

Fürstbistümer des Reiches nördlich der Alpen. Im 18. Jahrhundert wurde die italienische bischöfliche Feudalherrschaft immer mehr von allen Seiten beschränkt und beaufsichtigt (S. 48). Würde schon im Zuge der aufklärerischen Kritik der kirchliche Grundbesitz in Italien maßlos überschätzt (S. 60), so gehörten die Feudallasten in bischöflicher Hand zu den unbeliebten, aber keineswegs zentralen Lasten der frühmodernen Gesellschaft, wenn auch ihre symbolische Wirkung – so ist hinzu-zufügen – nicht unterschätzt werden darf. – Von dieser materiellen Seite der Feudalität ist die soziale und politische Funktion der Titel zu unterscheiden. In ihnen drückten sich die Verworfenheit und der Rang der hohen kirchlichen Funktionsträger im frühneuzeitlichen Staatsgebilde aus, und dies bekanntlich nicht nur in Italien. Diese Feudaltitel waren von Anfang an von höchst ambivalenter Natur: zum einen drückte sich in ihnen eine Wertschätzung aus, wie sie uns im Verzeichnis derjenigen Bischöfe Europas, die um 1790 einen Fürsten- oder Grafentitel trugen, entgegentritt (S. 181–193), zugleich aber spiegelte sich in ihnen die fürstliche Kontrolle der hohen Prälatur. Den Bischöfen kam überall ein Europa aber auch eine wichtige Aufgabe bei der Stabilisierung politischer Ordnung zu, die ansonsten von einer ständig im Kampf mit der Zentralgewalt liegenden Adelsmacht gekennzeichnet war. Deshalb waren folgerichtig auch diese Prälaturen für den Adel interessant, wie umgekehrt die Fürsten das Patronatsrecht für ihre eigene Machtsicherung benötigten. In allen Ländern Alteuropas waren Bischöfe, wenn auch zumeist nur diejenigen bestimmter Sitze, wichtige politische Institutionen (S. 16–22), sei es am fürstlichen Hof, sei es als zentrale Figuren der politischen Führung oder als Mitglieder der Parlamente. Obwohl in Italien seit dem 19. Jahrhundert ihre politische und wirtschaftliche Stellung von den napoleonischen Reformen bis zum Risorgimento immer mehr gegen Null tendierte und der neue italienische Staat zumeist keine Feudaltitel kirchlicher Würdenträger mehr anerkannte, überdauerte vom alten Glanz jedoch immerhin noch soviel, dass ab 1896 die schrittweise staatliche Anerkennung dieser nun an sich funktionslosen Titel zum Mittel einer vorsichtigen „Conciliazione“ wurde und Mussolini schließlich dieses Instrument in seine Kirchenpolitik einband. Genau diese Erfahrung einer Abhängigkeit von staatlicher Statusverleihung war letztlich für die Kirche unerträglich: die Würde eines Prälaten durfte nicht von staatlicher Bestätigung abhängen: Am 12. Mai 1951 verbot Papst Pius XII. allen Bischöfen der katholischen Kirche in jeder Form, ob durch Siegel, Wappen, Inschrift oder

Brieftitulatur, das Führen der Adelstitel, die bis dato mit ihrem Bischofssitz verbunden waren (S. 15).

Düsseldorf

Martin Papenheim

*Angenendt, Arnold: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster, Aschendorff, 42008, 799 S., Geb., 978-3-402-00215-5*

In einer Zeit, in der wieder verstärkt Verbindungen und vergleichbare Strukturen zwischen Religionen und Gewalt im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen, hat der renommierte emeritierte Kirchengeschichtler A. Angenendt (Münster) innerhalb kürzester Zeit in vierter Auflage das oben angezeigte Buch vorgelegt. Bei diesem Buch handelt es sich, wie dem Vorwort zu entnehmen ist, um fünf Taschenbücher, welche zu einem Hardcover zusammengebunden sind und entsprechend je für sich auch gelesen werden können. Anlaß für dieses Buch waren Reaktionen von Ober-schülern auf von A. vorgebrachte Argumente gegen die landläufige Meinung einer tiefen Verquickung von Christentum und Gewalt, aber auch die Anwürfe des Philosophen Herbert Schnädelbach gegen das Christentum. Um jener seit dem Zeitalter der Aufklärung vorgetragenen Auffassung zu entgegenen, wählt A. insgesamt einen breiten Ansatz und setzt sich daher im ersten Hauptteil (20–86) mit Toleranz und Gewalt unter kultur-anthropologischen (z. B. Tötungshemmung) und ideengeschichtlichen (z. B. französische Radikalaufklärung) Aspekten auseinander, dabei stets auch mit Blick auf Christentum und Kirche. Das zweite „Taschenbuch“ (88–230) ist mit „Gottesrechte und Menschenrechte“ überschrieben. In ihm werden die Diskurse von Monotheismus und Gewalt (Jan Assmann, Odo Marquard), die biblische Aussage von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, woraus auch Menschenwürde und Menschenrechte resultieren, die universale Aus- und Zielrichtung der christlichen Botschaft (*ecclesia ex diversis gentibus*, 193, 374), aber ebenso das Problem der Sklaverei aufgegriffen. In seine Ausführungen bezieht A. neben dem Judentum vor allem auch den Islam, entgegen einem scheinbar gegenwärtig vorherrschenden Zeitgeist, in fairer Weise wiederholt mit ein. Der dritte Hauptteil befaßt sich mit „Religionstoleranz und Religionsgewalt“ (232–370). In ihm stößt der Autor zu einigen dornigen Problemen vor, von denen fast jeder Ober-schüler in Deutschland zumindest schon einmal gehört hat und die zum Repertoire einer Christentumskritik gehören: Häretiker und ihre Tötung, Ketzerei, Spanische und Römi-

sche Inquisition, Hexen und Hexenprozesse, Bücherzensur, Unfehlbarkeit des Papstes. Ebenso werden im vierten Hauptteil (372–484) „Heiliger Krieg und Heiliger Frieden“, die problembehafteten klassischen Themen wie z. B. „gerechter Krieg“, „Taufe oder Tod“, „Die Kreuzzüge“, „Konfessionelle Religionskriege“ und „Mission im Kolonialzeitalter“ aufgegriffen. Schließlich äußert das fünfte „Taschenbuch“ (486–577) sich zum Verhältnis zwischen Christen und Juden. In diesem Teil kommen Thesen zur Sprache wie z. B. „Ewige Feindschaft?“, „Ritualmord und Hostienschändung“, „Pogrome und Vertreibungen“, „Judenmission“, „Theologischer Antijudaismus“, „Das ‚Schweigen Pius‘ XII.“ und „Theologie nach Auschwitz“. Wie dem Buch ein Prolog vorangestellt ist (13–18), so endet es mit einem Epilog (579–590). Ein umfangreicher Endnotenteil (593–709), ein entsprechendes Literaturverzeichnis (711–787) und ein Personenverzeichnis (789–799) beschließen den Band. A. hat ein faktenreiches, mit beindruckendem Wissen geschriebenes Buch vorgelegt, welches sich einem breiten und interessierten Leserkreis zuwendet und zur Versachlichung der Debatten um Gewalt und religiösen Glauben beitragen kann. Dennoch ergeben sich Anmerkungen und Fragen, von denen angesichts des Buchumfangs und des hier begrenzten Platzes nur einige berücksichtigt werden können. Wenn es heißt, dass das Mittelalter zu lernen hatte, zwar eine „Ketzeri als solche zu verurteilen, dabei aber die betroffenen Personen schadlos zu halten“, so hätte der Leser gern mehr Hintergrundinformationen darüber erhalten, warum dies bei Jan Hus nicht geschah (242f. 244), zumal er freies Geleit zum Konstanzer Konzil hin und zurück von Kaiser Sigismund zugesichert bekommen hatte. Zudem dürften zur Radikalisierung der Thesen von Hus der Prozessverlauf gegen ihn ebenso beigetragen haben (vgl. Jiří Kejř, *Die Causa Johannes Hus*, 2005). Auch die vielzitierte „Aufgabenteilung“ zwischen Kirche und „weltlichem Arm“ in Bezug auf die „Häretiker Prozesse“ (245, 251–254) scheint nicht selten nahezulegen, als ob die kirchlichen Behörden selbst mit der anschließend erfolgten physischen Bestrafung rein nichts zu tun gehabt oder eine solche gar nicht gewollt hätten, nachdem von ihnen jemand der „Gottesfeindschaft“ für schuldig befunden worden war. Hier richtet auch der vergleichende Hinweis nichts aus, dass die Scholastik und Thomas von Aquin bezüglich einer Bejahung der „Ketzer-Hinrichtung“ „nur“ wieder zu dem zurückkehrten, was im Judentum wie im Islam „selbstverständlich“ schien: Freier Übertritt in die jeweilige Glaubensgemeinschaft „ja“, „Abfall“ dagegen ist „mit

Ausschluß oder gar Vernichtung“ (256f) zu ahnden. Missverständlich ist die Berufung auf T. Nagel, dass es außer den bekannten fünf Säulen des Islam zusätzlich eine sechste Säule gebe, und zwar die des „Heiligen Krieges“ (sic). Eine solche hat es aber nicht gegeben, ganz davon abgesehen, dass „Heiliger Krieg“ kein islamischer Begriff ist (258, 376, 435–441) und die Lehre von der sog. sechsten Säule erst in den siebziger Jahren des 20. Jh. in Ägypten aufgekommen (Abdes Salam Farag), aber im Islam letztlich nicht anerkannt ist. Im Zusammenhang der Erwähnung des „jüdischen Krieges“ und des „Kochba-Aufstandes“ wird auch die „Landnahme“ Josuas mit dem Vollzug des Bannes (376) erwähnt. Wenngleich das dabei dahinterstehende Gottesbild problematisch bleibt, ist dennoch diese „Landnahme“ im Unterschied zu den oben genannten Kriegen historisch nicht belegt. Auch die gängige Gegenüberstellung, im NT werde „statt Gegengewalt Feindesliebe (Mt 5,43–48)“ gefordert, so dass es nicht mehr von „Jahwe-Krieg oder von Kriegsethik“ spreche wie das AT (376f), wird der Sache insofern nicht gerecht, als z. B. die Bergpredigt auch nicht mit dem Anspruch auf eine politische Mitgestaltung des Römischen Reiches komponiert worden ist. Vor diesem Hintergrund erklärt es sich u. a., weshalb später Augustinus auf das *bellum iustum*-Theorem bei Cicero zurückgriff und es aus christlicher Perspektive entfaltete. Inhaltlich ausgewogen wird die Lehre vom gerechten Krieg vom Autor dargeboten (375–377, 416–418). Es ist aber zu ergänzen, dass einzelne Kriterien jener Lehre einerseits nur in der Transformation in das heutige humanitäre Völkerrecht und andererseits theologisch eingebunden in eine Lehre vom gerechten Frieden so etwas wie „bleibende Gültigkeit“ (484) beanspruchen können. Dass die „Alte Christenheit“ „zunächst einem Totalpazifismus“ zuneigte, hatte auch etwas mit ihrer politischen Machtlosigkeit zu tun.

Informativ und differenziert ist der Abschnitt über die Kreuzzüge (419–432). Aber woraus speiste sich besonders beim Ersten Kreuzzug die „emotionale Haltung“ bzw. das „Racheverlangen der Laien“ gegenüber den Juden, „das Mitglieder des höheren Klerus oft erschreckte“ (427), wenn nicht auch aus den immer wieder gepredigten vulgärtheologischen antijüdischen Stereotypen (514, 520)? Keine Berücksichtigung finden leider die Umstände der Einnahme Jerusalems durch Friedrich II. Wenn schließlich mit Blick auf die Kreuzzüge das Verstehen-Wollen (Dilthey) ein unverzichtbares hermeneutisches Instrument ist, diese aber auch heute noch eine schwere Hypothek für das Christentum bilden, so kann hierfür jedoch insgesamt die dichotomische

Unterscheidung „Verantwortungsethik“ dort und „Gesinnungsethik“ hier (435) kein zu reichender hermeneutischer Schlüssel sein.

Facettenreich und höchst instruktiv ist das Verhältnis zwischen Christen und Juden in der Antike und im Mittelalter vor allem auch unter Bezugnahme auf jüdische Wissenschaftler beschrieben, und der Autor bietet den oft unbekannteren Forschungsstand den Lesern beziehungsreich dar. Obgleich die Beziehungen zwischen Juden und Christen durchaus auch reziprok waren, weist Agenendt notwendig darauf hin, dass Juden in ihrem Minderheitenstatus letztlich keine Machtmittel besaßen (508). Mitunter würde man aber manche Aussagen und Umstände genauer nachvollziehen wollen, gerade wenn es z. B. heißt, dass im Spanien des 15. Jh. eine „Demoralisierung“ der Juden festzustellen gewesen sei, die sie zu „Tausenden und mehr“ freiwillig zum Taufbrunnen eilen ließ (522, 525, 528).

Schließlich ist daran zu erinnern, dass die frühe Kirche vom Judentum Schriften, aber keinen Kanon übernommen hat (491, 509), da dieser auch zur Zeit Jesu noch nicht abgeschlossen war. Ebenso ist der Unmissverständlichkeit wegen festzuhalten, dass die ersten beiden Makkabäerbücher nie Bestandteil der „jüdischen Bibel“ gewesen sind (423, 426, 428, 509).

Letztlich merkt man den Ausführungen an, dass sie auf einer zweistemrigen Vorlesung basieren, was der Lesefreundlichkeit sehr zugute kommt. Das große Verdienst von A. ist, dass er einer vielfältigen gebildeten Leserschicht zu einer differenzierten Sicht- und Verstehensweise bezüglich Gewalt und Christentum/Monotheismus verhilft sowie jene sprach- und argumentationsfähig macht, indem er sozusagen mit seinem Buch zu einer „rettenden Übersetzung“ (Habermas) ansetzt.

Koblentz

Thomas R. Elßner

*Claussen, Johann Hinrich in Zusammenarbeit mit Christof Jaeger: Gottes Häuser oder die Kunst, Kirchen zu bauen und zu verstehen. Vom frühen Christentum bis heute, München: Beck, 2010, 287 S., geb., ISBN 9783406607189.*

Johann Hinrich Claussen, Hauptpastor der Hauptkirche St. Nikolai zu Hamburg, Probst und Privatdozent, bezeichnet sich selbst als „Nichtexperten“, der mit seiner „kleine[n] Geschichte des Kirchenbaus“ (S. 15) eine „Seh- hilfe und Gebrauchsanweisung“ (S. 14) bieten und allgemeinverständlich Grundlagen schaffen will, indem er die Epochen des Kirchenbaus jeweils anhand einer Beispiekkirche und deren besonderen Umständen erörtert.

Der Aufbau des Werkes entspricht einem Gang durch die Geschichte. Ausgehend von der Antike gelingt ein Streifzug durch Romanik, Gotik, das Gegenüber von evangelischem und katholischem Kirchenbau, die Zeit des Historismus bis zum modernen Kirchenbau.

Cl. beginnt seine Darstellung mit der Ur- gemeinde und der Rolle des Hauses (Tempel, Synagoge, Ekklesia) in der Verkündigung des Evangeliums und der Lebenspraxis (Entwicklung von Hauskirchen bis hin zu Titelkirchen, christliche Kunst). Anschließend schildert er die Bedeutung der Konstantinischen Wende für Christentum und Kirchenbau, die „Wiederentdeckung der heiligen Stätten“ sowie die Entstehung der Grabeskirche als Basilika. Einen eigenen Abschnitt widmet er der Einschätzung der Konstantinischen Kirchen als der „ersten ‚richtigen‘ Kirchen“. Nach einem Kapitel über die Hagia Sophia erläutert er im Zusammenhang mit dem Dom zu Speyer allgemeinverständlich die Problematik des Investiturstreits. Eigene Abschnitte werden den Themen „Die Kirche als Friedhof und als moralische Anstalt“ und „Kirchen als Ausdruck ihrer Zeit“ gewidmet. Die Gotik stellt Cl. als Zeit der Kirchenbaukrankheit (morbus aedificandi) dar und erläutert sie anhand der „Kathedrale von Amiens“. Es gelingt ihm kritisch im Zusammenhang mit der Kirche Saint Denis die Theologie des Pseudo Dionysius (Dionysius Areopagita) verständlich, wenn auch verkürzend, zusammenzufassen. Geschlossen wird das Kapitel mit einer Stellungnahme zur Einschätzung der Gotik als „Gipfel“ des Kirchenbaus (S. 146f). Der Epochen Grenzen überschreitende Petersdom wird dann als doppelter Abschied von Mittelalter und christlicher Antike bezeichnet. Abschließend wird die Frage „Wie groß darf eine Kirche sein?“ kritisch betrachtet. Herrnhuter Betsaal und Dresdner Frauenkirche dienen zur Illustration der möglichen Vielfalt des evangelischen Kirchenbaus. Deren Gemeinsamkeit sieht er vor allem im Versuch, den Hauptelementen des evangelischen Gottesdienstes (Predigt, Abendmahl, Gemeindegesang) einen angemessenen Ort zuzuweisen. Er beleuchtet außerdem die Bedeutung von Predigt, Musik und auch Bildern in der evangelischen und katholischen Kirche. Ein „ungebaute[s] Meisterwerk“, „die Hauptkirche St. Nikolai zu Hamburg“ dient als Beispiel des Historismus. Der die Zeit prägende Wettkampf zwischen Gotik und Historismus zeigt sich auch in den zwei wichtigen Kirchenbauprogrammen, dem Eisenacher Regulativ (1861) und dem Wiesbadener Programm (1894). Im Zusammenhang mit der Entwicklung der Gemeinde stellt er schließlich die These auf, dass in dieser Zeit die Kirche mehr