiven der einheimisch-tschechischen theologischen Traditionen und humanistisch-reformatorischen Einflüssen“ (15f.), d.h. die Rezeption einzelner Elemente des biblischen Humanismus des Erasmus und der schweizerisch-oberdeutschen Theologie sei in hohem Maße vom Nachwirken autochthoner taboritischer und anderer radikal-hussitischer Traditionen geprägt gewesen. Die hier vorgestellten Sakramentierer besaßen untereinander zwar gewisse persönliche und literarische Kontakte, waren aber nach Rothkegel als Bewegung zu heterogen, um eine konfessionelle Gemeinschaft von nennenswerter Dauer zu bilden: Matěj Poustevník war ein aus Böhmen ausgewiesener apokalyptischer Bußprediger, der durch die Lektüre taboritischer Traktate zum Gegner der Realpräsenz geworden war und in Mähren innerhalb der 1528 gegründeten Habrovaner Bruderschaft eine führende Stellung einnahm; der literarisch produktive Humanist Beneš Optát, den der Autor als den intellektuell bedeutendsten Sakramentierer in Mähren einstuft, war utraquistischer Pfarrer, der trotz seiner kritischen Positionen innerhalb der überkommenen kirchlichen Strukturen tätig blieb; der ehemalige Breslauer Mönch Johann Zeising (Jan Čížek) wiederum hatte sich zunächst den Böhmisches Brüdern angeschlossen, war dann aber unter dem Einfluss Zwinglis – dessen Schriften er teilweise in tschechischen Übersetzungen und Bearbeitungen veröffentlichte – in Konflikt mit der brüderischen Lehre gekommen und schloss sich schließlich den Täufern in Nikolsburg an; der dem mährischen Ritterstand zugehörige Jan Dubčanský ze Zdenina schließlich wurde zum Gründer einer eigenen Gemeinschaft. Die Konzentration auf diese vier Sakramentierer, die nach einem festen Frageraster in einzelnen Dossiers (Kurzbiographie, Quellen und Sekundärliteratur, Beschreibung der Schriften bzw. Briefwechsel) vorgestellt werden, verdankt sich in erster Linie der guten Quellenlage. Im Ergebnis ist eine informative, sprachlich wie inhaltlich ausgesprochen schwieriges Material verarbeitende, übersetzende und dokumentierende Abhandlung entstanden, die durch Register, Abbildungen und ein alphabetisches Verzeichnis der Liedanfänge abgerundet wird. Sinnvoll wären gewiss Angaben zur Schreibung von Personen- und Ortsnamen sowie eine allgemeine Zusammenfassung gewesen.

Stuttgart

Joachim Bahlcke

Flügel, Wolfgang: *Konfession und Jubiläum. Zur Institutionalisierung der lutherischen Gedenkkultur in Sachsen 1617–1830*, (Schriften zur sächsischen Geschichte und

Volkskunde, Bd. 14) Leipzig, Leipziger Universitätsverlag 2005, 335 S., 3-86583-014-5.

Bald nach Beginn seiner Arbeit lässt der Verf. durchblicken, dass er sich des Problems bewusst ist, angesichts eines reichhaltigen Literaturangebots zu reformatorischen Jubiläen eine weitere Untersuchung zu diesem Themenbereich zu rechtfertigen. Er verweist auf das seit langem ausgesprochene Desiderat von Johannes Burkhardt, eine „entwicklungsgeschichtliche Strukturierung der reformatorischen Jubiläen“ (S. 13) vorzunehmen, da doch die lutherischen Säkularfeiern eine „Leitfunktion für die moderne Jubiläumskultur“ besaßen (ebd.). Sachsen sei als Untersuchungsgebiet prädestiniert, weil dort diese Jubiläen trotz aller konfessionellen, politischen und sozialen Veränderungen eine ausgeprägte Dauerhaftigkeit entfaltet und im Vergleich zu anderen protestantischen Territorien eine größere Dichte besaßen.

Der Verf. bemerkt zu seinem methodischen Vorgehen, dass es ihm darum gehe, den „institutionellen Mechanismus“ zu untersuchen, d. h. die Wiederholung der Erinnerung an reale oder fiktive Schlüsselereignisse der Eigengeschichte im Rhythmus eines exakten Zeitintervalls (S. 18). Aus der Wiederholung der Erinnerung erwachse eine besondere Stabilisierungsleistung des rhythmisierten Gedankens. Die Wiederholung des stets Gleichen betone unter anderem das Alter der gedenkenden Institution, das zum Ausweis von Vitalität und Leistungsvermögen stilisiert werde. Die Wiederholung des stets Gleichen habe eine verfestigte Erinnerungsfigur geschaffen, die dauerhafter Bestandteil des „kulturellen Gedächtnisses“ im Sinn von Jan Assmann geworden sei und damit wesentliche Werte und Leitideen der gedenkenden Institution hervorgebracht habe.

Sieht man sich die vom Verf. untersuchten Beispiele vom 17. bis zum 19. Jahrhundert an, dann muss man in der Tat eine beachtliche Tradition der protestantischen Jubiläen in Sachsen konstatieren; allerdings sollte dieser eher formale Aspekt nicht vergessen lassen, dass beispielsweise die Erinnerungsfigur „Luther“ im Untersuchungszeitraum deutliche Veränderungen erlebt hat, bis hin zu einem enorm kommerzialisierten Luther im späten 19. Jahrhundert. Daher gilt es, die historischen Kontexte zu beachten, in denen die verschiedenen Jubiläen eingebunden waren.

Beim ersten Jubiläum 1617 zur Erinnerung an Luthers sog. „Thesenanschlag“ ging der Anstoß zunächst von der Wittenberger Universität aus, die ihren Führungsanspruch in der protestantischen Hochschullandschaft demonstrieren wollte; die eigentliche Initiative

für landesweite Feiern lag dann jedoch beim Landesherrn – und nicht, wie man bisher annahm, beim Oberkonsistorium (S. 42f.). Der sächsische Kurfürst sah sich besonders gefordert, weil das Luthertum in den Jahrzehnten um 1600 einer doppelten Konkurrenz durch Calvinismus und Rekatolisierung ausgesetzt war und Kursachsen gleichzeitig eine enge politische Bindung an das Kaiserhaus aufrecht erhielt. Der Kurfürst musste sich also deutlich für lutherische Belange einsetzen, um sich wegen der Reichstreue im lutherischen Lager nicht auffällig zu machen. Später wurde für ihn die Angelegenheit noch komplizierter, als er den Vorsitz im Corpus Evangelicorum einnahm, dem auch die Reformierten angehörten. Die eigentliche Planung der Feiern wurde von weltlichen und geistlichen Behörden in enger Abstimmung vorgenommen, um einheitliche landesweite Veranstaltungen organisieren zu können. Die Umsetzung der Planungen sieht der Verf. als „logistische Meisterleistung“ (S. 45) vor allem des Oberkonsistoriums, das verschiedene Anordnungen zum Festablauf drucken und über die Konsistorien und Superintendenten an die einzelnen Pastoren verteilen ließ. An maßgebender Stelle war der Oberhofprediger Matthias Hoë von Hoënegg tätig, von dem eine detaillierte Beschreibung des Reformationsgedenkens in Dresden abgedruckt wird (S. 48). Die Tatsache, dass der Oberhofprediger, dem der Verf. bescheinigt, er habe als das „Sprachrohr des Dresdner Hofes“ (S. 44) gegolten, die Jubiläumsfeier als vollen Erfolg darstellte, kann nicht überraschen. Um so überraschender ist es für den Leser, zu erfahren, der Bericht des Oberhofpredigers sei ein Beleg für das Konfessionalisierungstheorem von Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard, das sie in den achtziger Jahren vorgestellt hatten. Die Diskussion der letzten Jahre hat deutlich gemacht, dass der Anspruch dieses Theorems viel zu umfassend formuliert ist und mit der gesellschaftlichen und politischen Realität der Jahrzehnte um 1600 nicht in Übereinstimmung zu bringen geht. (Es überrascht ferner, dass der Verf. im vorliegenden Abschnitt nur noch einen zweiten Beleg bringt, um die Richtigkeit des Theorems zu unterstreichen. Das ist eindeutig zu wenig, wenn man einem so komplexen Phänomen gerecht werden will, das als „Konfessionalisierung“ bezeichnet wird.)

Der Verf. konstatiert ferner, die Jubiläumsfeiern von 1617 und dann 1630 seien auch deswegen ein Erfolg gewesen, weil sie als Vorbild für die nachfolgenden Jubiläen dienten. Die beiden ersten Jubiläen konnten als Indikator für die gelungene Implementierung des „neuen Mechanismus Konfessionsjubiläum“ gelten (S. 77). Dies um so mehr, als

der Verf. beim Regionsfriedensjubiläum von 1655 die „lutherische Krise“ als beendet ansieht, d. h. Inhalte der früheren Feiern (Luther als Werkzeug Gottes, Papst als Antichrist usw.) nicht mehr so wichtig waren. Allerdings fällt auf, dass das sächsische Oberkonsistorium in seinem Antrag zum Jubiläum 1655 ein Gebet forderte gegen „Papisten, Calvinisten oder andere Rotten, (die) den Weinberg Gottes zerwühlen können.“ (S. 89). Der Kurfürst, als Vorsitzender des Corpus Evangelicorum und damit auch der Calvinisten, war zunächst gegen die Feier, gestattete dann aber ein eintägiges Dankfest statt der bisherigen dreitägigen Feste.

Die Konfessionsfeiern im 18. Jahrhundert standen unter gänzlich veränderten Vorzeichen: der Landesherr war mittlerweile zum Katholizismus konvertiert, blieb aber als Landesherr und weiterhin als Inhaber des Summeepiskopats die höchste Autorität für die protestantische Kirche Sachsens. Wegen dieser Funktion ergab sich eine widersprüchliche Situation: nur der Fürst konnte ein landesweites Jubiläum 1717 anordnen, das aber weder den Charakter eines fürstlichen Repräsentationsfestes haben noch Ausdruck der Versicherung eines gemeinsamen Bekenntnisses sein konnte. Damit verkehrte sich potenziell die stabilitätsgenerierende Ausrichtung des Konfessionsjubiläums. Zwar sieht Flügel den konfessionellen Konflikt zwischen katholischem Landesherrn und protestantischen Räten und Ständen als „allgegenwärtig“ (S. 131) an, dennoch wollte es keine Seite auf einen großen, tiefgehenden Streit hinauslaufen lassen. Im Ergebnis kam es zu einem „Balanceakt zwischen den sich widerstrebenden Interessen“ (S. 146). Formal war das Jubiläum an den traditionellen Feiern orientiert, es wurde aber inhaltlich abgeschwächt, z. B. konnte das Papsttum nicht mehr wie früher als der „höllische Feind“ dargestellt und damit zur negativen Integrationsfigur gemacht werden. Neu gegenüber der Feier von 1617 (oder drückt sich darin nur eine veränderte Quellenlage aus?) war eine beträchtliche Ausweitung des Feierraumes über die Kirchen hinaus: in Leipzig und Wittenberg gab es Festzüge von Angehörigen der Universität, in Dresden konnte man einen Festumzug mit Kindern sehen usw. Es ist bemerkenswert, dass bei einem „Ehrengerüst“ in der Leipziger Paulinerkirche der katholische Kurfürst und der Kaiser wohlwollend erwähnt wurden! Völlig verändert war die Lage beim Reformationsjubiläum 1739, als die Behörden landesweite Feiern zum Gedenken an die Einführung der Reformation in Sachsen verhinderten und nur die Städte eine Erlaubnis erhielten, die ausdrücklich darum gebeten hatten. Außerdem

waren „äußerliche Pracht und Gepräge“ (S. 181) verboten, was nach zeitgenössischem Verständnis einen Frontalangriff auf das traditionelle Jubiläumsgeschehen bedeutete. Mit dem Fortschreiten des Jahrhunderts kam es zu einer konfessionellen Entspannung, wozu sicherlich auch ein Generationenwechsel unter den Theologen beitrug. So verteidigte z. B. der Freiburger Superintendent Wilisch unter dem Einfluss der Aufklärung die Verkürzung des Religionsfriedensjubiläums 1755 auf nur noch einen Tag, weil bei längerer Dauer Tagelöhner und Handwerker zu viele Verluste erlitten. Hier zeigten sich nicht nur Elemente bürgerlicher Rationalität, sondern auch die Festkultur war auffällig bürgerlich geprägt. Damit verwies das Fest von 1755 auf das heraufziehende bürgerliche Zeitalter. Das Jubiläum 1817 erfreute sich großer Anteilnahme der Bevölkerung; auffällig war, dass viele Lutherbilder aufgestellt und zahlreiche Lutherdevotionalien verbreitet wurden. Luther wurde als Nationalheld gepriesen und die Reformation als Beginn bürgerlichen Lebens vorgestellt. Die Verbürgerlichung der lutherischen Jubiläumskultur erreichte ihren Höhepunkt 1830; nachdem die erste Hälfte des Jahres noch durch Unruhen gekennzeichnet war, wurde der Reformationstag als großes Fest zelebriert, zu dem etwa in Leipzig ein Bürgerverein Vorschläge zum Ablauf des Jubiläums erarbeitet hatte. Der Reformationstag galt als Glaubensfest und als „Fest der wiederhergestellten Ordnung“ (S. 258). Die Verbürgerlichung zeigte sich dabei nicht nur in der Inszenierung der Feier, sondern auch in seiner historischen Interpretation: im Sinne des bürgerlichen Fortschrittsoptimismus erreichte in der Verlauf der Geschichte seinen Höhepunkt in der eigenen Gegenwart. Bezeichnenderweise wurde dieser Verbürgerlichungsprozess von einer zunehmenden Kommerzialisierung begleitet, der leider nur ein paar Zeilen gewidmet sind (S. 265).

Diese wenigen Hinweise mögen deutlich machen, wie sehr es Flügel gelingt, den Facettenreichtum der konfessionellen Jubiläen in Sachsen während einer Entwicklung über drei Jahrhunderte aufscheinen zu lassen. Damit hebt er die Chancen einer Kirchengeschichtsschreibung hervor, die nicht eindimensional vorgeht, sondern die die vielfältigen Aspekte ihrer Sujets beachtet.

Bielefeld

Martin Tabaczek

Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart S-T, bearb. von A. Brunotte und R. J. Weber, Stuttgart 2005
und Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart U-Z bearb. von A. Brunotte und R. J. Weber Stuttgart

2005 (= Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg. Hrg. vom Landesarchiv Baden-Württemberg Bd. 46/6 und Bd. 46/7). 908 S. bzw. 792 S. Leinen geb. 58,- bzw. 50,- Euro. ISBN 3-17-018759-7 bzw. ISBN 3-17-018760-0.

Die systematische Inventarisierung der Akten des einstigen Reichskammergerichts, die sich inzwischen auf insgesamt 29 Nummern mit Findbüchern, Inventaren und Repertorien erstreckt, wird als Gemeinschaftsunternehmen deutscher Archive von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert. In diesem Rahmen haben A. Brunotte und R.J. Weber nunmehr die abschließenden Bände 6 und 7 nach dem Bestand C3 im Hauptstaatsarchiv Stuttgart vorgelegt. Dabei wurden nach dem in den ersten fünf Bänden der Inventarisierung bewährten Schema zusammen genommen weitere 1.543 Nummern mit „Einzelprozessakten“ alphabetisch nach den Namen der Kläger geordnet erschlossen.

Aus dem kirchlichen Bereich bilden in den beiden neuen Bänden der Deutsche Orden (80), das Bistum Würzburg (50) und die Reichsabteien Weingarten (25) und Salem (23) mit dem Domstift Speyer (10) die stärkste Parteiengruppe. Zeitlich liegen die Akzente zwischen 1494 und 1805 durchgehend vor dem 30jährigen Krieg – auf dem Jahr 1550 mit 19 Prozessen oder auf 1580 mit zusammen 18. Bei den Indizes umfassen die Verzeichnisse der Personen und Orte 166 Seiten bzw. 151 Seiten (!). Die Fülle des verarbeiteten Materials wird ferner deutlich, wenn die Zusammenstellung der erwähnten Prokuratoren die Gesamtzahl von etwa 600 erreicht, unter ihnen ein Dr. Georg Goll zwischen 1622 und 1660 mit nicht

weniger als 57 Prozessen. Die Zusammenstellung von „Vorinstanzen und Juristenfakultäten“ macht konkret den Zugang frei zur Organisation der Justiz und ihrer Entwicklung im deutschen Südwesten während mehr als drei Jahrhunderten.

Dass auch die beiden jetzt erschienenen Bände so nicht nur für die Rechts- und Landesgeschichte wahre Fundgruben darstellen, kann nicht mehr überraschen. Gleiches gilt für die Personengeschichte, wirtschafts- und sozialgeschichtliche Fragen oder kulturgeschichtliche Aspekte.

Kirchengeschichtlich sind aus nahe liegenden Gründen in den Prozessen eher organisatorische, biographische oder besitzgeschichtliche Fragen angesprochen, allerdings in statistisch beachtlicher Dichte. Besondere Erwähnung verdient auch im Blick auf die hier besprochenen Bände die Vielfalt von Angaben zur Geschichte der Juden in Südwestdeutschland.

Den Bearbeitern der beiden Bände ist für ihre Arbeit große Sorgfalt zu bescheinigen, wobei ohne Frage das Lektorat durch Luise Pfeifle und der Verlag einzubeziehen sind. Nur selten einmal hat der Benutzer Schwierigkeiten, Texte auf Anhieb zu verstehen, welche Streitgegenstand oder Begleitumstände eines Prozesses darstellen. Angesichts der gebotenen Kürze und der speziellen juristischen Fachsprache ist dies ausdrücklich zu würdigen. Positiv vermerkt sei abschließend auch die Schnelligkeit bei der Herausgabe des Gesamtwerks, dessen erster Band 1993 erschienen ist. Es verdient hohen Respekt, seinen Verantwortlichen alle Anerkennung.

Rottweil

Winfried Hecht

Neuzeit

Hauschild, Wolf-Dieter: Konfliktgemeinschaft Kirche. Aufsätze zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte B, 40). Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2004, 426 S.

Der mit wichtigen Studien auch zur Kirchlichen Zeitgeschichte hervorgetretene Münsteraner Patristiker legt in diesem Band 14 Aufsätze vor, die bis auf einen schon früher veröffentlicht wurden. Sie wurden für diese Edition überarbeitet bzw. mit ausführlichen Anmerkungen versehen. Neu hinzugekommen ist die Studie zu „Grundproblemen der Kirchlichen Zeitgeschichte“ (15–72). Neben infor-

matischen Ausführungen zur Begriffs- und Forschungsgeschichte bezeichnet der Verfasser das eine Element der bekannten Definition von Hans Rothfels, nämlich die „Epoche der Mitlebenden“, als das wesentliche Kennzeichen der Kirchlichen Zeitgeschichte (24). Auch die Erweiterung dieser chronologischen Festlegung im Sinn eines „existentiellen Betroffenseins“ (26), bzw. „fortwährenden Betroffenseins“ (39) erscheint mir jedoch wenig geeignet, um das Proprium der Kirchlichen Zeitgeschichte zu charakterisieren. Denn wie der Autor selbst anmerkt, kann eine solche Wirkung durchaus auch von anderen Epochen der Kirchengeschichte ausgehen.

Die vier anderen unter der Rubrik „Allgemeines“ subsumierten Beiträge (73–138) entfalten theologisch und gesellschaftspolitisch die Konzeption der Volkskirche als Ausdruck der lutherischen Ekklesiologie. Auch wer andere Akzente setzt, wird diese Ausführungen mit Gewinn lesen und ernsthaft bedenken. Hierzu gehören nicht zuletzt die Überlegungen zur deutschen Schuld. Der Verfasser nennt als Vorbedingung für ihre Akzeptanz die Solidarität mit dem eigenen Volk und mit der evangelischen Kirche (123). Man wird hinzufügen dürfen, dass die moralische bzw. „metaphysische“ Schuld – um mit Jaspers zu sprechen – nicht andemonstriert, sondern immer nur individuell erkannt und angenommen werden kann.

Um die Thematik der Barmer Theologischen Erklärung (BThE) kreisen die nächsten fünf Beiträge (139–294). Eröffnet werden sie durch einen Forschungsbericht, der die These belegt, dass die Erhellung der historischen „Ursprungssituation“ dieses Textes wesentliche Hilfen für Möglichkeiten wie auch Grenzen der aktualisierenden Interpretation bietet. Es folgt ein Artikel über die Barmer Bekenntnissynode. Was in diesem Beitrag bereits anklingt, entfaltet dann der nächste Aufsatz, der die BThE überzeugend „als lutherisches Bekenntnis“ interpretiert. Speziell um die vierte These dieses Dokuments geht es in der folgenden Untersuchung. Erneut legt der Autor dar, dass die Aussagen der Barmer Erklärung eine lutherische und ebenso eine reformierte Auslegung zulassen. Denn auch an diesem Punkt ging es der BThE um die Zurückweisung der nationalsozialistischen Ideologie, die die gesamte christliche und insbesondere die protestantische Theologie bedrohte. Sorgfältig wägend werden sodann die Auseinandersetzungen zwischen Lutherrat und Bruderrat über die Geltung der BThE nachgezeichnet. Dabei übt der Verfasser bei allem Verständnis für die theologischen Bedenken und kirchenpolitischen Sorgen der Lutheraner doch eindeutige Kritik an deren verhängnisvoller „Starrheit“ (262). Vier Untersuchungen zum spannungsreichen Verhältnis von EKD und VELKD in den Jahren 1945 bis 1948 beschließen den Band (295–411). Behandelt werden die Kirchenversammlung von Treysa (1945), die ersten Sitzungen des Rates der EKD, die Gründung der VELKD sowie der Weg vom Lutherrat zur VELKD.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass es sich bei diesen Studien um sorgfältig gearbeitete kenntnisreiche Beiträge zur Geschichte und Theologie des deutschen Lutherturns vor allem nach 1918 handelt, näherhin um Untersuchungen zum Themenbereich der lutherischen Ekklesiologie, zu Volkskirche und

Bekenntnis, Institution und Verfassung. Der Autor begegnet als überzeugter Lutheraner, bestrebt, das Gewicht und die Bedeutung dieser theologischen Tradition dem Leser nahe zu bringen – stets reflektiert, niemals unkritisch, aber ebenso wenig modernistisch. Diese informativen und anregenden Untersuchungen bereichern beträchtlich unsere Kenntnis der evangelischen kirchlichen Entwicklung insbesondere in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Münster

Martin Greschat

Spehr, Christopher: Aufklärung und Ökumene, Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts, Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 132, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, XIX, 484 S., Geb., 3-16-148576-9.

Die hier zu besprechende Studie ist die leicht überarbeitete Fassung einer in Münster an der Evangelisch-Theologischen Fakultät eingereichten Dissertation. Sie ist sichtbare Frucht des in der jüngsten Zeit wieder stärkeren kirchenhistorischen Interesses an der Aufklärung, das auch im neuen Wittenberger Arbeitskreis „Religion und Aufklärung“ Gestalt angenommen hat, in dem sowohl der Verf. als auch der Doktorvater (Albrecht Beutel) mitwirken. Hinter der Studie steht zweifellos auch das Interesse an der gegenwärtigen Ökumene. Mit seinen Forschungen möchte der Verf. nämlich zu einer Art Problemgeschichte der Ökumene beitragen, indem er einen bisher vernachlässigten Abschnitt der Geschichte der Ökumene vorstellt (vgl. S. 1f.; 421). Es handelt sich dabei um die Zeit zwischen 1763 und 1789, die der Verf. verschiedentlich als Spätaufklärung bezeichnet, was im Allgemeinen zutreffen mag, nicht aber für die katholische Aufklärung, die in dieser Zeit erst ihre Hochblüte erlebte. Insofern lassen sich durchaus auch berechtigte Anfragen an die zeitliche Abgrenzung des Vorhabens stellen, allerdings weist die gewählte Periode hinreichend viele Eigenheiten auf, um sie als inhaltlich wie praktisch sinnvolle Einheit für ein notwendigerweise begrenztes Dissertationsvorhaben auszuwählen. Inhaltlich geht es um exemplarische Reunionsprojekte im deutschsprachigen Raum. Der Verf. bevorzugt den Begriff „Reunion“, weil er den ebenfalls in diesem Kontext üblichen Terminus „Union“ für die protestantische Kirchengeschichtsschreibung als besetzt ansieht (innerprotestantische Vereinigungen). Konsequenter werden katholische wie protestantische Bestrebungen vorgestellt, was vom Thema her zwar nahe liegt, gleichwohl aber

eine besondere Würdigung verdient, zumal dem Verf. zu attestieren ist, dass er sich hervorragend in die für ihn fremde Konfessionswelt eingearbeitet hat. Neben reunionistischen Einzelversuchen (J. N. von Hontheim; J. F. W. Jerusalem; J. H. von Gerstenberg; B. Mayr) wird ein reunionistisches Sozietätsprojekt ausführlich (S. 147–248) besprochen, das vom reformierten protestantischen Theologen Johann Rudolf Piderit und den Benediktinern von Fulda (bes. Peter Böhm) betrieben wurde. Der dritte Teil widmet sich zwei Zeitschriften der 1780er Jahre, in denen das Reunionsvorhaben Beachtung fand oder sogar den Hauptgegenstand bildete. Im vierten und letzten Teil werden einzelne herausragende Gegner der Reunionsbestrebungen (A. Merz; J. S. Semler; Fr. Nicolai) eingehend mit ihren konträren Positionen vorgestellt (313–410). Sehr gut gelungene einleitende und zusammenfassende Passagen, ein gediegenes Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personen-, Orts- und Sachregister (!) runden die beeindruckende Dissertation ab. Sie basiert im Wesentlichen auf gedrucktem Material, das aber um Archivmaterial (z. B. Briefe; Nuntiaturberichte) ergänzt wird. Zum vorzüglichen Eindruck trägt die gute Lesbarkeit ebenso bei wie die Qualität der Lektorierung (nahezu fehlerfrei). Dankbar ist man für die „Zwischenergebnisse“ nach den vier Teilen, in denen die Fülle von Detailinformationen nochmals gebündelt und auf den Punkt gebracht werden.

Bezogen auf die exemplarisch ausgewählten Gegenstände muss man dem Verf. bescheinigen, die auf Wiedervereinigung abzielenden Bestrebungen akribisch genau rekonstruiert und kenntnisreich in ihren theologie- und kirchengeschichtlichen Kontext eingerückt sowie Akzeptanz und Widerstände angemessen ausgelotet zu haben. Etliche Lücken bleiben, manche Detailfragen lassen sich derzeit nicht beantworten. In solchen Fällen verzichtet Spehr auf gewagte und wenig fundierte Hypothesen. Eindrucksvoll arbeitet er die unterschiedlichen Reunionsvorstellungen und die hinter ihnen liegenden Motive und Motivationen der Protagonisten heraus. Dabei ist eine bemerkenswerte Einsicht diejenige, dass reunionistisch orientierte Bestrebungen nicht nur aus einer die Aufklärung bejahenden und begünstigenden Intention heraus erfolgten, sondern auch aus aufklärungskritischen oder gar gegenaufklärungskritischen Absichten heraus. Umgekehrt finden sich unter den Gegnern nicht nur Gegenaufklärer wie der Augsburger Jesuit Merz, sondern vehemente Befürworter der Aufklärung, die deren Errungenschaften gerade durch eine Reunion gefährdet sahen (Nicolai).

Wie bedeutsam aber waren die Reunionsbestrebungen in ihrer Zeit? Wenn das Piderit-

Böhmsche Reunionsprojekt der „umfassendste und spektakulärste Vereinigungsversuch“ (S. 246) war, dann legt dieses nur wenige Jahre dauernde (1776/77–1783), immer wieder beinahe versandete und am Ende gänzlich gescheiterte Unternehmen einer kleinen Gruppe weit mehr Zeugnis ab für die Schwäche der Reunionsbemühungen als für deren Stärke. Auch die Darlegungen über die beiden sehr kurzlebigen Zeitschriften (ein bzw. zwei Jahre) sowie diejenigen über die protestantischen Kritiker der Reunionsabsichten erwecken sehr stark den Eindruck, dass die Reunions-thematik wahrlich keines der bevorzugten, zentralen Themen der Aufklärung war. Weit bedeutsamer scheint insgesamt – wie der Verf. auch mehr oder weniger zwischen den Zeilen zu erkennen gibt – das Toleranzthema gewesen zu sein. An diesem Punkt erweist sich auch das Problem der exemplarischen Vorgehensweise. Nicht erkennbar ist, für wie viele hier nicht behandelte Bestrebungen die ausgewählten Fälle stehen und wie verbreitet das Reunions-thema in der zeitgenössischen Publizistik tatsächlich war. Hier hätte eine wenigstens stichprobenartige quantifizierende Annäherung nützlich sein können. Nicht unproblematisch ist auch der mehr als unterschwellig vollzogene direkte Brückenschlag von den Reunionsprojekten der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zur ökumenischen Bewegung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts („Die reunionistischen Versuche waren Ausdruck einer ökumenischen Bewegung, die [...] allerdings kaum vernetzt war“: S. 412). So reserviert die Forschung inzwischen Versuchen begegnet, eine direkte Linie von der katholischen Aufklärung zu den Reformen des II. Vatikanums zu ziehen, so sehr sind auch hier Vorbehalte angebracht. Wenn am Ende in einer aktuellen Begrifflichkeit schließlich sogar von einer „Ökumene von unten“ (ebd.) gesprochen wird, dann ist das mindestens missverständlich.

Trotz dieser Monita überwiegt zu guter Letzt bei weitem die Freude über eine gewichtige und erhellende Dissertation, welche die kirchenhistorische Forschung erheblich bereichert.

Trier

Bernhard Schneider

Friedrich, Martin: Kirche im gesellschaftlichen Umbruch. Das 19. Jahrhundert (= Zugänge zur Kirchengeschichte, Bd. 8), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 293 S.

In der Reihe „Zugänge zur Kirchengeschichte“ präsentiert Martin Friedrich das „lange“ 19. Jahrhundert unter einer umfassenden gesellschaftsgeschichtlichen Perspek-

tive, die dem Stand der Methodendiskussion der Allgemeingeschichte gerecht wird. Die Kirche, verstanden als institutions- und traditionsbezogene Erscheinungsform des Christentums, wird in ihrer Verwobenheit mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten und Entwicklungen gesehen; es wird gefragt, wie sie auf die gesellschaftlichen Umbrüche der Zeit reagiert hat und wie sie durch sie verändert wurde. Friedrich orientiert sich dabei an der Weberschen Trias von Herrschaft, Wirtschaft und Kultur und gliedert seine Darstellung entsprechend in drei große Kapitel: Reaktion auf die politischen Umbrüche im Gefolge der Französischen Revolution und Herausbildung neuer Vergesellschaftungsformen des Christentums, Reaktion auf die kulturellen Herausforderungen durch Aufklärung, Idealismus, Realismus und Materialismus, Reaktion auf die „soziale Frage“ und die Entstehung der modernen Industriegesellschaft. Ein vorgeschaltetes erstes Kapitel behandelt die Französische Revolution als „fundamentale Herausforderung“ (S. 15) der gesellschaftlichen Stellung und des Selbstverständnisses der Kirche; hier ballten sich die Entwicklungen in den drei Bereichen so eng zusammen, dass man zu Recht vom Gründungsdatum der geschilderten Epoche sprechen kann.

Entsprechend dem Zuschnitt der Reihe liegt der Schwerpunkt der Darstellung bei Deutschland und bei der evangelischen Kirche. Friedrich bettet ihre Entwicklung aber in einen europäischen und einen überkonfessionellen Kontext ein und bietet damit eine europäische Kirchengeschichte, die Protestantismus und Katholizismus im Raum der ehemals lateinischen Kirche nahezu gleichgewichtig – und mit gleicher Kompetenz – behandelt. Über die Herausforderung der anglikanischen Staatskirche durch den Liberalismus wird man ebenso zuverlässig informiert wie über die Konflikte zwischen lutherischer Hochkirche und Erweckungsbewegung in Schweden oder die Konfrontation zwischen laizistischem Republikanismus und katholischer Staatsreligion in Spanien. Die Parallelisierung der vielfältigen Erscheinungsformen hilft, die prägenden Tendenzen der Zeit zu erkennen: die Verbindung mit dem Liberalismus und dem Nationalismus, die Bemühungen um die Restaurierung des brüchig gewordenen Bündnisses von Thron und Altar und der bemerkenswerte Aufstieg des Papsttums. Ebenso wird der Einfluss einzelner Köpfe über nationale und konfessionelle Grenzen hinweg sichtbar; zu nennen sind hier etwa in jeweils unterschiedlichen Zusammenhängen Edmund Burke, David Friedrich Strauß und Sören Kierkegaard.

Eine derart umfassende Darstellung auf engem Raum verlangt dem Leser notwendiger-

weise große Aufmerksamkeit ab. Friedrich versteht es aber, selbst so komplexe Themen wie Hegels „Phänomenologie des Geistes“ oder die Ambivalenz des politischen Katholizismus in Deutschland in aller Kürze differenziert und treffend darzustellen. Sorgfältig ausgewählte Quellenzitate veranschaulichen, dem Konzept der Reihe entsprechend, das jeweilige Gedankengebäude und machen zugleich Appetit auf eigene Quellenlektüre. Dem Buch ist daher eine weite Verbreitung zu wünschen – unter Kirchenhistorikern, denen es bisweilen schwer fällt, sich von konfessionellen oder ideologischen Verengungen frei zu machen, ebenso wie unter Allgemeinhistorikern, die oft nur sehr schemenhafte Vorstellungen von der Bedeutung des kirchlich verfassten Christentums für die Geschichte des 19. Jahrhunderts haben.

Friedrichs Darstellung gipfelt in der These von der „bemerkenswerten Selbstbehauptung“ (S. 12) der Kirche angesichts der gewaltigen Herausforderungen durch kirchenferne Ideologien, den modernen Staat und den Umbruch zur Industriegesellschaft. Das mag als Kontrapunkt zu der geläufigen Vorstellung vom fortschreitenden Bedeutungsverlust des Christentums in der Moderne nützlich sein. Freilich kommt dabei der Preis, der für die Konzentration auf die Eigensicherung der kirchlichen Institutionen gezahlt werden musste, etwas zu kurz. Die selbst gewählte Beschränkung des kirchlichen Einflusses war gewiss nicht so alternativlos, wie es diese These nahe legt.

Essen

Wilfried Loth

Schultze, Andrea: „In Gottes Namen Hütten bauen“. Kirchlicher Landbesitz in Südafrika: die Berliner Mission und die Evangelisch-Lutherische Kirche Südafrikas zwischen 1834 und 2005, Missionsgeschichtliches Archiv Bd. 9, Stuttgart, Steiner-Verlag, 2005, 619 S., Geb., 3-515-8276-X.

Mit unverminderter Präsenz ist die Landrechtsthematik in das politische Geschehen im südlichen Afrika eingewirkt. Als Südafrika 1994 das System der Apartheid beendete, gehörte eine umfangreiche Landreform mit zu den ambitioniertesten Gesetzeswerken der neuen Demokratie. Doch auch nach über einem Jahrzehnt bestimmen die Forderungen nach einer Landumverteilung und die Frage nach der Legitimität von Landbesitztiteln die gesellschaftspolitischen Diskurse. Bei der schwelenden Klärung juristischer Sachverhalte konkurrieren schriftlich codierte und mündlich tradierte Legitimationsquellen für Landansprüche. Dabei ragt das Gedächtnis an Enteignung und Vertreibung über die jüngeren

Erfahrungen der Apartheidära hinaus und greift weit aus in die kolonialen und selbst vorkolonialen Erinnerungsräume der südafrikanischen Geschichte.

Diese Ausgangsbeschreibung ist Ansatzpunkt der vorliegenden Monumentalstudie, bei der es sich um die erweiterte Fassung einer 2002 im Fach Afrikanische Geschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin eingereichten Dissertation handelt. Das Buch widmet sich der Frage des kirchlichen Landbesitzes, der aufgrund der lang anhaltenden Tätigkeit einer Vielzahl an Missionsgesellschaften gerade in Südafrika von erheblicher Bedeutung ist. Erstmals konzentriert sich die Autorin auf die Landpolitik der Berliner Mission (BM) und ihrer Rechtsnachfolger, dem Berliner Missionswerk wie der Evangelisch-Lutherischen Kirche Südafrikas. Sie zeichnet die *longue durée* von Landkonflikten nach, die die BM zum einen aufgrund der Unvereinbarkeit von afrikanischen Landnutzungssystemen und europäisch-kolonialem Bodenrecht, zum anderen aufgrund ihrer Verwicklung in allgemeinpolitische Entwicklungen kaum entgegen konnte. Die Ausdehnung der BM begleitet die Ausdehnung der kolonialen Herrschaft in Südafrika. Zudem favorisierte die BM das Modell der sog. „Institutsmission“, d. h. den Kauf großflächiger Ländereien, um afrikanische Familien anzusiedeln und die umfassende administrative wie ökonomische Infrastruktur einer Station anzulegen. Schultze verliert mit der historiographischen Rekonstruktion den eingangs geschilderten Gegenwartsbezug ihres Themas nicht aus dem Auge: sie nimmt eine bewusste Auswahl aus dem breiteren Spektrum Berliner Missionsstationen vor und setzt sich auseinander mit den *land claims*, also den Rückgabeforderungen an Land, die das Gesetz zur Landreform von 1994 zulässt, von insgesamt zehn Kirchengemeinden, die aus der Berliner Missionstätigkeit entstanden sind.

In diesem Rahmen stellt die Studie mehrere Formen des Landerwerbs vor, die sich je nach (kolonial-)historischer Phase unterscheiden. Die BM kaufte z. B. Land, das im Zuge kolonialer Annexion als Kronland ausgewiesen war und bevorzugt an Missionsgesellschaften und an weiße Siedler abgetreten wurde; in den sog. Lokationen, die die Kolonialverwaltung der afrikanischen Bevölkerung als Lebensraum zuwies, erwarb sie größere Territorien, aus denen sich schließlich Missionsreservate formten. Viele dieser Reservate fanden sich schließlich wieder in den sog. Homelands, die einen wesentlichen Baustein in der Architektur der Apartheid ausmachten. Bei der Aneignung von Land dominierten privatrechtliche Landkäufe wie auch Landschenkungen; verbreitet waren aber auch die von ihrer Rechtsform her

prekären Treuhänderkäufe, bei denen der Missionar den offiziellen Grundtitel erlangte und die afrikanischen Gemeinden den Kaufpreis einsammelten. Missionsstation um Missionsstation entfaltet sich eine lokale Sozialgeschichte, die je nach Quellenlage ausführlicher oder dürftiger ausfällt. Am Auge ziehen Konfliktfelder vorbei, die bereits in der Phase der Stationsgründung entstehen, wenn juristische Deutungen von Grundtiteln zu Zerwürfnissen zwischen afrikanischer Gemeinde und deutschem Missionar führen. Es werden sozio-ökonomische Transformationsprozesse einer Station zu Beginn des 20. Jahrhunderts beschrieben, wenn die herkömmliche Subsistenzwirtschaft durch kommerzielle Landwirtschaft ersetzt wird, oder es werden die Zwangsumsiedlungen in der Ära der Apartheid geschildert, durch die das soziale Gefüge ganzer Gemeinden zerstört wurde.

Die Rekonstruktion solcher Stationsgeschichten gelingt der Autorin, indem sie Quellen in missionskirchlichen wie staatlichen Archiven auswertet. Die fundierte Ausbreitung ihrer Ergebnisse beruht auf der Sichtung von südafrikanischen, deutschen und auch britischen Archiven. Methodisch geht sie jedoch einen Schritt weiter und gräbt im Wissensspeicher der *Oral History*, indem sie Einzel- und Gruppeninterviews mit Personen führt und die Erinnerungen derer befragt, die nach eigener Anschauung widerrechtlich enteignet oder die zwangsweise von der Missionsstation umgesiedelt wurden. Sie bildet mit dem darin ausgeformten kollektiven und kulturellen Gedächtnis ein Gegengewicht gegen das schriftlich codierte archivarisches Wissen in der Landfrage. Mitunter finden photographische Belege Eingang in die Argumentation. Einige historische Aufnahmen, die vorwiegend dem Missionsarchiv der Berliner Missionsgesellschaft entstammen, sind im Buch veröffentlicht.

Die Studie ist interdisziplinär angelegt. Sie stützt sich theoretisch v. a. auf Ansätze der Historischen Anthropologie. So ist ein die gesamte Arbeit strukturierender Begriff der einer *long conversation* zwischen europäischer Missionsgesellschaft/Missionar und afrikanischen Stationsbewohnern. Mit diesem Leitbegriff stellen Jean und John Comaroff die kreativen Austauschbeziehungen an den kolonialen Grenzen im südlichen Afrika dar und betonen die *African agency* in den kolonialgeschichtlichen Aufeinandertreffen.

Genau in dieser Hinsicht afrikanischer Handlungsautonomie finden sich offenbar einige Lücken in dem von der Autorin zu Rate gezogenen Quellenmaterial. So spürt Schultze in sehr gelungener Form eine implizite Theologie des Landes auf, wie sie in

unterschiedlicher Ausprägung durch die Schriften von Missionaren hindurch scheint. Diese setzt sich etwa in einer Erweckungstopographie um, mit der afrikanische Landschaften im Anklang an die biblische *master-copy* umbenannt werden. Nun ist festzustellen, dass im Prinzip alle Emanzipationsbestrebungen innerhalb des südafrikanischen Christentums in der Zeitschiene, die Schultze beschreibt, mit einer gar expliziten Theologie des Landes verbunden sind! Auf diese Ansätze einer *African agency* in der Landfrage erfolgen gelegentliche Hinweise, die ganz allgemein in die Entstehungsgeschichte Afrikanisch Unabhängiger Kirchen deuten. Bemerkenswert aber ist, dass diese impliziten Theologien des Landes mit enormer Wucht in die missionskirchlichen Diskurse um Land eingegangen sind. Dies bezieht sich z. B. auf die Entstehung der *Äthiopischen Kirchen* um 1880, die sich mit der Pathosformel eines freien Äthopiens auch innerhalb von Missionsgemeinden ausbreitete. Es betrifft ferner die Auswirkungen des Südafrikanischen Krieges (1899–1902), der mit massiven Umschichtungen in der Landbevölkerung einher ging und von der afrikanischen Bevölkerung distanziert als „Krieg der Weißen“ aufgefasst wurde. Dieser Krieg desillusionierte Missionsgemeinden und ließ sie am Gerechtigkeitssinn von Missionskirchen zweifeln. Es entstehen *Zionistische Kirchen*, die mit ihrer ausgeprägten Landsymbolik auf die destabilisierten Missionsgemeinden zurückwirken. Zudem fehlt in den Quellen Schultzes das Echo der *Industrial and Commercial Worker's Union*, die gegen Ende der 1920er Jahre mit (garveyitischen) Slogans von der Rückgabe des Landes und gar der Vertreibung der Europäer auch das Leben auf etlichen Missionsstationen politisierte und die Stationspolitik vor ungeahnte Herausforderungen stellte. Schließlich, so ist zu vermuten, steckt gerade in den von Schultze eher beiläufig erwähnten kleinen rituellen Handlungen von zwangsumgesiedelten Gemeinden, wie etwa jährliche Gedenkgottesdienste in jüngster Zeit am Grab der Vorfahren auf dem Gebiet ehemaliger Stationen, eine auszuzeichnende Theologie des Landes, in der sich zumal eine lange Unterredung mit der Lokalgeschichte niederschlägt.

Diese kritischen Einwände zur *African agency* aber sind als Randbemerkung zu verstehen und können allenfalls einen nochmaligen Blick in verschiedene Archive inspirieren oder die Auswahl der Quellen nochmals erweitern. Der Informationsgewinn, den diese empfehlenswerte Studie bietet, ist hoch. Zumal die engagierte Zielsetzung der Autorin und ihr beharrliches Aufspüren von mündlichen und schriftlichen Quellen maßgeblich dazu beige-

tragen haben, dass inzwischen einige *land claims* jener Gemeinden, deren Geschichte sie rekonstruiert, erfolgreich umgesetzt wurden. Die Studie wird, das ist sicher vorhersehbar, dazu anleiten, auch die *lange Unterredung* anderer Missionsgesellschaften unter dem Aspekt der Landfrage zu begutachten.

Limburg

Andreas Heuser

Brechenmacher, Thomas: *Der Vatikan und die Juden*. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, München: C.H. Beck 2005, 326 S., ISBN 3-406-52903-8.

Dank der Studien von Thomas Brechenmacher ist das historische Wissen über das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum in den letzten Jahren an Breite und Differenzierung gewachsen. Seine grundlegende Dissertation über die „doppelte Schutzherrschaft“ (Das Ende der doppelten Schutzherrschaft. Der Heilige Stuhl und die Juden am Übergang zur Moderne (1775–1870), Stuttgart 2004) greift er in der vorliegenden Publikation auf und führt die Thematik weiter bis zur Gegenwart. Seine von intimer Kenntnis der vatikanischen Akten zeugenden abwägenden und doch klar Stellung beziehenden Ausführungen können zu einem Standardwerk über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Juden werden.

Brechenmachers Überblick reicht vom Mittelalter bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Grundkonstanten seiner Ausführungen sind dabei die Berücksichtigung von Spannungsfeldern. Dabei steht auf der einen Seite die Einschränkung jüdischen Lebens in den Städten des Kirchenstaats durch zum Teil sehr strenge Gesetze, von denen das Edikt über die Juden von 1775 noch einmal eine restriktive Zusammenfassung Jahrhunderte lang praktizierter „Bewahrung“ der Juden für den jüngsten Tag bietet. Auf der anderen Seite erwiesen sich die Päpste immer als flexibel in der Anwendung ihrer Prinzipien und prinzipienfest in der Abwehr unberechtigter Anschuldigungen gegen die Juden, etwa was den Vorwurf des Ritualmords angeht.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts finden sich in kirchenstaatlichen Programmen Aussagen über „zu viele Freiheiten“ der Juden, unterstützt durch antijudaistische Artikel aus dem Kreis der Zelanti. Diese kamen jedoch in Konflikt mit dem gesellschaftlichen Emanzipationsdruck. Die Ambivalenz zwischen Restriktion de jure, Toleranz de facto“ (S. 95) führte unter Pius IX. zu einem faktischen Ende der aktiven Judenpolitik durch die Niederreißung der Mauern des römischen Ghettos. Damit

kam aber auch der Aspekt der Konversion einzelner Juden neu in den Blick, was sich an den Auseinandersetzungen um die Entführung des getauften Juden Edgardo Mortara zeigte.

Brechenmacher schildert diese Übergänge, um in den Abschnitten seiner Studie, die sich vor allem auf die vatikanischen Archivalien stützen, die Differenzierung zwischen dem älteren christlichen Antijudaismus und dem modernen Antisemitismus zugrunde legen zu können. Leitender Gedanke ist ihm eine „Neuformulierung der Judenfrage“ (S.124) von der auf dem Ersten Vatikanum nicht behandelten Konversionsaufforderung bis zur Erklärung „Nostra Aetate“ auf dem Zweiten Vatikanum und der darin formulierten Bezeichnung der Juden als „älteren Brüder“ der Christen. In diesen 100 Jahren kann der Autor viel theologische und menschliche Hilflosigkeit wahrnehmen. Das Verbot der „Amici Israel“ 1928 steht der Aussage gegenüber, die Christen seien in geistlicher Weise Semiten. Die Frontstellung gegen den Bolschewismus als Symbol für die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts verdeckte die Bedrohung jüdischen Lebens. Der „Rassensyllabus“ der Studienkongregation von 1938 wurde ergänzt durch konkrete Hilfe, soweit die politischen Spielräume es dem Vatikan ermöglichten. Brechenmacher verteidigt die schweigend-handelnde Haltung Pius' XII. nicht, wirbt aber für Verständnis einer Politik, die seit Rolf Hochhuth unter die Leitperspektive des Papstes, der geschwiegen hat, gestellt ist. Die „Was wäre wenn“-Frage verbietet sich Brechenmacher vehement. Stattdessen sieht er in der Katastrophe des Holocaust produktive Ansätze für einen jüdisch-christlichen Dialog, der auf unterbrochene Initiativen der Zwischenkriegszeit zurückgreifen konnte.

So stellt sich als vorläufiger Endpunkt der Beziehung zwischen katholischer Kirche und Juden das Zweite Vatikanische Konzil dar. Ganz in der Beurteilung des Konzils als „Ereignis“ hebt Brechenmacher dabei neben der Erarbeitung einer Erklärung zum Judentum die Signalwirkung der Reise Papst Pauls VI. nach Palästina hervor. Subtile vatikanische Diplomatie hatte ihre positiven Rückwirkungen auf die Beratungen des Konzils. Das neue Verhältnis zum Judentum ermöglichte schließlich den ersten Besuch eines Papstes in einer römischen Synagoge durch Johannes Paul II.

Brechenmachers Studie ist durchdrungen von einer profunden Quellenkenntnis. Er enthält sich weitgehend polemischer Spitzen gegen Kollegen, wiewohl er eine klare Position bezieht und den Vorwurf der Beförderung des Antisemitismus durch die katholische Kirche und besonders durch die Päpste nicht teilt. So kann er sein Buch mit einem optimistischen

Ausblick schließen, mit der Hoffnung, dass die unbefangene Auseinandersetzung mit der Vergangenheit zu einem Verständnis der „unheiligen Beziehung“ und dem Beginn eines gemeinsamen Weges der abrahamitischen Religionen führen kann.

Vallendar

Joachim Schmiedl

Burkard, Dominik: Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition, 446 Seiten, Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 2005.

Die auf hohem deskriptiv-historischem Niveau verfasste Untersuchung ist ein Desideratum. Denn der Gegenstand der Arbeit ist nicht nur die Indizierung (9.7.1934) des 1930 publizierten Hauptwerkes „Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit“ Alfred Rosenbergs, das nach Hitlers „Mein Kampf“ die maßgebende Quelle der nationalsozialistischen Weltanschauung ist. Sondern darüber hinaus wird das Verhalten des Heiligen Stuhls und der Kurie gegenüber der nationalsozialistischen Weltanschauung bis 1945 dargestellt. Dominik Burkard will die Frage beantworten, ob die Vorwürfe gegenüber den höchsten Institutionen der katholischen Kirche, sie hätten gegenüber der Weltanschauung des Nationalsozialismus nicht nur geschwiegen sondern in Übereinstimmung mit ihrem eigenen „eliminatarischen Antisemitismus“ gehandelt, berechtigt sind. Die Untersuchung ist, das gleich vorweg, keine Apologie. Dominik Burkard hat seine Arbeit folgendermaßen gegliedert: „I. Reizthema Kirche und Nationalsozialismus, II. Alfred Rosenberg Mythos des 20. Jahrhunderts, III: Woher kam die Anklage beim Sanctum Officium?, IV. Rekonstruktion des Verfahrens vor dem Sanctum Officium, V. Mutmaßliche Gründe für die Indizierung, VI. Römischer Apertura: Weitere Quelle - Ergebnisse und Fragen, VII. Folgen der Indizierung, VIII. Weitere römische Initiativen, IX. Ergebnisse: Das „Schweigen“ der Kurie, Anhang (S. 263–389), Quellen und Literaturverzeichnis, Abkürzungen und Register.

Die Stärke der Untersuchung resultiert aus der auf Quellen, zum Teil neuen Quellen, beruhenden Darlegung des Verlaufs, der Form und des Inhalts der lehramtlichen Haltung des Heiligen Stuhls und der Kurie. Das Schlusskapitel „Das ‚Schweigen‘ der Kurie“ besteht aus drei Teilen. Es war richtig, dass Dominik Burkard zunächst das Objekt steril-ideologischer Aufgeregtheit, nämlich die „Positionierung Pacellis“ darstellte. Darin werden „die

Defizite einer rein politisch-diplomatischen Betrachtungsweise des Verhältnisses von Kirche und Nationalsozialismus“ festgestellt. Diese Beurteilung beruht auf der Spannung zwischen, so Dominik Burkard, „theologischen“ und „politischen Positionen“. Im Hinblick auf den „Richtungsstreit innerhalb der Kurie“ stellt er im zweiten Teil des Schlusskapitels, (die Unterscheidung zwischen „Politik kontra Theologie“) drei Positionen, repräsentiert durch Personen, fest:

1. Alois Hudal, Rektor der Anima, Titularbischof von Ela und Initiator der Initiierung, was Dominik Burkard entdeckt und nachgewiesen hat, vertrat die Position der theologischen Verneinung aber auch der rein politischen Bejahung des Nationalsozialismus.

2. Papst Pius XI.: Papst Pius XI. vertritt, was sehr gut nachgewiesen wird, die theologisch-naturrechtliche Verneinung des Nationalsozialismus und die Bejahung aktiver Initiativen (z. B. Enzyklika „Mit brennender Sorge“) gegen den Nationalsozialismus.

3. Papst Pius XII.: Papst Pius XII. repräsentiert zwar die theologische Verneinung, aber setzte die Politik des „Schweigens“ aus diplomatischen Gründen durch.

Hervorzuheben ist der überraschende Beweis, dass der der Rassedoktrin und politisch dem Nationalsozialismus nahe stehende Alois Hudal, der nach dem 2. Weltkrieg vielen Nationalsozialisten via Rom die Flucht ermöglichte, die Indizierung des „Mythus“ vorantrieb. Gewiss nahm seine Einflussnahme nach 1934 in der Kurie ab, aber erst 1952 „resignierte Hudal sein Amt unter massiv kirchlichem Druck“. Ob seine in Wien und Leipzig zunächst publizierte und später verbotene Schrift aus dem Jahre 1936, „Die Grundlagen des Nationalsozialismus. Eine ideengeschichtliche Untersuchung von katholischer Warte.“ das Prädikat „theologisch“ verdient, bedarf näherer Klärung. Denn die Theologie nimmt sowohl am Geist der Religion als auch der Wissenschaft teil. Weiterhin ist zu bezweifeln, ob es richtig war, dass Alfred Rosenbergs „Mythus“ nur auf sechs Seiten behandelt wurde. Die Schwierigkeit, das Verhältnis zwischen nationalsozialistischer Weltanschauung und Christentum richtig einzuordnen, resultiert auch daraus, dass Rosenberg, Hitler und Goebbels den Monotheismus bejahten und keine Anhänger einer rein biologisch begründeten Rassedoktrin waren. Rosenberg versucht sogar auf 701 Seiten die Grundlage einer „wahren“ und „echten“ Religion und einer zu entwickelnden „Volkskirche“ darzustellen. Rosenbergs fundamentale Kritik galt dem „Juden“ (als „Sohn der Satan-Natur“, S. 256) und danach gleich, aber eben erst danach, der katholischen Kirche („Der kirchliche Jahwe ist

nun heute tot wie Wotan seit 1500 Jahren“, S. 134). Grundlage und Maß der neuen Religion und der neuen „Volkskirche“ war für Rosenberg die Mystik Meister Eckarts („600 Jahre sind es her, seit der größte Apostel des Abendlands uns unsere Religion schenkte. ...“, S. 218, vgl. das Kapitel „Mystik und Tat“, S. 217–276). Rosenberg übertrug, das „Seelenfünklein“ der Mystik (S. 217) sowie den Glauben an die Gottgleichheit der Seele (S. 246) auf die nordisch-arische Seele. Seele wiederum sei ein Bestandteil von Rasse: „Seele aber bedeutet Rasse von innen gesehen. Umgekehrt ist Rasse die Außenseite von Seele“ (S. 3). Das steht zwar nicht bei Meister Eckart, aber warum erinnert sich kein Theologe daran, dass Papst Johannes XXII. schon 1329 26 Sätze Meister Eckarts verurteilte. Die Divinisierung der arisch-nordischen Rasse wird durch die Deutung der Mystik Rosenbergs erst verständlich. Weiterhin war Jesus (also nicht Jesus Christus) für Rosenberg – wie für Hitler und Goebbels auch und damit alle gläubigen Nationalsozialisten – „kein Jude“ (S. 76), sondern der „Empörer aus Nazareth“, (S. 134), ein „Held“ (S. 414) und „opferte sich als Herr, nicht als Knecht“ (S. 662). Selbstverständlich ist zu berücksichtigen, dass der Gegenstand der Untersuchung nicht die politische Religion Alfred Rosenbergs ist, aber auch, dass die meisten Leser den „Mythus“ Rosenbergs nicht gelesen haben. Ebenso ist zu bedenken, dass die Erforschung des Zusammenhangs von Theologie, Religion und Politik ein Desideratum ist. Dies ist hier nicht zu vertiefen. Gleichwohl soll betont werden, dass durch die Studie Dominik Burkards dazu beigetragen wird, das Desideratum zu erkennen.

Mit den Schlussthesen wird das Resultat zusammengefasst. Einerseits wird der Vorwurf, die „Kurie“ habe „eine starke Affinität zum Nationalsozialismus gehabt, indem sie insbesondere dessen Rassenideologie und Antisemitismus vorbehaltlos stützte“ gründlich widerlegt, andererseits werden die Fehler und Schwächen der Kurie überzeugend dargelegt. „Weder Antisemitismus noch Judenfrage“, so Dominik Burkard, „lagen in der eigentlichen Stoßrichtung des Vatikans“. Der „Skopus der Verurteilung“ sei die „Idee einer neuen Religion“ und einer „neuen Kirche“ gewesen. Hier war Dominik Burkard zu bescheiden, um darauf hinzuweisen, dass diese Beurteilung des Vatikans richtig ist und in der bisherigen Forschung sowie öffentlichen Meinung noch immer nicht anerkannt wird. Dominik Burkard war weiterhin darum bemüht, eine Antwort auf die Frage zu finden, warum die Vertreter derjenigen Richtung im Vatikan, die einen Syllabus und eine weitere Enzyklika gegen den Nationalsozialismus forderten,