

dessen Familie ihn Namensgleichheit und fromme Gesinnung, aber keine Verwandtschaft verband (S.197f.).

Trotz seiner kirchenfernen, kirchenfeindlichen Sonderstellung gedachte Schütz den gesamten disparaten Liedersegen des kirchlichen und außerkirchlichen Pietismus zusammenzutragen, zu ordnen und drucken zu lassen. Er schrieb und dichtete selbst und hatte bereits eigene Gesänge veröffentlicht („Geistliches Harffen-Spiel der Kinder Zions oder 100 zionistische Gesänge, welche ... in der Stille im innern Geistes- und Hertzens-Tempel gesungen...“, Giessen 1725, 2'1730), als er an sein anspruchsvolles Opus operandum herantrat. In den Jahren 1738–1744 gelang es ihm, von den gesammelten 30 000 (!), auf 30 Bände veranschlagten Liedern immerhin fünf Bände mit insgesamt 5000 Liedern in Homburg herauszubringen. Dann waren seine Geldmittel erschöpft. Das Vorhaben blieb auf der Strecke liegen. Unterdessen waren mehrere Exemplare seines „Geistlichen Harffen-Spiel(s)“ über den Atlantik bis nach Pennsylvanien zu den dorthin ausgewanderten deutschsprachigen Glaubensbrüdern gelangt. In das neue, pietistisch geprägte offizielle Kirchengesangbuch der Landgrafschaft Hessen-Homburg von 1734, zu dem selbst Fürst und Fürstin, Geheimrat, Hofprediger und Verleger eigene Dichtungen beisteuerten, wurden nicht weniger als 41 seiner Lieder aufgenommen. Aber die Auflage seines „Universal-Gesangbuchs“ war klein, der Absatz noch kleiner, und die Nachwirkung ganz gering. Auch für den modernen Hymnologen ist seine Verwendbarkeit als Hilfsmittel begrenzt. Denn bei vielen der ohne Verfasserangabe abgedruckten Lieder lassen sich die Namen der Liederdichter nachträglich nicht mehr ermitteln (vgl. S. 19).

Die umsichtige Untersuchung der Vf.in konzentriert sich einerseits auf die Beschreibung und eine weiträumig angelegte Einordnung des Universalgesangbuchs, andererseits – mit interessanten Ergebnissen im Detail – auf die Erforschung seiner Entstehung und der hierfür einst in Homburg vor der Höhe gegebenen günstigen Voraussetzungen. Ein Exkurs über die Dichtungen von Schütz ist jedoch in Teil III, 2.2.1 der Untersuchung nachrangig unter die „Produktionsbedingungen“ seines Lebenswerks untergeordnet und geradezu versteckt; er tritt deutlich zurück (S. 127–136). Und eine Analyse und Charakteristik der religiösen und theologisch-konfessionellen Überzeugungen dieses außergewöhnlichen Vertreters des „Radikalpietismus“ ist ausgespart. Bis auf den heutigen Tag liefert sein „Universal-Gesangbuch“ indessen – selbst noch als großer Torso – einen eindrucksvollen Beweis für den Reichtum

evangelischer, zumal pietistischer Liedproduktion seiner Zeit (vgl. S. 116, 172f.).

Mainz Gustav Adolf Benrath

*Hersche, Peter: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter I und II, Freiburg, Verlag Herder, 2006, 1206 S., Geb., 3-451-28908-8.*

Über das „Konfessionelle Zeitalter“ oder die Periode der „Konfessionalisierung“ zu schreiben, ohne das im Titel auch nur zu erwähnen, setzt Eigenständigkeit voraus. Peter Hersche ist es gelungen (und war es auch verlagsseitig vergönnt), unter dem programmatischen Titel „Muße und Verschwendung“ in zwei Bänden eine monumentale europäische Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Barockzeitalters vorzulegen.

Man darf gleich vorwegnehmen, dass der Materialreichtum dieser Studie, der sich auf 1.200 Seiten entfalten darf, in jeder Hinsicht beeindruckt. Hersche hat in ungeheurer Breite, ausgehend vom Anspruch des Konzils von Trient und der Wirklichkeit seiner Umsetzung, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (Bd. 1) wie Kultur- und Mentalitätsgeschichte (Bd. 2) zu einem europäischen Gesamtbild zusammengeführt, das es so bislang nicht gab. Da es aussichtslos erscheint, hier auch nur zentrale Inhalte zu präsentieren, darf die Rezension auf das Grundkonzept des Werkes fokussieren, das zu einer scharfen Kritik am Konfessionalisierungsparadigma, insbesondere an Wolfgang Reinhard, ausholt.

Von einem gleichsam katholisch gewendeten Max Weber her fragt Hersche „nach den Folgen der konfessionellen Spaltung für das profane Leben“ (28) und kritisiert, dass die Historische Sozialwissenschaft in ihrer Modernisierungsemphase den „Weg zur Erkenntnis des ‚Ganz anderen‘ in der Frühneuzeit versperrt“ (40). Nicht Modernisierung, sondern die Suche nach Stabilität sei deren Lebenskonzept und Strukturprinzip; die Gesellschaftsgeschichte sei „der penetrante protestantisch geprägte Borussizismus redivivus, der [...] eine angemessene Würdigung [...] des Katholizismus insgesamt verunmöglicht“ (45). In dieser Kritik steht nun auch die Konfessionalisierungstheorie. Es sei schlechterdings unmöglich, „sich auf dem Pfad der Modernisierungstheorie der historischen Erscheinung des Katholizismus zu nähern“ (48). Ein Blick ins Inhaltsverzeichnis klärt, dass diese Kulturgeschichte des (katholischen) Barock, nicht ohne Schärfe, gerade von der Nicht-Modernität der Barockkultur her geschrieben ist: Hektik und Ermattung; der zeitliche Ablauf der Reform – Widerstand gegen die Durchführung der Konzilsbe-

schlüsse – das Scheitern der Priesterseminare – das Versagen der Kontrollinstitutionen – die Mängel in der Pfarreiorganisation – die ambivalente Rolle der Jesuiten. Die Großkapitel zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte fügen unter den „Eigenheiten der katholischen Gesellschaft“ nicht nur den „geistlichen Stand“ und „das Kloster als spezifisch katholische Lebensform“ vor, sondern auch einen „katholischen Wirtschaftsstil“ mit einem eigenen „Kreditwesen und Investitionsverhalten“, gekennzeichnet durch: ostentative Verschwendung – Mußpräferenz – erfolglose Disziplinierung – Leben ohne Plan – religiöses Freizeitvergnügen; der entzauberten protestantischen Welt Max Webers stellt er eine „verzauberte Welt“ gegenüber. Einer der Hauptgründe seiner Kritik ist die Kombination der Konfessionalisierungsthese mit dem Sozialdisziplinierungsparadigma Gerhard Oestreichs. „Die Sozialdisziplinierung, wenn sie denn stattfand, war eine Angelegenheit des protestantischen, insbesondere kalvinistischen Europa.“ (62) Für den Katholizismus lasse sich eine vergleichbare Sozialdisziplinierung schlechterdings nicht nachweisen – im Gegenteil. Nicht nur diese Unterscheidung zwischen Protestantismen und Katholizismus, sondern auch die Differenzierung unterschiedlicher europäischer Katholizismen nähren Hersches Skepsis. So unterscheidet er einen mediterranen Katholizismus nicht nur vom deutschsprachigen Raum der konfessionellen Spaltung mit ihren Folgen für die katholische Kirche, sondern daneben auch noch einen „klassizistischen“ Katholizismus im „Sonderfall Frankreich“ sowie schließlich als vierten Typ die Minderheitskatholizismen und Grenzgebiete in den west- und osteuropäischen Ländern. Sein Fazit ist ebenso kurz wie radikal: „Die Konfessionalisierungsthese [...] erweist sich als das größte Hindernis zur adäquaten Erkenntnis des frühneuzeitlichen Katholizismus im Barockzeitalter.“ (63)

Will man als jemand, der – in freilich erheblich modifizierter Form – mit dem Konfessionalisierungsbegriff arbeitet, mit Hersche ins Gespräch kommen, wird man zunächst an seiner Weber-Rezeption nicht vorbei kommen. Ich stimme Hersche in jeder Hinsicht zu, dass Weber das „stahlharte Gehäuse“ der modernen industriekapitalistischen Bürgergesellschaft des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts weitgehend negativ bewertete. Auf der anderen Seite bedürfen die Spuren, die sich im Oeuvre Webers für das von Hersche zugrunde gelegte positive Gegenbild des frühneuzeitlichen Katholizismus finden sollen, doch der Interpolation, so dass man eben nicht sicher sein kann, ob Weber tatsächlich „in Italien [...] einer ganz anderen und im Vergleich zu derjenigen seiner Her-

kunft offenbar eher positiv gewerteten Kultur“ begegnete und er darin „ein Gegenbild seiner persönlichen unglücklichen Situation erblickte“ (99), ob Weber also tatsächlich jenen Kulturvergleich anstrebte, der Hersche vermuten lässt, „dass die ‚protestantische Ethik‘ von vornherein ‚doppelgleisig‘ angelegt war, vorerst aber auf den protestantischen Teil beschränkt blieb“ (100). Jedenfalls hat Hersche geschrieben, was Max Weber faktisch nicht geschrieben hat: eine Sozial-, Mentalitäts- und Kulturgeschichte des katholischen Barock, in dem sich insbesondere im Blick auf die nicht-deutschen Katholizismustypen nur wenig modernisierungstheoretisch lesen lässt. Implizite, unbeabsichtigte, faktisch jedoch wirksame Modernisierungsleistungen des tridentinischen Katholizismus sieht er nirgends: sein Weg führte an die Grenze der Moderne, aber nicht auf sie zu, schon gar nicht in sie hinein. Hier wird man vorsichtig zurückfragen, ob die aus dem Zusammenwirken von Konfession, Landesherrschaft, Bildungsinstitutionen und religiösen Amtsträgern oder Ordensangehörigen entfaltete Wandlungsdynamik für den Katholizismus tatsächlich weitgehend zu leugnen wäre, um mit dem Begriff der „intendierten Rückständigkeit“ eine Kulturgeschichte des europäischen Katholizismus generell von den zeitgleichen Protestantismen abzugrenzen. Dass diese enorme Wandlungsdynamik nicht automatisch auf die Kriterien zulaufen musste, die wir nach der Sattelzeit um 1800 der europäischen Moderne zuschreiben, ist völlig unstrittig. Aber kann man die Dynamik als solche in Abrede stellen?

Hier werden interessante Diskussionen ansetzen, auf die man schon jetzt gespannt sein kann. Und jenseits ihrer (aber keineswegs implizit gegen sie) hat Hersche ein faszinierendes, in jeder Hinsicht „großes“, bestens informiertes wie informierendes Buch geschrieben, bei dem nicht nur die Breite von Fragestellung und Themen, sondern auch der echten Lesegenuss bereithaltende Stil und die thematisch angeordneten bibliographischen Kurzsätze hervorzuheben sind.

Tübingen

Andreas Holzem

Holder, R. Ward: *John Calvin and the ground-  
ing of interpretation*. Calvin's first commen-  
taries. In: *Studies in the history of Christian  
traditions*, ed. by Robert J. Bast, Vol. 127,  
Brill, Leiden / Boston 2006, 311 S., Geb.,  
90–04–14926–0.

Der Verf. wagt sich in ein schwieriges Gelände. Er weiß, dass Calvins Bibelkommentare heute weit weniger bekannt sind als seine