

auf die Informationsbeschaffung aus allen Teilen Italiens. Andererseits sah der Papst durchaus, dass manche Umstände und Erfordernisse nur auf lokaler Ebene richtig beurteilt werden konnten, so dass es einen gewissen Spielraum der Konkretisierung allgemeiner Normen vor Ort geben musste. Auf diese Weise waren die Bischöfe doch mit der ungewohnten Notwendigkeit von Diskussionen und kollektiven Meinungsbildungsprozessen konfrontiert, was Widerstände hervorrief und einen tendenziell limitierenden Einfluss auf ihre innerdiözesane Befehlsgewalt hatte.

Arbeitsweise und Entwicklung dieser neuen Institution werden exemplarisch an drei Regionen, der Lombardei, Etrurien (v. a. weite Teile der Toskana und Umbriens) und Emilia (bzw. Flaminia/Emiliana) untersucht. In der Lombardei waren die Bischöfe dabei während des Pontifikats Leos XIII. gespalten. Zwar waren die meisten Bischöfe gemäß der kirchenpolitischen Vorgaben Pius' IX., römisch-intransigent gesinnt, der Erzbischof von Mailand Luigi Nazari di Calabiana (1867–1893) und der Bischof von Cremona Geremia Bonomelli (1871–1914) standen hingegen für eine Aussöhnung mit der italienischen Regierung und der modernen Welt und wurden von ihrem Mitbruder Agostino Riboldi (Pavia), unterstützt vom Bischof von Mantua und künftigen, inzwischen heiliggesprochenen Papst, Giuseppe Sarto, aber als Rosminianer denunziert. Vor allem gegen Bonomelli wurde ein umfangreiches Dossier mit Informationen gesammelt und auch das Hl. Offizium ermittelte gegen ihn. 1891 war seine Absetzung eigentlich schon beschlossen, unterblieb dann aber aus politischen Gründen. Strömungen, die der *Democrazia cristiana* ablehnend gegenüber standen, gewannen die Oberhand, als 1903 Pius X. Papst wurde. Der allergrößte Teil der italienischen Bischöfe begrüßte dessen Revision der Richtlinien seines Vorgängers. Er propagierte eine stärker an der traditionellen Askese und Frömmigkeit orientierte Priesterbildung, eine Restriktion der Bedeutung von Bildung und sozialen Themen und eine noch striktere hierarchische Unterordnung des Klerus und auch der Laien. Die Regionalkonferenzen sollten nunmehr lediglich die in Rom bereits getroffenen Entscheidungen annehmen und umsetzen, verloren weitgehend ihre Bedeutung und wurden zunächst der Konzilien-, 1909 dann der Konsistorialkongregation unter Gaetano de Lai unterstellt. Gemeinsam mit einem eigenständigen und politisch verantwortlichen katholischen Laienkatholizismus waren auch die kollegialen Beratungen der Bischöfe angesichts dieses verschärften Zentralismus, so die Verfasserin, nun im Niedergang begriffen.

Regensburg

Klaus Unterburger

Miriam Rose: *Schleiermachers Staatslehre*, (BHTh 164), Tübingen: Mohr Siebeck 2011, X + 316 S., ISBN 978-3-16150-899-8,

Im Jahr der Veröffentlichung ihrer systematisch-theologischen Habilitationsschrift hat Miriam Rose den Ruf auf den Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena angenommen. An dem Tag, an dem sich der Sturm auf die Bastille und damit der Beginn der Französischen Revolution zum 222. mal jährte, verfasste R. das Vorwort zu Ihrer Arbeit, die 2011 unter dem Titel „Schleiermachers Staatslehre“ in der Reihe BHTh bei Mohr Siebeck erschienen ist.

Die Französische Revolution bestimmt nach R. grundlegend F.D.E. Schleiermachers staats-theoretische Ausführungen (31). Ebenso sei die staats-theoretische Debattenlage zur Zeit Schleiermachers einflussreich auf seine Staatslehre gewesen (156).

Dass Schleiermachers Staatslehre in einem bestimmten historischen Kontext situiert ist, macht R. deutlich, indem sie – nach der Einleitung in Kapitel A. – ausführlich auf die geschichtlichen Hintergründe und die Staatstheorien dieser Zeit eingeht (Kapitel B. „Die Französische Revolution in der deutschen Rezeption“, 30–106). Es folgt ein „Überblick über die Vorlesungen zur Staatslehre“, die Schleiermacher gehalten hat (Kapitel C., 107–140). In Kapitel D. „Thematische Fokussierungen der Staatslehre“ (141–235) befasst sich R. mit Schleiermachers staats-theoretischen Einsichten zu Themen wie dem Verhältnis von Staat und Kirche, Krieg und Frieden, dem Recht und der Rolle des Einzelnen für den Staat. In Kapitel E. „Die christliche Sittenlehre. Theologische Theorie politischen Handelns“ (236–285) unternimmt sie einen Vergleich der Staatslehre Schleiermachers mit dessen dezidiert christlichen Ausführungen zum Staat in seiner christlichen Sittenlehre. Abschließend wendet sie sich in Kapitel F. „Schleiermachers Staatslehre in der Diskussion“ (286–299) aktuellen Interpretationen der Staatslehre zu und wertet diese auf dem Boden ihrer Ergebnisse aus.

Die sehr lange historische Einführung ist insofern für die systematisch-theologische Interpretation der Staatslehre interessant, als sie unter Bezugnahme auf die Französische Revolution und das politische Freiheitsstreben dieser Zeit auf Schleiermachers Haltung zu Revolutionen überhaupt sowie auf sein Verständnis von Freiheit aufmerksam macht. Nach R. spricht sich Schleiermacher gegen gewaltsames revolutionäres Handeln aus (62). Damit gewaltsame Revolutionen gar nicht erst wirklich würden, sei es nach Schleiermacher Aufgabe des Staates, die drei Sphären in

Freiheit zu halten, die neben dem Bereich des Staates das menschliche Zusammenleben charakterisierten.

R. hebt hervor, dass nach Schleiermacher der Staat, die Freiheit der einzelnen Untertanen in den Bereichen der Religion, der Wissenschaft und der Geselligkeit zu gewähren und zu sichern habe (179). Für den staatlichen Bereich jedoch spiele nach Schleiermacher, so R.s Interpretation, die Freiheit des Einzelnen prinzipiell keine Rolle. Die These, dass Schleiermachers Staatstheorie nicht auf der Freiheit des Einzelnen basiere, zieht sich durch R.s Buch hindurch und rahmt ihre Ausführungen (2.188.299): „Die Freiheit des Einzelnen ist nicht Ausgangspunkt der staatstheoretischen Argumentation, sondern alle zu gewährenden Freiheitsrechte sind lediglich Ableitungen aus der Staatstheorie.“ (188) „Somit ist der große Individualitätstheoretiker Schleiermacher kein Theoretiker der Freiheit des Einzelnen.“ (299)

Zugleich hebt R. hervor, dass Schleiermacher der Bildung eines Staates, der durch den Gegensatz von Obrigkeit und Untertanen gekennzeichnet sei, immer schon das Vorhandensein einer durch gemeinsame Sitte verbundenen Menschengemeinschaft voraussetze. Es sei die gemeinsame Sitte, die bei der Staatsbildung in Gesetzen festgehalten und als Recht bewusst gemacht werde (225). Die im Recht für Herrschende wie Beherrschte verbindlich gemachte Sitte ist, so R., in „gemeinsamer freier Willensbestimmung“ begründet (221). Diese freie Willensbestimmung sei allerdings nicht mit „Freiheit oder Selbstbestimmung in einem qualifizierten Sinne“ zu verwechseln (221).

Für einen Staat könnten verschiedene „Sitten“ maßgeblich sein. Vor allem auch die christliche Sitte kann nach Schleiermacher einen Staat bestimmen. Dies zeigt R. durch den Vergleich der Staatslehre Schleiermachers mit seiner christlichen Sittenlehre. Hierbei kommt sie zu dem Ergebnis: „Die christliche Sitte[nlehre] setzt [...] den philosophischen Begriff des Staates voraus, legitimiert ihn theologisch“ (282).

Interessant an dieser Interpretation ist nicht nur, dass der Theologie Schleiermachers eine Legitimationsfunktion gegenüber seiner Philosophie zugeschrieben wird. Deutlich ist auch, dass R. davon ausgeht, Schleiermacher habe seine Staatslehre unabhängig von seinen theologischen Einsichten verfasst. Zu einem anderen Ergebnis hätte die Interpretation der Staatslehre gelangen können, wenn sie sich vermehrt den Bedingungen der Bildung und Entwicklung von Staaten zugewendet hätte – wird doch eben die Staatsentwicklung als für den Staat wesentlich verstanden (159). Bedeut-

sam scheinen in dieser Hinsicht Annahmen Schleiermachers, die R. selbst referiert: „In der Entwicklung der Staaten walte nicht Zufall, sondern die Entwicklung verlaufe entsprechend der Natur des Volkes und gemäß der geschichtlichen Notwendigkeiten; diese aber werde durch die Vorsehung bestimmt.“ (109) Die Termini „Vorsehung“ und „Notwendigkeit“ veranlassen zur Frage, inwiefern nach Schleiermacher eine bestimmte Entwicklung notwendig geschieht oder gar vorhergesehen ist. Diese Frage spielt im theologischen Denken Schleiermachers eine ausschlaggebende Rolle und bedingt nicht nur sein Freiheitsverständnis, sondern auch das Ziel aller staatlichen Entwicklung, das R. als „Ewigen Frieden“ identifiziert (207.282). Es ist für das Verständnis der Staatslehre entscheidend, inwiefern nach Schleiermacher Staatsentwicklung letztlich durch das Wirken Gottes an den Einzelnen und ihrer Gemeinschaft bedingt ist; überhaupt wird eben durch dieses die Freiheit der Menschen qualifiziert.

Die Staatsentwicklung, die sich gemäß geschichtlicher Notwendigkeit vollziehe, schließe nicht aus, sondern verlange vielmehr, dass Christinnen und Christen im Staat zur Verbesserung der Staatsgestalt beitragen (283). Sie sollten (auf dem Boden der Religionsfreiheit) durch „kommunikatives Wirken“ sowohl ihre eigenen wie auch die Überzeugungen anderer mit bilden. Eben diese Überzeugungen zeichnen allerdings die (christliche) Sitte aus und beeinflussen als solche die Staatsgestalt. Demnach hat der Einzelne in Schleiermachers Staatstheorie, anders als R. annimmt, grundlegend (als Staatsangehöriger und als religiöses Individuum zugleich) die Möglichkeit und das Recht, in (relativ) freier Weise die Staatsentwicklung mitzubestimmen. Das jeweilige Recht eines Staates bildet sich dann gemäß den gebildeten Überzeugungen weiter.

R. setzt sich in ihren Ausführungen in außerordentlich anregender Weise sowohl mit Grundproblemen der Schleiermacherforschung wie der Unterscheidung seiner philosophischen von seinen theologischen Schriften als auch mit der hochrelevanten Frage nach der Freiheit des Einzelnen auseinander. Ihre ausführliche Vorstellung der Manuskripte und Nachschriften der Staatslehre-Vorlesung, die Schleiermacher in den Jahren 1813–1833 fünfmal gehalten hat, zeigt auf, an welchen Einsichten Schleiermacher durchgehend festgehalten hat. Allerdings führt diese Vorstellung auch zu Wiederholungen (vgl. 122.150). Im Namensregister schließlich sollte die ungewöhnliche Sortierung nicht irritieren. Insgesamt ist R.s pointierte Untersuchung für die Schleiermacherforschung wie für die gegen-

wärtige staatstheoretische Diskussion ein Gewinn.

Hannover/Berlin

Anne Käfer

*Michael Kannenberg: Verschleierte Uhrtafeln.*

Endzeiterwartungen im württembergischen Pietismus zwischen 1818 und 1848 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus Bd. 52), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 416 S., Geb. ISBN 978-3-525-53838-6

Endzeiterwartungen gehören zu den interessantesten, in allen christlichen Konfessionen beobachtbaren kulturgeschichtlichen Phänomenen des frühen 19. Jahrhunderts. Gefördert wurden sie durch sich häufende und gegenseitig in ihrer verunsichernden Wirkung steigernde politische und wirtschaftliche Krisen. Dass eine allzu sehr auf solche politischen und wirtschaftlichen Faktoren abzielende, kultur- bzw. näherhin religionsgeschichtliche Bedingungen aber vernachlässigende Betrachtung das Phänomen der Endzeiterwartungen nicht voll erfassen kann, zeigt die von Thomas Kannenberg 2005 an der Universität Basel eingereichte protestantisch-theologische Dissertation, in der sich der Autor mit den Endzeiterwartungen des württembergischen Pietismus beschäftigt. Denn Dreh- und Angelpunkt sowohl seiner Analyse wie der untersuchten Endzeiterwartungen ist das Jahr 1836, in dem von dem pietistischen Theologen Johann Albrecht Bengel bereits 1724 der Anbruch des tausendjährigen Friedensreiches Jesu Christi angesetzt wurde.

Kannenberg wählt für seine Analyse einen kommunikationsgeschichtlichen Ansatz innerhalb eines weiteren kulturgeschichtlichen Rahmens. Er fragt nach „Motiven und Intentionen der Kommunizierenden, nach Orten, Mitteln und Wegen der Kommunikation“ (S. 37). Grundlage dieser Analyse ist eine umfangreiche Kenntnis der einschlägigen gedruckten und archivalischen Quellen. Kannenberg wertete nicht nur die Bestände einschlägiger Archive wie des Landeskirchlichen Archivs Stuttgart oder der Württembergischen Landesbibliothek am selben Ort aus, sondern scheute sich auf der Suche nach schriftlichen Erzeugnissen von Pietisten auch nicht vor dem oft mühsamen Gang in entlegene Lokalarhive (z. B. Heimatmuseum Geislingen an der Steige oder Archiv der Brüdergemeinde Korntal). Auf dieser quellengesättigten Datengrundlage gelingt es Kannenberg überzeugend darzustellen, dass Endzeiterwartungen keine „statischen Gebilde“ waren, vielmehr fanden sie „erst in der Kommunikation auf differenzierte Weise ihre Ausgestaltung“. Es geht ihm letztlich deshalb um die „Veränderungen, Eingrenzun-

gen und manchmal auch Verhüllungen, die sie in der Kommunikation erfahren“ (S. 57). Dabei unterscheidet er sauber zwischen dem Diskurs der pietistischen Theologen, demjenigen der bürgerlichen Pietisten und den chiliastischen Anschauungen bildungsferner Schichten, die aufgrund der Quellenlage freilich am wenigsten zu Wort kommen.

Die Studie ist in zwei Teile gegliedert. Auf die Analyse pietistischer Endzeiterwartungen vor dem Zeitpunkt, als sich die chiliastische Unhaltbarkeit des angeblichen Umbruchjahres 1836 abzeichnete, folgt die Analyse der Verarbeitung des nicht eingetretenen Ereignisses. Im ersten Teil analysiert Kannenberg die verschiedenen, miteinander in Konkurrenz stehenden, bremsenden oder eifernden, beruhigenden oder radikalen endzeitlichen Erwartungen, die auf der Interpretation der Apokalypse des Johannes gründeten. Dabei bewegten sich diese Anschauungen, die sich in der Hochzeit des chiliastischen Pietismus in Württemberg in den 1820er Jahren auf etwa 20 000 Menschen erstreckten (S. 315), zwischen separatistischer Radikalisierung und „biedermeierlicher Normalität“ (S. 175), waren sie doch häufig banaler Teil des Alltags.

Zu den interessantesten Teilen der Arbeit gehören indes Kannenbergs Ausführungen zur Verarbeitung des Scheiterns der chiliastischen Hoffnungen spätestens ab 1836, als sich ein wegen der vorher angenommenen Gewissheit des Kommens der Endzeit eher außerhalb der bürgerlichen Ordnung stehender und von den kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten deshalb argwöhnisch beobachteter chiliastischer Pietismus selbst domestizierte. Kannenberg macht plausibel, dass dies durch Verinnerlichung und Individualisierung geschah. Die Erwartung einer sich äußerlich wahrnehmbar vollziehenden Endzeit sei aufgegeben und in die persönliche Entwicklung des Individuums verlegt worden. Folge davon war laut Kannenberg eine Moralisierung der Endzeiterwartungen, die zu einer Identifizierung von chiliastischer Buß- und Bekehrungstheologie mit politischem Quietismus und bürgerlichem Leistungsstreben führte. Auf diese Art und Weise sei der endzeitlich geprägte Pietismus Württembergs wieder in die Landeskirche integriert worden und habe sich zu deren prägendem Bestandteil entwickeln können – gefördert freilich durch die gemeinsame Gegerschaft zwischen Pietisten und orthodoxen Lutheranern zum liberalen Protestantismus, wie Kannenberg aufzeigt.

Den Band beschließt ein Tabellenteil zur pietistischen Kommunikation, Biogramme, Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Register der Bibelstellen, der Personen, der Orte sowie der Begriffe und Sachen, wodurch