

so die Wirklichkeit dem Ideal anzunähern.“ (S. VII). – Alles in allem lässt sich festhalten, dass der Band sehr reichhaltig und gut gelungen ist und sicherlich starke Rezeption evozieren wird.

Heidelberg Klaus-Frédéric Johannes

Merz, Johannes: *Fürst und Herrschaft*. Der Herzog von Franken und seine Nachbarn 1470–1519. München (R. Oldenbourg Verlag) 2000, 267 S., 9 Karten, geb., ISBN 3-486-56508-7.

Vorliegende Arbeit, eine Habilitationsschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München, beschäftigt sich mit der Frage: „Was ist Herrschaft im Alten Reich?“ Sie geht dieser Frage in einem bisher noch wenig behandelten Teilbereich nach, nämlich in der Behandlung der grundlegenden Herrschaftsansprüche von Fürsten und ihrer Durchsetzungsmöglichkeit im Zeitraum des Übergangs von Mittelalter und Neuzeit, also nicht in der vielbehandelten Darlegung der inneren Ausgestaltung der Territorien, sondern in der Umschreibung der Herrschaft eines deutschen Fürsten in einem bestimmten Zeitraum, das heißt im Aufweis dessen, worin sie begründet war, wie die mit ihr verbundenen Rechte im Konfliktfall von ihrem Inhaber wahrgenommen wurden, wo der Fürst „an seine Grenzen stieß“. Als (ideales) Untersuchungsgebiet diente die Landschaft „Franken“, im Zentrum hier das Herzogtum Franken des Bischofs von Würzburg.

Der in München als Privatdozent lehrende Verfasser, wissenschaftlicher Mitarbeiter der Kommission für bayerische

Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, beschreibt nach einleitenden, die Grundpositionen der Forschung zur Entwicklung der deutschen Fürstentümer konturierenden und das Thema der Studie begründenden Ausführungen im II. Kapitel, dem Hauptteil der Arbeit, die wichtigsten herrschaftsbezogenen Konfliktfälle in Franken und analysiert – auf Grundlage einiger tausend Streitschriften und Briefe – Herrschaftsprogrammatik, -praxis und -verständnis der Würzburger Fürstbischöfe, und dies im Vergleich mit den Positionen der Nachbarfürsten, konkret der von Brandenburg-Ansbach, Fulda und Mainz, ergänzend auch im Hinblick auf andere Regionen des Reichs. Im abschließenden IV. Kapitel werden die Ergebnisse und Folgerungen der Untersuchung formuliert, die eine neue Sicht der Verfassungsstrukturen und der „politischen Dynamik“ (nicht nur) in Franken erlaubt, damit einen überaus wichtigen, weil wegweisenden Forschungsbeitrag leistet. Die in allen Teilen minutiös erarbeitete Studie enthält neun aussagekräftige Karten und Schaubilder, ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis – Beleg für die gewaltige Arbeitsleistung! – und Register.

Die ausgezeichnete Arbeit von Johannes Merz bringt in einer sorgfältigen, auf breiter Quellen- und Literaturbasis bestens fundierten Übersicht eine ganz wesentliche Bereicherung unseres Wissens zum Gegenstand.

München

Manfred Heim

Reformation

Greyerz, Kaspar von: *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 2000, 395 S., ISBN 3-525-36240-4.

An der Wende zum neuen Jahrtausend will der Vf. eine Überblicksdarstellung geben, die es einem historisch interessierten Publikum erleichtert, „die Religiosität als zentralen Aspekt der Geschichte unserer Vorfahren wahrzunehmen und anzuerkennen“ (345). Die in der Titelformulierung angesprochenen schier unermesslichen Stoffmassen reduziert der Vf. zunächst, indem er den ganzen Osten Europas ausschaltet und indem er sodann makro- und mikrohistorische Perspektiven kombiniert (18f.) – in der Erwar-

tung, dass möglichst großräumige Strukturanalysen und ganz kleinräumige Momentaufnahmen einander wechselseitig deuten und erhellen. – Seine makrohistorischen Perspektiven entfaltet der Vf. in der Einleitung nur sehr knapp; ich werde daher schon bei ihrer Darstellung bisweilen auf den eigentlichen Darstellungsteil ausgreifen müssen. Gegenstand des Buches soll die „Religion“ sein, gelegentlich kann der Vf. auch „Frömmigkeit“ oder „Religiosität“ sagen. Seinen Religionsbegriff will er strikt von jedem „Dogmatismus“, also von jeder normativen Konnotation, freihalten, aber auch von jedem Reduktionismus. So schließt er sich der Religionsdefinition Th. Luckmanns an (obligates Symbolsystem zur

Ermöglichung von Weltorientierung, natürlichen und ges. Ordnungen und überindividuellen Sinngebungen; vgl. 11), erweitert diese jedoch sogleich noch, indem er gerade die frühneuzeitliche Religion als ein Symbol- und *Ritualsystem* (vgl. 11f.) bezeichnet. Zu bemerken ist dazu, dass diese Definition ihre sicher sehr weit reichende heuristische Brauchbarkeit durch Inhaltsarmut erkauft: Die „Symbole“ kommen gar nicht nach ihren bzw. den ihnen von den Gläubigen zugeschriebenen Primärgehalten und -intentionen zur Sprache, sondern werden allein aus der Perspektive ihrer sozialen Wirksamkeit gedeutet. Zumindest aus theologischer Sicht wird man diesem Religionsbegriff kaum bescheinigen können, er sei nicht reduktionistisch. – Die so verstandene Religion existiert immer nur in und mit einem sozialen Kontext: „Religion ohne Gesellschaft ist nicht denkbar“ (11). Und sie ist als soziales Phänomen ein *Kulturphänomen*, wobei die Kulturdefinition, der sich der Vf. anschließt, ebenso formal und letztlich funktionalistisch ist wie seine Religionsdefinition (vgl. 17f.). Durch diese rein formale Fassung der Deutebegriffe sind schon gravierende inhaltliche Vorentscheidungen getroffen, die dann die materiale Gestaltung des ganzen Buches prägen. Die vom Vf. gewählten Leitbegriffe sind der Wahrnehmung institutionalisierter Religion äußerst ungünstig, und in der Tat werden denn auch die institutionellen Verfestigungen religiösen Lebens im folgenden durchgängig in ihrer Bedeutung unterbewertet. Der Vf. hat sich durch den von ihm gern fälschlich als „Religionssoziologe“ bezeichneten E. Troeltsch (vgl. etwa 243, wo von Troeltsch dann ein dezidiert theologisches Werturteil wiedergegeben wird) nicht hinlänglich den Blick für das soziale Gestaltungspotential der christlichen Religion schärfen lassen, das ja immer doppelschichtig wirksam ist – einmal im Aufbau und in der Ausgestaltung besonderer Sozialformen religiösen Lebens, sodann aber auch im Anspruch auf Formung und Prägung der ganzen Gesellschaft. Der Kultur- und Religionsbegriff des Vf. weisen vielmehr miteinander auf einen Zustand hin, in dem Kultur, Gesellschaft und Religion ein unscheidbares Ineinander gebildet haben, für das der Vf. auch den Begriff der „Volkskultur“ verwendet. Diesen Deutebegriff will er dezidiert nicht als Bezeichnung für eine Ebene in einem dichotomischen Schichtenmodell verstanden wissen, sondern als Gesamt-signatur eines kulturellen Zustandes, in dem die Angehörigen einer Gesellschaft je auf ihre Weise an allen gemeinsamen kulturellen Vorgaben partizipieren. Dieses integrierte Ineinander der

gesellschaftlichen Schichten und der Deutungssysteme, das wohl nach des Vf.s Auffassung im Mittelalter einmal existierte, hat sich nach und nach entflochten, und in diesem Entflechtungsprozess ist die mit der Reformation beginnende Frühe Neuzeit der Schlüsselzeitraum. In ihr hat sich die Religion distinkt als ein Deutungssystem neben anderen (bzw. gegen andere) aufgebaut. Immer brüchiger wurden die eingespielten Zusammenhänge zwischen Religion und Magie (24–28), aber eben auch zwischen Religion und Naturwissenschaft (28–41). In der frühen Neuzeit waren es zunächst die Reformation und ihre vielfältigen Wirkungen, die diese schon zuvor im Gang befindlichen Prozesse entscheidend beschleunigten: Aus allen Himmelsrichtungen seines Untersuchungsgebiets zieht der Vf. eine Riesensmenge von Fallstudien herbei, an denen er zeigen will, daß die Konfessionalisierung ein einziger großer und höchst effektiver Kampf wider jene „Volkskultur“ war, wobei er sich en passant immer wieder gern in Theorie-Debatten etwa mit H. Schilling verwickeln läßt (vgl. z. B. 66–71). In diesem Zusammenhang entfaltet nun der von ihm gewählte Vorbegriff von Religion auch inhaltlich seine Wirkungen. Die Darstellung religiöser Vorstellungen oder Rituale ist durchgängig an deren sozialen Konsequenzen ausgerichtet, wie sie sich dem einschlägig orientierten rückblickenden Analytiker darstellen. Die religiösen Mentalitäten, die Befürchtungen und Erwartungen von Menschen, die sich selbst sub specie aeternitatis deuteten und auslegten, kommen in dieser Perspektive ebensowenig zu ihrem Recht wie die institutionalisierten Organisationsformen religiösen Lebens und religiöser Kommunikation. Die unterschiedlichen Lebensvollzüge in den konfessionellen Lebenswelten werden immer wieder auf ihre im Rahmen des Konfessionalisierungsparadigmas erschlossenen gemeinsamen oder doch analogen Grundintentionen hin betrachtet („Sozialdisziplinierung“); ihre aus inhaltlichen Deutungsdifferenzen und -gegensätzen erwachsenen je eigenen Formen und Gestalten bleiben ganz unterbelichtet. Exemplarisch hierfür sind die Ausführungen zu kirchlichen Sittenzucht (79–82): Die konfessionellen Differenzen, die gerade hier bei näherem Hinsehen ins Auge fallen müssen, werden bis zur Unkenntlichkeit nivelliert. Dass also in dieser Überblicksdarstellung der Religion in der frühen Neuzeit die unterschiedlichen Predigt- und Musikkulturen der werdenden und sich entfaltenden Konfessionskirchentümer wie der kleinen Gruppen ebenso wenig zur Darstellung kommen wie die geistliche Dichtung, dass

die Bildende Kunst im Spannungsfeld zwischen den jeweils ganz unterschiedlich vermessenen sakralen und profanen Sphären völlig im Schatten bleibt, dass in dieser Darstellung also wesentliche Elemente ausfallen, die bis heute als religiöses und kulturelles Erbe des Konfessionellen Zeitalters höchst lebendig und wirksam sind, ergibt sich ganz folgerichtig aus den methodischen Grundentscheidungen, die bei der Auswahl und Interpretation des Stoffs leitend sind. Die für den Vf. maßgeblichen Religions- und Kulturbegriffe führen fast zwangsläufig zur Unterschätzung des Eigengewichts der institutionalisierten Religion in den unterschiedlichen kulturellen Gefügen der frühen Neuzeit. Im 17. Jh. war doch Religion nirgends bloß ein partikularer Aspekt einer übergeordneten Gesamtkultur, sondern die institutionalisierte Religion erhob allenthalben einen gesamt-kulturell prägenden Deutungs- und Normierungsanspruch, den sie mit einer reichen Fülle von Mitteln der Überzeugung wie des Zwanges in der Gesellschaft und nötigenfalls gegen Teile der Gesellschaft bzw. gegen andersartige religiöse Deutungs- und Normierungssysteme durchzusetzen strebte – und zwar jeweils deutlich andersartig in einer Hugenotten- oder Puritanergemeinde, in einem lutherischen Territorialfürstentum des Alten Reiches oder in einem Gemeinwesen mit katholischen Grundlagen. Es waren dann erst die schlimmen Erfahrungen mit den katastrophalen Konsequenzen des Konkurrenzkampfes der religiösen Deutungs- und Normierungssysteme und ihrer exklusiven Geltungsansprüche, die dazu führten, dass Systeme sozialer Verbindlichkeit oberhalb der Differenzen zwischen den religiösen Wahrheitsansprüchen ausgearbeitet wurden, die daraufhin ihre Ansprüche erheblich zurückschrauben und partikularisieren mussten. Am signifikantesten ist hier die Geschichte des englischen Dissent nach 1688: Die Unterschiedlichen nonkonformistischen Gruppen nahmen ihre Globalansprüche auf die Gestaltung der Gesamtgesellschaft zurück und etablierten sich als spezifisch religiöse Gemeinschaften innerhalb des akzeptierten Zusammenhanges der akzeptierten gesellschaftlichen Vorgaben.

Im Aufbau der materialen Hauptteile des Buches kommen die makrohistorischen Leitgesichtspunkte nicht durchgreifend zur Geltung; hier sind weithin ganz herkömmliche Gesichtspunkte und Stichworte leitend. Unter dem Generaltitel „Umbruch und Erneuerung“ (43–171) kommen als „Sogwirkungen der Reformation“ zunächst die Reformation selbst und die Gegenreformation mitsamt den

Problemkomplexen „Konfessionalisierung“ und „Zweite Reformation“ zur Darstellung (43–121). In einem weiteren großen Unterabschnitt „Erneuerung versus Erstarrung“ werden der Pietismus und seine niederländischen Vorläufer, der Puritanismus, der Jansenismus sowie die Herrnhuter und die Methodisten vorgestellt (122–171). – Der zweite Hauptteil („Integrierte, Ausgestoßene und Auserwählte“, 173–284) umfasst drei große Unterteile. Unter der Rubrik „Gemeinschaft“ kommen die Rolle der Gemeinden in der Reformation (sehr interessante Auseinandersetzung mit P. Blickles Kommunalisierungs-Konzept), die Änderungen des Eheverständnisses und des Eherechts sowie die „Volksreligiosität als kollektives Ritual“ zu stehen (173–203). Als „Ausgestoßene“ werden miteinander Juden und Hexen gewürdigt (204–242), und als Exponenten des Separatismus schildert der Vf. die Täufer, die Baptisten, die Quäker und den radikalen Pietismus (243–284).

Die Darstellung der Aufklärung des 18. Jh.s geht dann methodisch andere Wege. Sie orientiert sich nicht mehr an institutionalisierten Phänomenbeständen, sondern an deutenden Leitbegriffen: Der dritte Hauptteil („Fragmentierung der Religiosität“, 285–341) schildert zunächst aus der Leitperspektive der „Privatisierung der Frömmigkeit“ die unterschiedlichen Konstellationen des Verhältnisses von Christentum und Aufklärung in England, Frankreich und im deutschsprachigen Raum. Für England ist das Auseinanderdriften von Volkskultur und neuartigen Bildungswelten charakteristisch (297–305). Die französischen Entwicklungen schildert der Vf. als eine allmähliche Emanzipation der Gesellschaft von kirchlich-autoritativen Vorgaben („déchristianisation“, 305–318). Für Deutschland verweist der Vf. auf Tendenzen der Enttheologisierung des Interesses an menschlicher Subjektivität (318–324). – Der zweite Unterabschnitt des Kapitels traktiert sodann in zwei thematischen Durchgängen den Einflußverlust der Religion nach dem Ende der frühen Neuzeit. Im iberischen Raum und über diesen hinausgreifend (Spinoza) wirkten die Nachkommen zwangsgetaufter Juden wirkungsvoll auf die Relativierung positiv-religiöser Absolutheitsansprüche hin (325–331). Diesem auf den Begriff der „Externalität“ gebrachten Zusammenhang stellt der Vf. Max Webers These an die Seite, insbesondere der angloamerikanische asketische Protestantismus habe die Keime seiner eigenen Säkularisierung immer schon in sich getragen (331–341).

Soweit der Überblick. Der Eindruck, dass hier mancherorts Zusammengehöriges auseinandergerissen und weit Entferntes kombiniert wird, trägt nicht. Die Schilderung der historischen Zusammenhänge ist oftmals sprunghaft und lässt Lücken; ein paar Beispiele aus der Kirchengeschichte Englands – hier ist der Vf. ja ein ausgewiesener Experte! – seien genannt: 145 wird auf das Ergehen der Erben des klass. Puritanismus in der Restaurationszeit hingewiesen, erst 264 aber kommt die Religionsgesetzgebung jener Zeit zur Darstellung – und gleich darauf in einer Rückblende die Frühgeschichte der Quäker. Die 265 angedeuteten Versuche Karls II. (wie Jakobs II.), gegen das Parlament einen toleranteren religionspolitischen Kurs zu steuern, werden nur erwähnt, aber nicht motiviert, wie insgesamt das verwickelte religionspolitische Kräftespiel im damaligen England gar nicht hinreichend deutlich wird. Überhaupt bleibt hier wie auch bei der Darstellung des Highchurchman John Wesley die anglikanische Staatskirche, die in jenen Jahrzehnten die letzten Etappen ihres ganz eigenen Weges zur „Konfessionalisierung“ hinter sich brachte, ungebührlich im Dunkeln. Sind diese Defizite sicherlich den Sachzwängen der Darstellungssystematik geschuldet und daher nur eingeschränkt zu monieren, so gilt das nicht im selben Maße für die Wiedererweckung längst nachhaltig überwunden geglaubter Klischee urteile wie dem von der starren, den Glauben mehr hemmenden als fördernden prot. Orthodoxy (125) oder der Einordnung von Speners „Pia Desideria“ als „Kampfansage an die Vertreter der Orthodoxy“ (130). Ärgerlich ist auch eine Formulierung wie „Seine Glaubenszweifel brachten ... Martin Luther aufgrund seines Bibelstudiums zu radikal neuen Einsichten“ (43) oder die verzerrte Darstellung von dessen reformatorischer Erkenntnis („Glauben an die ausschließliche Wirksamkeit der göttlichen Gnade“, ibd.). – Den Chimären „Wilhelm Schleiermacher“ und „Wilhelm Mommsen“ (117) hätte wohl spätestens das Lektorat den Garaus machen müssen.

So misslich es ist, mit dem hoch renommierten Autor eines so anspruchsvollen Werkes über solche Kleinigkeiten zu rechten – es kann doch in diesem Falle nicht unterbleiben, denn die Kleinigkeiten haben symptomatische Bedeutung. Das ganze Buch wirkt vom Anfang bis zum Ende unausgeglichen und unfertig. Die Bändigung des Stoffes durch die makrohistorischen Leitgesichtspunkte ist nicht wirklich gelungen. Der Schwerpunkt liegt ganz eindeutig im 16. und 17. Jh.s Die

Ausführungen die Aufklärung des 18. Jh. sind viel zu knapp und viel zu schematisch geraten. Es entsteht auch nicht ansatzweise ein Bild der Frömmigkeits-, Theologie- oder Kirchengeschichte jener Zeit – so repräsentative Gestalten wie Spalding oder Gellert werden nicht einmal erwähnt. Gerade für den Laien, der als Leser explizit angesprochen ist, muss das mikrohistorische Springen von Schauplatz zu Schauplatz sowie die Durchmischung der Geschichtserzählung mit Theorieerwägungen störend wirken. – So gern der Rez. dankbar bekennt, aus der Lektüre in Zustimmung und Widerspruch viel gelernt zu haben – der Vf. hätte wohl doch die Jahrtausendwende verstreichen und sich mit dieser Zwischenbilanz seiner Arbeit noch einige Jahre Zeit lassen sollen.

Wuppertal

Martin Ohst

Olson, Oliver K.: *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform* (= Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 202), Wiesbaden (Harrassowitz) 2002, 428 S., Ln. geb., ISBN 3-447-04404-7.

In schöner Aufmachung und frischem Stil feiert mit der Flacius-Biographie von Oliver K. Olson ein Gedanke fröhliche Urständ, der in der historiographischen Mortenkiste verschwunden schien: Große Männer machen Geschichte. Die einst unter ganz anderen forschungsgeschichtlichen Bedingungen in der RE erfolgte Aussage Gustav Kaweraus, das Überleben der lutherischen Reformation sei das Verdienst des Flacius, nimmt O. programmatisch zur Grundlage seiner Teilbiographie (15), die 1557 endet und der ein weiterer Teil folgen wird. Es ist zu hoffen, dass dieser zweite dem ersten Teil an Gründlichkeit gleichkommt, aber die heroischen, ja streckenweise fast hagiographischen Züge des Flacius-Bildes etwas zurücktreten; nicht zuletzt ist zu wünschen, dass in diesem Falle nicht wieder sieben Jahre zwischen der Unterzeichnung des Vorwortes und der Drucklegung vergehen müssen. Die Vorzüge von O.s Werk sind offenkundig: In klarer und plastischer Sprache stellt er materialgesättigt Leben und Werk des Illyricus vor. Das theologische Urteil ist unverhohlen und sehr sicher, die Aufarbeitung des Oeuvres von Flacius gründlich, besonders im Blick auf die von O. seit vier Jahrzehnten untersuchten liturgischen Beiträge.

Doch schon an scheinbar nebensächlichen Zügen ist ein tendenziöser Charakter der Biographie empfindlich spürbar, wenn etwa die Erfahrungen der Nieder-