

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

wieder im Blick auf die Beurteilung der internationalen Forschungsentwicklung durch eine besondere synthetische Kraft auszeichnen. Angesichts der konzeptionellen Probleme, die die Beschreibung der Christentums-geschichte des 20. Jahrhunderts mit sich bringt, waren diese Kompetenzen zweifellos auch gefordert. Die in diesem Band gefundene Lösung soll hier deshalb etwas ausführlicher vorgestellt werden: Sie fand sich nicht in zahlreichen geographisch-konfessionellen Schubladen, sondern zunächst in einer Gliederung in drei Hauptteile: Ein Teil I befasst sich mit „Institutions and Movements“ (Papsttum, Ökumenismus, Kolonialismus und Mission, Pfingst- und Charismatische Bewegungen, Unabhängigkeitsbewegungen in Afrika und Asien), ein (etwas umfangreicherer) Teil II mit „Narratives of Change“, die aber zumeist an kulturell-geographischen Räumen ausgerichtet sind. In den Unterkapiteln werden hier z. B. für Europa und die USA, die teils gesondert, teils gemeinsam behandelt werden, der Erste Weltkrieg, die Kirchen und Politik in Europa 1914–1939, in den USA von 1918 bis 1941, Katholizismus und Protestantismus im Zweiten Weltkrieg, der Kalte Krieg, die US-Hegemonie und das Goldenen Zeitalter der Christdemokratie, das religiöse Ferment der 1960er Jahre und der Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa thematisiert – und die Frage nach einer gegenwärtigen „Krise“ der Christenheit im Westen gestellt. In gleicher Weise finden sich Artikel zu Lateinamerika (2), zu Afrika (3), Asien (3) und den Pazifischen Regionen (1). Zumeist ist dabei dem Paradigma des „Wandels“ in der Darstellung besondere Beachtung geschenkt, wobei allerdings die Abfolge der Artikel einer losen Chronologie folgt, d. h. zwischen den kulturellen Räumen hin und her springt. Damit ist zweifellos beabsichtigt, deutlich zu machen, dass die Kulturräume keine gesonderten „Zeitzone“ ausbilden, sondern auch in den innerchristlichen religiösen Kulturen immer stärker verflochten werden: Beispielsweise zwischen dem nordatlantischen Raum und Afrika im Zuge der (De-)Kolonialisierung und zwischen Nord- und Lateinamerika im Zuge der Migration von Süd nach Nord und umgekehrt durch die Ausbreitung der Pfingstbewegung von Nord nach Süd. Besondere Beachtung verdient dabei in der Einleitung McLeods Hinweis auf die Hauptthemen, die sich wie ein roter Faden durch alle Beiträge ziehen, und die eine Art synthetischen Extrakt des Bandes bilden (S. 5–14): Die Ausbreitung des Christentums von einer euro-amerikanischen Religion zu einer Weltreligion, seine gleichzeitige Krisis in Europa und teils auch Nordamerika, die veränderten Beziehungen

unter den Konfessionen und zu anderen Religionen, die große Bedeutung der Kriege, das Thema der Beziehungen der Christen zu den Freiheitsbewegungen, und schließlich das Thema der Revolution der Kommunikation (Der enorme Zuwachs der als „independent“ bezeichneten Kirchen, bzw. der im deutschen Sprachgebrauch „Freikirchen“ im Zuge der globalen Expansion des Christentums ist hier sicher auch vorzüglich dokumentiert).

Teil III des Bandes befasst sich schließlich mit dem „Social and Cultural Impact“ dieser Christengeschichte, worunter nun gefasst werden: die Liturgie, der „Andere“ (Unterkapitel: Juden, Muslime, Buddhisten, Hindus, Theologie der Religionen), Wohlstand und Armut, Männlich und Weiblich (Unterkapitel: Ehe, Homosexualität, Patriarchat und Emanzipation, die Kirche als Raum der Frauen), Naturwissenschaft, Kunst (Unterkapitel: Literatur, Film, Musik, darstellende Kunst, Architektur), „Role Models“, d. h. Heilige und Vorbilder. Zum Abschluss des Bandes spannt McLeod noch einmal den großen Bogen zum Beginn: Hatte er dort in einer kurzen Skizze ausgeführt, was es zu Beginn des 20. Jh.s bedeutete, Christ zu sein (S. 15–26), so stellt er nun zum Schluss die Frage, wie sich die Lage am Ende des Jh.s verändert hat (S. 636–647), und hebt den Wegfall äußerer Gefahr nach Bedrängnis oder massiver Verfolgung, aber zugleich den Abschied von überkommenen Formen der Religiosität hervor (Übrigens taucht hier als Exempel des Wandels in der Einleitung und am Schluss das winzige bretonische Dorf Limerzel auf, dem sich bereits 1985 Yves Lamberts wegweisende Dissertation „Dieu change en Bretagne“ so detailliert gewidmet hatte: Limerzel dürfte so unter Historikern zum international bekanntesten katholischen Dorf des 19. und 20. Jh.s überhaupt avancieren, das sich freilich nicht der Übermacht des Wandels zu entziehen vermochte...). Eine Schlüsselfrage der Zukunft ist für McLeod nach den extrem wechselhaften Verläufen des letzten Jahrhunderts die Frage nach dem Geschick der Christen in China.

Im Blick auf den ganzen Band ist es unverkennbar gelungen, durch eine Kombination von Längsschnitten, die die Geschichte der Christen in Beziehung setzt zu ihrer Organisationsgeschichte, zu bestimmten geographischen Räumen und schließlich zu bestimmten kulturellen und sozialen Systemen, eben diese Geschichte der Christen im 20. Jahrhundert als Teil eines Globalisierungsprozesses sichtbar zu machen. Demgegenüber sollten auch kritische Anmerkungen zurücktreten, die gleichwohl zu benennen sind: So entstammen die Autoren fast ausschließlich der anglophonen Forschung, und für die Forschungsfelder, mit

denen der Rezensent näher vertraut ist, drängt sich manchmal der Verdacht auf, dass besonders neuere nicht-englischsprachige Literatur oder Quellenpublikationen nur sehr begrenzt oder gar nicht zur Kenntnis genommen wurden (vgl. die Kap. 9 und 15 mit ihren Bezügen zum Dritten Reich). Das mag sich mit Bezug auf andere Themen ähnlich verhalten. Nach welchen Regeln schließlich der Index erstellt wurde, blieb dem Rezensenten völlig verborgen: Wieso werden im Zusammenhang mit dem Thema „Deportation der Juden“ auf den S. 277f nur Visser 't Hooft, Bonhoeffer und Wurm sowie Saliège (Toulouse) in den Index aufgenommen, obgleich auf diesen Seiten zugleich von Dibelius, Koch, Marahrens, von Pechmann, Meusel, Grüber, Wienken, Berning, Bertram und Preysing die Rede ist? Gleichwohl wäre es bei einem solchen Buchprojekt sicher verfehlt, lapsi oder Engführungen gegen die gute Konzeption auszuspielen, die viel Anerkennung verdient, und von der viel zu lernen ist.

Bochum

Wilhelm Damberg

*Sancho Fermin, Francisco Javier: Loslassen – Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik. Eine historische Untersuchung, Ursprünge des Philosophierens, Bd. 17, Stuttgart, W. Kohlhammer-Verlag, 2007, 251 S., Kart., 978-3-17-019980-4.*

Der Karmelit Fermin (F), Professor für Theologie und Spiritualität und Direktor der Universität für Mystik in Avila, legt mit seiner Monographie keine „historische Untersuchung“ vor, wie der deutsche Untertitel verspricht, sondern den Versuch einer Systematik zur mystischen Theologie und Karmel-Spiritualität Edith Steins (ESs), wie in der Übersetzung des spanischen Originaltitels deutlich wird: *Edith Stein. Vorbild und Meisterin der Spiritualität (in der Schule des teresianischen Karmel)*. Der Band leidet stark darunter, dass weder F noch der deutsche Bearbeiter Christoph Rinser die aktuelle wissenschaftlich bearbeitete Edith-Stein-Gesamtausgabe (ESGA) heranzogen, die seit 2000 fortlaufend herausgegeben wird; anders als im Anhang aufgelistet, sind auch die Bände 14 (2004) und 17 (2003) bereits erschienen. Der Aufnahme in die Reihe „Ursprünge des Philosophierens“ verdankt der Band das Vorwort von José Sanchez de Murillo (M), der darin seinen Ansatz der tiefenphänomenologischen Betrachtung ESs darstellt. Weder ESs Leben noch ihr Werk, sondern ihre „tiefenphänomenologische Gestalt“, d. i. die Dynamik von „natürlichen Lebensgesetzen“ und Machtssystemen seien von eigentlicher Bedeutung für die

Forschung. Zu den ES unterdrückenden Machtssystemen zähle der Nationalsozialismus ebenso wie die „Grausamkeit des Christentums“, die „keineswegs geringer“ sei, „mit knapp unterschiedlicher Opferzahl. Ein Urteil zu fällen, wo das Schlechtere ist, dürfte nicht leicht sein“ (13). M sieht in ESs „Gestalt“ einen „weltgeschichtlichen Wendepunkt“ (10), nicht in der historischen Person, sondern in zugrundeliegenden unennbaren Kräften, denn: „Von Totalitarismus zu Totalitarismus, von Dogmatismus zu Dogmatismus stolperte Edith Stein von Breslau nach Göttingen, von Freiburg bis Köln, von Echt bis Auschwitz. Hier erst merkte – nicht sie, Edith, sondern – die Kraft der tiefenphänomenologischen Gestalt in ihr – den eigenen Lebensirrtum“ (17), so dass sie sich letztlich vom Christentum befreit habe. Der tiefenphänomenologische Ansatz der Forschungsreihe wirkt sich allerdings nicht auf Fs Untersuchung aus. – Im ersten Kapitel „Der Teresianische Karmel zu Edith Steins Zeit“ (21–55) stellt F sowohl den männlichen als auch den weiblichen Ordenszweig, aber auch dem Karmel assoziierte Gruppen dar, allerdings ohne konkrete Verbindungen zu ES aufzuzeigen. (21) F weist für den Beginn des 20. Jhs einen Zusammenhang zwischen den Selig- und Heiligspredigen von Karmeliten und einem verstärkten Interesse am Leben im Karmel nach. Die deutschen Werkausgaben, Biographien und Monographien zu den Karmelheiligen Johannes vom Kreuz, Teresa von Avila und Therese von Lisieux werden sorgfältig aufgelistet, sogar mit Details wie der Auflagenstärke (44), leider aber ohne Zusammenhang zu ESs Werken. F stellt die Biographien von Alois Mager, Erich Przywara und Gertrud von Le Fort vor, wie auch ihre jeweilige Sicht auf den Karmel und seine Spiritualität, da sie für die Verbreitung der Karmel-Spiritualität von besonderer Bedeutung seien (47). Es erfolgt aber weder eine Interpretation noch eine Zusammenschau der Datensammlungen in Bezug auf ES. – Das zweite Kapitel „Von der Philosophie zur Mystik“ (56–115) zeichnet ESs religiöse Suche nach als den „spirituellen Weg einer atheistischen Frau“ (57–71) und beschreibt die „spirituelle Entwicklung von ihrer Konversion bis zum Eintritt in den Karmel“ (72–87). Dabei lässt F die für ES wichtige Begegnung 1918 mit Philomene Steiger in Freiburg unerwähnt, da er die neueren Untersuchungen zur religiösen Entwicklung ESs von M. Petermeier (1998) ebenso wenig einbezieht wie die religionsphilosophische Untersuchung von B. Beckmann (2003). Folgende biographische Irrtümer sind u. a. zu monieren: Das bekannte Zitat „Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott“ wird fälschlicherweise als Reflexion auf ESs Leben