

in einer Versammlung senden, um ein internationales Parlament (oder einen Gerichtshof) zu bilden, das von Seiten der beteiligten Souveräne legislative Kompetenz erhält. Das Ergebnis dieser einerseits abgeschlossenen und andererseits zugleich noch offenen Entwicklung fasst Justenhoven prägnant zusammen: „Die Gründung eines internationalen Schiedsgerichtshofes lag in der Luft“ (183).

Der Prozess der Realisierung und die damit zusammenhängende Frage nach bestehenden Defiziten bildet den Gegenstand des ebenfalls umfangreichen dritten Teils der Studie (185–272). Der Aufweis der ersten Anfänge der Schiedsgerichtsbarkeit (frühe Völkerrechtsliteratur und Jay-Vertrag von 1794) führt zu einer differenzierten Untersuchung des Haager Ständigen Schiedshofes (1899), des Ständigen Internationalen Gerichtshofes des Völkerbundes (1920) sowie des Internationalen Gerichtshofes im System der UN-Ordnung (1945). Erkennbar wird, dass die teilnehmenden Staaten zur Auf- bzw. Freigabe von Teilen ihrer Souveränität bereit sind; gleichwohl ist die fortschreitende Entwicklung von einem beständigen Ringen um das „Maß an Unterwerfung unter die Institution“ (232), schließlich jedoch von einer „– im bescheidenen Maßstab – fortschreitende[n] Selbstbindung der Staaten“ (233) an die Urteile geprägt. Dennoch werden gravierende Defizite der realen Schiedsgerichtsbarkeit benannt, die für den Autor in der fehlenden obligatorischen Unterwerfung, in der Begrenzung auf rechtliche, nicht jedoch auf politische Konflikte, in der Unsicherheit bezüglich einer unparteiischen Lösung sowie in der mangelnden Rechtssicherheit hinsichtlich der Durchsetzung unparteiischer Lösungen ausgemacht werden können. Die normative Frage, ob die Staaten zur Förderung der Entwicklung auf eine umfassende und obligatorische Schiedsgerichtsbarkeit in Übereinstimmung mit der päpstlichen Friedensethik verpflichtet werden können, versucht Justenhoven schließlich mit Hilfe der rechtsphilosophischen Gedanken zur Notwendigkeit einer globalen Staatlichkeit von Otfried Höffe zu klären. Ein Analogieschluss zwischen dem innerstaatlichen Gesellschaftsvertrag und der Rechts- und Staatsordnung sowie den zu regulierenden Beziehung der Staaten untereinander verhilft dem Autor, die Notwendigkeit aufzuzeigen, dass der Naturzustand der Anarchie (Willkür und Gewalt) nicht nur durch Bildung von Staaten inklusive ihrer Rechtsinstitutionen zu meistern ist, sondern auch und gerade im Zeitalter der Globalisierung im entscheidenden Verhältnis der Staaten untereinander. Dabei zeigt sich, „dass eine supranationale Rechtsordnung Rechtssicherheit mittels öffentlicher Gewalten zwischen

den Staaten herstellt“, wozu auch und vor allem die „Errichtung einer effektiven internationalen Gerichtsbarkeit“ gehören muss (25). Das hat die theologische und kirchliche Friedensethik aufzuweisen.

Papst Benedikt XVI. hat sich zu diesen Aufgaben in seiner Rede an die Vollversammlung der Vereinten Nationen am 18. April 2008 mit dem Blick auf das Prinzip der Schutzverantwortung bekannt: „Im Rahmen der internationalen Beziehungen ist es nötig, die übergeordnete Rolle der Regeln und Strukturen zu erkennen, die ihrer Natur nach auf die Förderung des Gemeinwohls und damit auf die Verteidigung der menschlichen Freiheit hin geordnet sind. Diese Regeln schränken die Freiheit nicht ein. Im Gegenteil, sie fördern sie, wenn sie Verhaltensweisen und Handlungen verbieten, die dem Gemeinwohl zuwiderlaufen, die seine tatsächliche Ausübung behindern und daher die Würde einer jeden menschlichen Person kompromittieren“. Zur Erreichung dieses Ziels stellt die vorliegende Untersuchung von Heinz-Gerhard Justenhoven aus wissenschaftlicher Perspektive ohne Zweifel eine unverzichtbare Erkenntnis- und Deutungshilfe dar.

München

Christoph Ohly

McLeod, Hugh: *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford/New York, Oxford University Press 2007, IX, 290 S., Geb., 978-0-19-929825-9.

Die Religionsgeschichtsschreibung hat in den letzten zehn Jahren nicht nur auf dem Gebiet des 19., sondern auch im Fall des 20. Jahrhunderts zunehmend Anschluss an kulturgeschichtliche Fragestellungen gefunden. Der vorliegende Band von Hugh McLeod forciert diese gewinnbringende Entwicklung und wendet sich dabei dem Schlüsseljahrzehnt der jüngeren – westeuropäischen und nordamerikanischen – Religionsgeschichte zu: der viel zitierten „religious crisis“ der ‚langen‘ 1960er Jahre. Im Hintergrund der Studie steht dementsprechend eine ebenso differenzierte wie ambivalente Auseinandersetzung mit der Säkularisierungsthese.

Ogleich McLeod für den Zeitraum zwischen 1959 und 1974 in den meisten Gesellschaften Westeuropas und Nordamerikas einen Säkularisierungsprozess „at the cultural level“ (S. 17) zu beschreiben und zu erklären sucht, zählt er insgesamt zu den Kritikern der Säkularisierungsthese – allzu häufig werde mit dieser fälschlicherweise eine grundsätzliche Unverträglichkeit von Religion und Moderne verbunden. Wie die allseits bestaunte ‚Rückkehr der Religion‘ verdeutlicht, ist die Moderne

jedoch mitnichten eine Einbahnstraße in Richtung ‚Verweltlichung‘ oder ‚Entzauberung‘. Derartige Großthesen werfen letztlich, wie McLeod zurecht kritisiert, mehr Fragen auf, als sie zu beantworten vermögen. Dieser Absage an Großthesen verdankt sich nicht zuletzt die erkenntnisförderliche Konzentration der Studie auf einen verhältnismäßig kurzen Untersuchungszeitraum.

Zwar verliert der vorliegende Band die „long-term preconditions“ (S. 8ff.) der Religionsgeschichte der vergangenen zweihundert Jahre keineswegs aus dem Blick. Weitaus eingehender aber wendet er sich den mittel- und kurzfristigen gesellschaftlichen Veränderungen zu, die nach Ende des Zweiten Weltkrieges auch auf dem Gebiet der Religion bzw. des Christentums Wirkung zeigten – diesseits und jenseits des Atlantiks. So verweist McLeod einerseits auf sozialgeschichtliche Entwicklungen wie den allgemein bekannten Rückgang an Gottesdienstbesuchen oder den kontinuierlichen Anstieg an Scheidungsraten. Im Zentrum der Untersuchung aber steht eine überzeugende Verknüpfung von im engeren Sinne religionsgeschichtlichen und im weiteren Sinne kulturgeschichtlichen Fragestellungen. Auf diese Weise geraten das Christentum und die Kirchen vor allem im Fadenkreuz der sich in den 1960er und 1970er Jahren allmählich wandelnden Geschlechterverhältnisse, der ‚sexuellen Revolution‘, der *counter culture* und der Studentenbewegung um ‚1968‘ in den Blick. Die Studie erörtert in diesem Zusammenhang teilweise die kontrovers diskutierten Arbeiten von Callum Brown.

Deutlich wird, wie die Religion und insbesondere die Kirchen in diesem Kontext spätestens seit Mitte der 1960er Jahre massiv unter öffentlichen Druck gerieten, insbesondere eine Vielzahl von traditionellen Moral- und Familienvorstellungen sowie der damit verbundene Führungsanspruch der kirchlichen Hierarchie. Doch, so die zentrale These, habe die Religion in diesem Rahmen keineswegs an gesellschaftlicher Aufmerksamkeit verloren, ganz im Gegenteil: Die ‚langen‘ 1960er Jahre waren „a decade in which the interest in religion was at a high level“ (S. 258). An zahlreichen, vor allem britischen und amerikanischen Fallbeispielen kann McLeod zeigen, dass religiöse Semantiken und Praktiken in diesem Zeitraum auf mannigfache Weise – pejorativ oder affirmativ – in politische Debatten und soziale Bewegungen eingebunden waren. Innerhalb dieses Bezugsrahmens werden die Durchsetzung der Pille und der Streit um die Frauenbewegung ebenso zu bedeutsamen Forschungsgebieten der Religionsgeschichtsschreibung wie der Antikapitalismus innerhalb der Studentenbewegung, die Proteste gegen den Vietnam-

krieg oder die zunehmende Verarmung innerhalb der so genannten ‚Dritten Welt‘.

Nachweisen lässt sich auf dieser Grundlage zwar ein auffälliger Wandel „at the cultural level“ – christliche Rituale und Symbole büßten sehr rasch ihre ehemalige Selbstverständlichkeit ein, zahlreiche kirchliche Wert- und Erziehungsmaßstäbe verloren rapide und massiv an sozialer Relevanz. McLeod betont aber zurecht, dass sich in Hinblick auf die mediale Präsenz von bzw. die öffentliche Auseinandersetzung mit religiösen Themen keineswegs von einem allgemeinen Bedeutungsverlust der Religion und der Kirchen sprechen lässt. Auch auf der Ebene der individuellen ‚Sinnsuche‘ könne angesichts des in den 1970er Jahre expandierenden Marktes an ‚Alternativreligionen‘ schwerlich von einem grundsätzlichen Säkularisierungsprozess die Rede sein. Warum McLeod nichts desto trotz am Säkularisierungsbegriff festhält, zumindest „at the cultural level“, bleibt unklar.

Fazit und Kritik: McLeod betrachtet die viel zitierte „religious crisis“ in den 1960er und 1970er Jahren – konsequent und konsistent – in gesamtgesellschaftlicher Perspektive und macht die Religionsgeschichtsschreibung dadurch erfreulich anschlussfähig für die Zeitgeschichtsschreibung. Sein ausgeprägtes Problembewusstsein und sein beeindruckender Facettenreichtum machen den vorliegenden Band zu einer Pflichtlektüre nicht nur für Religions-, sondern auch für Zeithistoriker. Dieser Facettenreichtum stellt allerdings sowohl die Stärke als auch die Schwäche der Studie dar. Deren transnationale Perspektive macht eine detaillierte Rekonstruktion und empirische Analyse oftmals nahezu unmöglich. So kratzen nicht wenige der angebrachten Fallbeispiele eher an der Oberfläche und bedürfen einer gründlicheren Untersuchung. Die Geschichtsschreibung zu den 1960er und 1970er Jahren steht nach wie vor am Anfang.

Berlin

Pascal Eitler

McLeod, Hugh (Ed.): *The Cambridge History of Christianity. Vol. 9: World Christianities c. 1914–c. 2000*, Cambridge, University Press, 2006, XVIII, 715 S., Geb., 0-521-81500-2.

Für ein Buchprojekt dieses Anspruchs konnte mit Hugh McLeod (Birmingham) zweifellos kaum ein kompetenter Herausgeber gewonnen werden, da er nicht nur durch seine eigenen, stark sozialgeschichtlich und komparativ ausgerichteten Forschungen als besonderer Kenner der christlichen Religionsgeschichte des 19. und 20. Jh.s ausgewiesen ist, sondern sich seine Publikationen auch immer