

Markus Huttner

„Demokratien und totalitäre Systeme“ – das Zeitalter der Weltkriege aus christentumsgeschichtlicher Perspektive¹

1. Religion und Universalgeschichte

„Die reguläre weltgeschichtliche Entwicklung... verläuft im Rahmen der Nationen.“² Wohl an keiner anderen Stelle tritt die Zeit- und Standortgebundenheit der Universalgeschichtskonzeption Karl Lamprechts derart deutlich hervor wie in der apodiktisch vorgebrachten Annahme, der weltgeschichtliche Zusammenhang konstituiere sich in Gestalt von kulturellen Wechselwirkungen zwischen den als soziale Gruppenindividuen gedachten Nationen.³ Lamprechts Identifizierung der Nationen als Träger geschichtlicher Entwicklung gipfelt in dem methodischen Postulat, jede eingehendere Untersuchung historischer Entwicklungsfaktoren müsse in einem nationalgeschichtlichen Rahmen erfolgen.⁴ Während die Nationen in diesem Entwurf zu einem alle anderen Formen menschlicher Vergesellschaftung überspannenden Rahmen überhöht werden, werden andere Dimensionen und Momente geschichtlicher Wirklichkeit auf sozialpsychologische Konstrukte zurückgeführt. So erscheint die Religion bei Lamprecht als eine für höhere Kulturstufen typische Resultante einer Verbindung aus den Faktoren Mythos, Sitte und Kunst.⁵ Zwar ist es ebenso legitim wie erkenntnisfördernd, religiöse Phänomene historiographisch in ihren vielfältigen Bezügen zu kollektiven Stimmungen und Bewußtseinsformen zu erfassen und darzustellen. Statt jedoch Religion und Sozialpsychologie in ihrer Relation zu begreifen, gelte Lamprechts Ansatz vom absoluten Vorrang des zum „Realissimum“ erhöhten geistig-seelischen Gesamtbewußtseins menschlicher Sozialgebilde aus.⁶ Demgegenüber hat eine angemessene Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Religiösen in Rechnung zu stellen, „daß sich Religion und Glaube nie eindeutig und auch nicht umfassend in ein gesellschaftliches Bewußtsein oder Handeln übersetzen, geschweige denn auflösen lassen“, daß vielmehr „Religiosität wie auch die theoretische Reflexion darüber, also die Theologie, immer noch eine darüber hinausreichende Eigenständigkeit besitzen“.⁷

Die bereits oft kritisierten und hier nur angedeuteten Einseitigkeiten der Lamprechtschen Geschichtsauffassung entspringen offenbar nicht dem Zufall. Vielmehr können sie als nahezu unvermeidliche Konsequenz des Bemühens gesehen werden, über apriorische Konstruktionen zu einem tieferen Verständnis „universalgeschichtlicher“ Zusammenhänge vorzudringen. Es ließe sich an vielen Beispielen belegen, daß Versuche, einen Gesamtentwurf des weltgeschichtlichen Ablaufs oder des historischen Wandels vorzulegen, nicht ohne unhaltbare Einseitigkeiten und problematische Verkürzungen auskommen.⁸ In aller Regel basieren Erklärungsmodelle, die „die Totalität des historischen Geschehens in der Einheit der räumlichen, zeitlichen und strukturellen Beziehungen“⁹ zu erfassen vorgeben, auf höchst partikularen Beobachtungen und selektiven Betrachtungsperspektiven. Nach wie vor Konjunktur haben Ansätze, die ihr Augenmerk fast ausschließlich auf sozioökonomische Aspekte und Zusammenhänge konzentrieren.¹⁰ Religiöse und kulturelle Phänomene werden dabei entweder völlig aus der für relevant gehaltenen geschichtlichen Wirklichkeit ausgeblendet oder als mehr oder weniger bewußte Einkleidung anderer Kräfte und Entwicklungsfaktoren weginterpretiert.

Den einseitig sozioökonomisch akzentuierten universalhistorischen Entwürfen stehen andere gegenüber, die die Deutungslinien für die gesamtgeschichtliche Entwicklung ganz in die religiös-kulturelle Sphäre verlagern oder denen gar die Religion als Integral von Kultur und Gesellschaft schlechthin gilt. Einer der prominentesten Vertreter dieses historiographischen Genres ist sicherlich Arnold J. Toynbee, der in den letzten Bänden seines Monumentalwerkes „A Study of History“ eine in die Hochreligionen mündende progressive Stufenfolge von Zivilisationen und Religionen postulierte. Die kulturverbindenden und kulturübergreifenden „höheren Religionen“ werden hier zu demjenigen Element, das die Einheit und den Fortschritt der Menschheitsgeschichte verbürgt.

Stärker europäisch-christlich zentriert waren die universalhistorischen Auffassungen einer Reihe von deutschen Historikern, die nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches „Weltgeschichte als Wiedergewinnung des abendländischen Kulturerbes“ betrieben.¹¹ Eine führende Rolle bei diesen Bemühungen kam dem Bonner Mediävisten Fritz Kern zu.¹² Kerns Vorstellungen von einer weltgeschichtlichen Synthese aus christlich-abendländischer Sicht flossen in die Anlage des kurz vor seinem Tod begründeten, später auf zehn Bände angewachsenen Sammelwerkes *Historia Mundi* ein.¹³ Auf institutioneller

Ebene schlugen sich seine universalhistorischen Ambitionen in der 1950 erfolgten Gründung des Mainzer „Instituts für Europäische Geschichte“ nieder, das ursprünglich als „das erste Zentrum in Deutschland... für das Studium der Universalgeschichte“ konzipiert war.¹⁴ Die eigenartige Konstruktion dieser Einrichtung mit einer Abteilung für „Universalgeschichte“ und einer anderen für „Abendländische Religionsgeschichte“ spiegelt sinnfällig die in der westdeutschen Geschichtswissenschaft der Nachkriegszeit nicht selten anzutreffende Verknüpfung von religions- und universalgeschichtlichen Interessen. Ebenso wie die von Kern initiierte *Historia Mundi* hat auch das Konkurrenzunternehmen des Freiburger Herder-Verlages, die aus den universalhistorischen Reflexionen des Kreises um die 1950 gegründete Zeitschrift *Saeculum* erwachsene *Saeculum-Weltgeschichte*, eine unverkennbare geistes- und religionsgeschichtliche Ausrichtung.¹⁵

Auch wenn erst jüngst wieder in einer universalhistorischen Betrachtung mit guten Argumenten die übertragende Geschichtsmächtigkeit der Religion unterstrichen wurde¹⁶, sind die einseitig auf religiös-kulturelle Gestaltungskräfte abhebenden universalhistorischen Ansätze heute von eher historiographiegeschichtlicherem Interesse. Ihre vorübergehende Konjunktur nach 1945 entsprang wohl dem verbreiteten Bedürfnis nach religiös-weltanschaulicher Orientierung angesichts der durch Nationalsozialismus und Zweiten Weltkrieg verursachten Geschichtskatastrophe. Damit verweisen diese Entwürfe auf die Standortgebundenheit und Partikularität solcher aus empirieferner Geschichtsbetrachtung erwachsenen universalhistorischen Deutungsperspektiven.

Offenbar stößt das Bemühen um eine nicht nur additive, sondern synthetische Erfassung universaler Zusammenhänge unter anderem deshalb auf Grenzen, weil – woran Thomas Nipperdey 1968 eindringlich erinnert hat – die einzelnen Lebens- und Kulturbereiche „einer Eigengesetzlichkeit und eigenen Prozeßgeschwindigkeiten unterliegen... und weil sie deshalb mit Recht Gegenstände eigener Wissenschaften sind“.¹⁷ Eine sinnvolle disziplinäre Spezialisierung setzt freilich voraus, daß die wegen ihrer relativen Eigendynamik ausgesonderten Bereiche stets als Teile umfassenderer Beziehungsgefüge behandelt und analysiert werden. So gesehen erscheinen die historischen Teildisziplinen nicht als sektorale Aspektwissenschaften, sondern als problemgeschichtliche Zugänge zu den Zusammenhängen und Entwicklungen der allgemeinen Geschichte. Wie ein Blick auf aktuelle Tendenzen in der Religions- und Kirchengeschichte beispielhaft bele-

gen mag, können historische Teildisziplinen bei entsprechender Blickweite durchaus zu Ausgangspunkten für eine weit über ihren eigentlichen „Zuständigkeitsbereich“ hinausdringende, integrale Erschließung historischer Wirklichkeiten werden.

2. Kirchliche Zeitgeschichte zwischen Empirie und Theologie

Bis vor wenigen Jahren war die Marginalisierung kirchlicher und religiöser Phänomene ein immer wieder angemerktes Charakteristikum der mit der neuesten Zeit befaßten Geschichtswissenschaft im deutschsprachigen Raum. „Religiöse Probleme stehen außerhalb des Blickfeldes der meisten Historiker, die sich in Deutschland mit dem 19. und 20. Jh. befassen“ – diese Bestandsaufnahme stammt nicht etwa von einem einschlägig arbeitenden Religions- oder Kirchenhistoriker, sondern von einem bekannten Sozialhistoriker der „Zunft“.¹⁸ In den Arbeiten der „postreligiösen Historiker unserer Zeit“¹⁹ wurden Religion, Kirche und Frömmigkeit zu einer Randprovinz geschichtlicher Wirklichkeit, der bezeichnenderweise in den maßgeblichen allgemeinhistorischen Gesamtdarstellungen – mit der vielzitierten Ausnahme von Thomas Nipperdeys großer Trilogie über Deutschland im 19. Jh.²⁰ – kaum mehr Raum gegeben wurde.²¹

Diese Vernachlässigung mutet auf den ersten Blick paradox an, da sich gerade in Deutschland die Beschäftigung mit der Kirchen- und Konfessionsgeschichte der neuesten Zeit seit den späten fünfziger Jahren zu einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin mit insgesamt beachtlichen Resultaten ausgeweitet hat. Der entscheidende Impuls für die vergleichsweise frühe Hinwendung zu diesem Gegenstandsbereich ging von der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus aus. Bei den Bemühungen um Aufhellung der Erscheinungsformen und Wirkungsmechanismen nationalsozialistischer Herrschaft, die in der alten Bundesrepublik als Katalysator für die Etablierung der Zeitgeschichte als wissenschaftliche Disziplin wirkten, mußte der Blick zwangsläufig auch auf die Kirchen und kirchlich geprägten Großgruppen im Dritten Reich fallen. Da das im Bereich der NS-Forschung führende Münchener „Institut für Zeitgeschichte“ das Thema Kirchen frühzeitig aus seinem Forschungsprogramm ausklammerte²², wurde die neueste Kirchen- und Konfessionsgeschichte zu einem Betätigungsfeld eigenständiger kirchennaher Forschungseinrichtungen. Der Rat der EKD berief 1955 eine „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“, die sich dann 1970

in „Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte“ umbenannte.²³ Dagegen erwuchs das katholische Pendant der EKD-Kirchenkampfkommision, die 1962 gegründete „Kommission für Zeitgeschichte“, aus einer eigenständigen Initiative ehemaliger Zentrumsolitiker und katholischer Universitätshistoriker.²⁴ Thematisch wie methodisch gingen die protestantische und die katholische Zeitgeschichtsschreibung recht unterschiedliche Wege.

In den von der EKD-Kirchenkampfkommision geförderten Forschungsarbeiten dominierte zunächst eine stark von theologischen Prämissen bestimmte Sicht der kirchlichen und kirchenpolitischen Vorgänge im Dritten Reich. Der „evangelische Kirchenkampf“ wurde im Hinblick auf seinen Wirkungsertrag für die kirchlich-theologische Gegenwart aktualisiert; sein Verlauf und Ausgang erschienen als Bestätigung des Wahrheitsanspruches des von Teilen der Bekennenden Kirche formulierten Kirchenverständnisses. Mit diesem „theologisierenden“ Ansatz,²⁵ der den Vorgängen im Dritten Reich eine intersubjektiv nicht nachvollziehbare zeitenübergreifende Bedeutung verlieh, koppelte sich die evangelische Kirchenkampfforschung weitgehend von der profanen Nationalsozialismnsforschung ab. Obwohl die enge Begrenzung des Untersuchungsinteresses auf den nationalsozialistischen Kirchenkampf im Laufe der sechziger und siebziger Jahre aufgegeben wurde, tat sich die zeitgeschichtliche Protestantismusforschung schwer mit der immer wieder angemahnten und bisweilen auch praktizierten Einbindung kirchen- und konfessionsgeschichtlicher Phänomene in gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge.²⁶

Besonders deutlich wurde dies, als 1988/90 die an die evangelischen Zeitgeschichtler gerichtete Aufforderung zu einer Klärung der methodologischen Grundlagen und der Zielsetzung ihrer Disziplin²⁷ einen grundsätzlichen „Methodenstreit“ auslöste.²⁸ Die eher allgemein-historisch orientierten Vertreter der Disziplin warnten vor einer allzu engen Fixierung auf binnenkirchliche Perspektiven und verwiesen auf den thematischen wie methodischen Vorsprung anderer Zweige der Zeitgeschichtsforschung.²⁹ Kirchliche Zeitgeschichte müsse, wenn sie als historische Teildisziplin dialogfähig bleiben wolle, kirchenferne oder aus der Kirche ausgewanderte Bestände christlicher Religiosität ebenso zur Kenntnis nehmen wie die fortdauernde Durchdringung neuzeitlicher Gesellschaften mit kirchlich-konfessionellen Elementen. Das in jüngster Zeit deutlich gestiegene Interesse der allgemein-historischen Forschung an einer sozialgeschichtlich ausgerichteten Kirchengeschichte kommt diesem Programm durchaus entgegen. Des-

ungeachtet stieß das Anliegen einer „weltlichen Kirchengeschichte“ bei den eher theologisch orientierten protestantischen Zeitgeschichtlern auf skeptische bis ablehnende Reaktionen. Dort beharrte man auf dem wissenschaftssystematischen Charakter des Faches als theologische Disziplin, die wie alle Kirchengeschichte stets „in einem doppelten Loyalitätsverhältnis“ zwischen empirisch arbeitender Geschichtswissenschaft und Theologie stehe³⁰.

Bezeichnenderweise blieb die katholische Zeitgeschichtsforschung von dieser Methodenkontroverse weitgehend unberührt.³¹ Die starke Repräsentanz von Allgemeinhistorikern in der auf diesem Feld führenden „Kommission für Zeitgeschichte“ hatte hier ein Abdriften auf theologisierende „Sonderwege“ verhindert. Die auf dem Gebiet der Katholizismusforschung arbeitenden Historiker verstanden kirchliche Zeitgeschichte nicht als theologische Disziplin, sondern „als politik- und sozialhistorische Profanwissenschaft“, der es „um empirisch kontrollierbare Ermittlung und Vermittlung von geschichtlichen Voraussetzungen, Zusammenhängen, Abläufen und Folgen“ gehe.³² Dies beinhaltete die Absicht, die geschichtswissenschaftliche Beschäftigung mit kirchlich-religiösen Phänomenen von über die empirisch fufßbare Realität hinausgehenden Deutungskategorien freizuhalten. In der Bestimmung ihres Gegenstandsbereiches griff die zeitgeschichtliche Katholizismusforschung von Anfang an über den binnenkirchlichen Raum hinaus. Neben der im engeren Sinne kirchlichen Betätigung wurde gleichberechtigt die auf Formen weltlichen Rechts zurückgreifende politische und soziale Selbstorganisation der deutschen Katholiken in den Blick genommen. Von daher ergaben sich vielfältige Verbindungslinien zur Parteien-, Parlaments- und Verbandsgeschichte des 19. und 20. Jhs.

Ungeachtet der engen Einbindung der Katholizismusforschung in die profane Geschichtswissenschaft wurden bei einer 1987 vorgenommenen Standortbestimmung thematische und methodische Engführungen zur Sprache gebracht, die trotz des ganz anders strukturierten historiographischen Kontextes durchaus gewisse Parallelen zu den auf evangelischer Seite diskutierten Forschungsdefiziten erkennen lassen. Der traditionell politik- und institutionengeschichtlich verfahrenen Katholizismusforschung wurde nunmehr „das Postulat einer umfassenden Sozial- und Kulturgeschichte der katholischen Religiosität“ gegenübergestellt,³³ die sich auf der Mikroebene der konfessionell geprägten Alltagskultur zuwende und auf der Makroebene den Wandlungen von Religion und Kirche im Verlauf der gesamt-

gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse nachspüre. In der Tat öffnete die Frage nach dem Verhältnis von „Katholizismus und Moderne“ eine Perspektive, die den lange Zeit marginalisierten Untersuchungsgegenstand wieder stärker in das Blickfeld der allgemeinhistorischen Forschung treten ließ.³⁴ Auch in anderen Bereichen der deutschen Neuzeithistorie ist der deutlich gewachsene Stellenwert kirchen- und religionsgeschichtlicher Themen unübersehbar, so daß ein einschlägig arbeitender Sozialhistoriker jüngst meinte feststellen zu können, „die Lage der Kirchengeschichte in der deutschen Wissenschaft“ scheine „gegenwärtig so günstig wie wohl seit der Jahrhundertwende nicht mehr“.³⁵ Offenkundig hat die Förderung nach einer möglichst vielseitigen Nutzung des von den Geschichts- und Sozialwissenschaften bereitgestellten Instrumentariums zur Erhellung kirchen- und konfessionshistorischer Prozesse rasch Früchte getragen.³⁶

3. Die französische Geschichtsschreibung zur *histoire religieuse*

In den Plädoyers für eine Öffnung der weitgehend konfessionsbezogenen und institutionenzentrierten kirchlichen Zeitgeschichte in Richtung auf eine umfassendere Kultur- und Sozialgeschichte der Religiosität wurde seit Mitte der achtziger Jahre immer wieder auf französische Vorbilder verwiesen, deren Rezeption mittlerweile in Gang gekommen zu sein scheint.³⁷ Die führenden kirchenhistorischen Fachorgane haben in den letzten Jahren einschlägige Forschungsberichte publiziert,³⁸ und auf Tagungen zur kirchlichen Zeitgeschichte gehört es fast schon zum guten Ton, einen französischen Spezialisten über Methodenansätze und Ergebnisse der *histoire religieuse* berichten zu lassen.

Was das französische Beispiel für die an religiös-konfessionellen Problemen interessierten deutschsprachigen Historiker so attraktiv macht, ist jene dort gleichsam selbstverständlich praktizierte „Kombination von religiöser und sozialer Geschichte, wie sie... im Dialog christlicher und nichtchristlicher Forscher nicht selten gelingt“.³⁹ Von Beobachtern der französischen Wissenschaftslandschaft wird immer wieder mit Überraschung vermerkt, daß in einem Land, das seit 1905 eine konsequente Trennung von Staat und Kirche praktiziert und in dem es – abgesehen von Straßburg – keine in die Staatsuniversitäten integrierten theologischen Fakultäten gibt, das Interesse an kirchlich-religiösen Themen ungebrochen ist.⁴⁰

Der beachtliche Stellenwert der *histoire religieuse* in der französi-

schen Geschichtswissenschaft läßt sich auch statistisch belegen: Eine für den Zeitraum von 1980 bis 1985 durchgeführte Auswertung der Jahresbibliographie zur Geschichte Frankreichs weist 14,7 Prozent der erfaßten Titel unter der Rubrik *histoire religieuse* aus.⁴¹ Damit liegt der Anteil der Kirchengeschichtsschreibung an der historischen Gesamtproduktion erheblich über den für die USA und für Italien ermittelten Vergleichswerten.⁴² Die Einbeziehung früherer Erhebungen läßt zudem einen deutlichen Anstieg des Interesses seit den frühen siebziger Jahren erkennen. Auch institutionell ist die *histoire religieuse* mittlerweile fest im Wissenschaftssystem verankert.⁴³ Die Zahl der vornehmlich für dieses Gebiet ausgeschriebenen Universitätsprofessuren und wissenschaftlichen Mitarbeiterstellen wurde im Zuge des allgemeinen Hochschulausbaus beträchtlich vermehrt.

In deutlicher Abgrenzung von der herkömmlichen *histoire ecclésiastique* richtet sich die Aufmerksamkeit der *histoire religieuse* auf sämtliche historischen Formen religiös bestimmter Vorstellungen und Verhaltensweisen, die sie mit den von der Sozial- und Mentalitätsgeschichte entwickelten Fragestellungen und Methoden zu erfassen sucht. Ihr Ziel ist eine in den Gesamtkontext historischer Wirklichkeit eingebundene Geschichte des religiösen Lebens. Die Umorientierung der französischen Kirchengeschichtsschreibung von einer Geschichte der Institution zu einer Geschichte der Glaubenden und ihrer Alltagskultur wird auf ein Bündel von sehr unterschiedlichen Faktoren zurückgeführt. In der Literatur wird sowohl auf die Bedeutung des maßgeblich von der französischen *Nouvelle Théologie* mitgeprägten neuen Kirchenverständnisses (Kirche als „Volk Gottes“) als auch auf die bis an den Anfang des Jahrhunderts zurückreichende Tradition einer profanwissenschaftlich-laizistischen Beschäftigung mit Kirchengeschichte verwiesen.⁴⁴ Klarer faßbar ist die Bedeutung zweier historiographisch-sozialwissenschaftlicher Einflußlinien. Ein ausschlaggebender Impuls ging von der von Gabriel Le Bras begründeten historischen Religionssoziologie aus. Methodisch bahnbrechend für diese Forschungsrichtung war sein 1931 erschienener Aufsatz „Statistique et histoire religieuse“, der Forschungen zur statistischen Erfassung historischer Glaubenspraktiken anregte.⁴⁵ In Weiterführung dieses programmatischen Beitrages entstand eine Vielzahl von empirischen Erhebungen und Datensammlungen zum Kirchenbesuch und zur religiösen Praxis in Frankreich. Im Ergebnis ermöglichten diese Forschungen eine regional wie soziologisch differenzierte Rekonstruktion der Frömmigkeitsentwicklung im 19. und 20. Jh.⁴⁶

Der wohl wichtigste Impuls für den Perspektivenwechsel der französischen Kirchengeschichte kam von der modernen französischen Sozialgeschichtsschreibung, wie sie von den vereinfachend als *Annales*-Schule bezeichneten Historikern entwickelt wurde.⁴⁷ Von besonderer Bedeutung für die Religionsgeschichte war dabei die Formulierung mentalitätsgeschichtlicher Fragestellungen, die die Aufmerksamkeit der Historiker auf die bislang wenig erforschten kollektiven Vorstellungen gesellschaftlicher Gruppen lenkten. Bahnbrechend wirkte die französische Forschung auch auf dem Feld der sozialgeschichtlichen Analysen des kirchlichen Führungspersonals. Unter Rückgriff auf die auch auf andere Sozialgruppen anwendbaren Parameter wird hier nach sozialer Herkunft, den Karrieremustern und dem theologischen wie professionellen Selbstverständnis von Klerus und Episkopat gefragt.⁴⁸ Bei der historischen Untersuchung der Laienreligiosität werden die Wechselbeziehungen zwischen Kirchenbinliung und Wahlverhalten sowie die Rolle und das Verhalten der religiösen Kräfte und Parteien in der Gesellschaft ebenso thematisiert wie die Inhalte und Ausdrucksformen der Alltagsreligiosität. Festbräuche, Heiligenkulte und Wallfahrten werden als wichtige Bestandteile einer religiös bestimmten Volkskultur erkannt und dementsprechend eingehend analysiert. Besonders intensiv diskutiert wird dabei die Frage nach dem Verhältnis zwischen dieser volkstümlichen Frömmigkeit und der theologisch normierten Kirchenreligiosität, das mit einer simplen Gegenüberstellung von *religion populaire* und Elitereligion kaum angemessen zu beschreiben sein dürfte.⁴⁹

Der hohe wissenschaftsinterne Rang der *histoire religieuse* geht mit einer erstaunlich regen Interesse des französischen Lesepublikums an den Ergebnissen dieser Forschungsrichtung einher. Seit etwa anderthalb Jahrzehnten wetteifern einige große Verlagshäuser darin, die Erträge der neuesten kirchen- und religionsgeschichtlichen Forschung in synthetischer Form auf den Buchmarkt zu bringen.⁵⁰ Sichtbarster Ausdruck dieses verlegerischen Engagements sind mehrere großangelegte Reihenwerke und Gesamtdarstellungen zur Religions- und Glaubensgeschichte, die offenbar allesamt ihre Käufer und Leser finden. Obwohl diese Projekte teilweise von führenden Vertretern der französischen Historikergunft betreut werden, sind sie in Deutschland außerhalb des Kreises der direkt mit Frankreich befaßten Spezialisten bislang wenig bekannt geworden. Schon die in den frühen sechziger Jahren publizierte dreibändige *'Histoire du catholicisme en France'* ging auf Distanz zur traditionellen institutionenbezogenen Auffassung

von Kirchengeschichte, blieb aber insgesamt einer biographischen und ideengeschichtlichen Darstellungsweise verhaftet.⁵¹ Demgegenüber verdeutlicht die 20 Jahre später von François Lebrun herausgegebene *'Histoire des catholiques en France'* den in der Zwischenzeit eingetretenen Wandel des kirchengeschichtlichen Interesses.⁵² Das Augenmerk liegt nun ganz auf der Geschichte der einfachen Gläubigen und ihrem Verhalten gegenüber Formungs- und Kontrollversuchen der kirchlichen Hierarchie. Eine Überwindung der konfessionsbezogenen und frankreichzentrierten Perspektive bedeutete die 1979 unter der Leitung von Jean Delumeau publizierte zweibändige *'Histoire vécue du peuple chrétien'*, die bei der Darstellung des religiösen Verhaltens der Gläubigen durchgängig Gebrauch von den von der Mentalitätsgeschichte entwickelten Begriffskategorien macht.⁵³ Dem französischen Konzept der *histoire contemporaine* folgt die das 19. und das 20. Jh. behandelnde dreibändige *'Histoire religieuse de la France contemporaine'* von Gérard Cholvy und Yves-Marie Hilaire.⁵⁴ Umfassender angelegt ist das von den Pariser 'Editions du Seuil' initiierte und von Jacques Le Goff und René Rémond herausgegebene vierbändige Reihewerk *'Histoire de la France religieuse'*.⁵⁵

Das bei weitem ambitionierteste dieser verlegerischen Großprojekte zur Religionsgeschichte ist die 1990 begonnene, auf 14 voluminöse Bände projektierte *'Histoire du Christianisme des origines à nos jours'*, die als Gemeinschaftsproduktion der Pariser Verlage Desclée und Arthème Fayard erscheint.⁵⁶ In diesem Monumentalwerk wird der Versuch gemacht, die von der französischen religiösen Historiographie entwickelten Perspektiven für eine Gesamtgeschichte des Christentums von den Anfängen bis zur Gegenwart fruchtbar zu machen. Angestrebt ist eine die herkömmlichen nationalen und konfessionellen Begrenzungen sprengende „Universalgeschichte des Christentums mit konsequent ökumenischer Ausrichtung“,⁵⁷ die ihren Gegenstand in einem üllgemeinesgeschichtlichen Bezugsrahmen betrachtet. Im Unterschied zu anderen von der *histoire religieuse* inspirierten Handbuchreihen dürfte der *'Histoire du Christianisme'* die Aufmerksamkeit des deutschen Publikums sicher sein. Der Freiburger Herder-Verlag bringt seit 1991 eine für die deutsche Leserschaft be- und überarbeitete Ausgabe dieses seit langem größten kirchenhistorischen Publikationsprojektes heraus, das der Rezeption der französischen *histoire religieuse* in Deutschland neuen Auftrieb geben dürfte.⁵⁸ Der 1990 im französischen Original und Ende 1992 in deutscher Übersetzung erschienene 12. Band der Reihe⁵⁹ führt in jene Zeit, die seit Jahrzehnten im Zen-

trum der deutschen Zeitgeschichtsforschung steht: die Epoche vom Ersten Weltkrieg bis zum Ende der fünfziger Jahre. Da dieser Zeitraum zugleich seit langem ein besonderer Interessenschwerpunkt der deutschen Kirchen- und Konfessionshistorie ist, liegt es nahe, die Spezifika der französischen Christentumsgeschichte durch einen Vergleich mit entsprechenden deutschsprachigen Darstellungen herauszuarbeiten.⁶⁰ Darüber hinaus wird danach zu fragen sein, welchen Beitrag dieses neue französische Werk, das ein Stück allgemeiner Zeitgeschichte aus christentumsgeschichtlicher Perspektive beleuchtet, zu einem Gesamtverständnis der mittlerweile abgeschlossenen Epoche der Weltkriege und Totalitarismen zu leisten vermag.

4. Das Zeitalter der Weltkriege im Spiegel der *histoire religieuse* – Anmerkungen zu einer neuen Gesamtdarstellung

Schon in seiner äußeren Aufmachung präsentiert sich der 12. Band der „Geschichte des Christentums“ als ein Werk von beeindruckenden Dimensionen. 1248 eng bedruckte, nur gelegentlich durch Abbildungen aufgelockerte Textseiten deuten auf einen für Handbücher dieser Art ungewöhnlichen Detailreichtum hin. Trotz des viel weiter gefaßten Gegenstandsbereiches ähnelt der Aufbau dem 7. Band des katholischen „Handbuchs der Kirchengeschichte“. In einem mit „Protagonisten, Strukturen, Institutionen“ überschriebenen ersten Teil werden auf 435 Seiten nationenübergreifende Vorgänge und Strukturen nachgezeichnet, wobei den Entwicklungen im katholischen Bereich jeweils entsprechende protestantische Phänomene gegenübergestellt werden. So wird auf institutioneller Ebene die Geschichte des Papsttums im 20. Jh. neben die Ausbildung einer internationalen Organisation des Protestantismus durch die ökumenische Bewegung gestellt. Des weiteren findet man hier recht ausführliche Darstellungen zur katholischen und protestantischen Theologie-, Frömmigkeits- und Missionsgeschichte sowie zur Rolle des Protestantismus und der katholischen Kirche in der internationalen Politik.

An diesen übernational-weltgeschichtlichen Einleitungsteil schließen sich Kapitel an, die die religiöse Entwicklung in einzelnen Ländern oder größeren kulturellen Räumen in den Blick nehmen. Der Schwerpunkt liegt hier eindeutig auf Europa, und zwar insbesondere auf den Staaten West- und Mitteleuropas, denen allein 415 Seiten gewidmet sind. Demgegenüber fällt der Gesamtüberblick über die Verhältnisse in den überwiegend nichtorthodoxen Ländern Ostmittel-

europas mit 41 Seiten ausgesprochen knapp aus. Die Geschichte der orthodoxen wie der altorientalischen Ostkirchen wird in einem eigenen, 116 Seiten umfassenden Teil nachgezeichnet. Von den erst im Zuge der europäischen Expansion nach Übersee christianisierten Großregionen wird lediglich der amerikanische Doppelkontinent behandelt. Dagegen soll die Entwicklung der jungen Kirchen Afrikas, Asiens und Ozeaniens, für die im französischen Original ein eigener Abschnitt enthalten ist⁶¹, erst im Folgeband behandelt werden. Alles in allem verstärkt diese mit „historiographischen Erwägungen“ begründete herausgeberische Entscheidung⁶² die ohnehin vorhandene europazentrische Gewichtung des vorliegenden Bandes.

Naturgemäß kann ein so umfassendes Werk wie die *'Histoire du Christianisme'* nur durch Zusammenarbeit vieler spezialisierter Fachleute zustandekommen. So waren an der französischen Originalausgabe dieses Bandes 15 Autoren beteiligt, die Mehrzahl davon – nämlich neun – Franzosen. Unter diesen finden sich so prominente Vertreter der *histoire religieuse* wie der Pariser Historiker Jean-Marie Mayeur⁶³, der zugleich als Herausgeber dieses Bandes wie des Gesamtunternehmens fungiert, oder die Lyoner Neuhistoriker Étienne Fouilloux⁶⁴ und Jacques Gadille⁶⁵. Die Länder- bzw. Regionalkapitel über die Iberische Halbinsel, die Niederlande, Belgien, die Schweiz, Ostmitteleuropa und Lateinamerika wurden von Mitarbeitern verfaßt, die an Universitäten oder Forschungseinrichtungen der jeweils behandelten Region tätig sind.⁶⁶ Für die von dem Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Meier betreute deutsche Ausgabe wurden zusätzlich zwei deutsche Autoren hinzugezogen. Meier selbst hat es übernommen, das ursprünglich von Mayeur verfaßte Kapitel über Deutschland und Österreich zu überarbeiten und an vielen Stellen zu erweitern.⁶⁷ Außerdem wurde das umfassende Panorama katholischer Kultur- und Geistesgeschichte von Fouilloux durch einen 22seitigen Abriß des Freiburger Theologen Albert Raffelt ergänzt, der stärker als das französische Original auf den deutschen Beitrag zur „Erneuerung der katholischen Theologie“ eingeht.⁶⁸ Vergleicht man die deutsche Bearbeitung mit der französischen Vorlage, so wird man bald feststellen, daß sich die redaktionellen Veränderungen nicht auf die unmittelbar durch die Inhaltsverzeichnisse ausgewiesenen Umstellungen beschränken. Vielmehr wurden eine ganze Reihe von Abschnitten durch Einschübe von mitunter beträchtlicher Länge erweitert. Einige Kapitel wie etwa dasjenige über das Papsttum erhalten erst in der deutschen Überarbeitung ihren enzyklopädisch-umfassenden Charakter. Andererseits führen die

im Text nicht kenntlich gemachten Ergänzungen des deutschen Herausgebers oder Redakteurs⁶⁹ zu Überschneidungen und Wiederholungen, die teilweise sogar innerhalb eines Kapitels auftreten⁷⁰. Zur Erschließung dieses Handbuchs stehen dem Benutzer ein Inhaltsverzeichnis und ein Personenregister zur Verfügung. Letzteres listet die im Text vorkommenden historischen Personen und wissenschaftlichen Autoren – zwischen beiden Kategorien wird kein Unterschied gemacht – ohne zusätzliche Erläuterungen auf. Da der 14. Band des Gesamtwerkes als Register angekündigt ist, wäre es verfrüht, an dieser Stelle das Fehlen eines Sachregisters zu bemängeln. Wirklich störend ist es hingegen, daß die deutsche Ausgabe – im Gegensatz zur französischen – kein Siglen- und Abkürzungsverzeichnis enthält.

Mit ihrem den üblichen Handbuchrahmen sprengenden Umfang stehen die Beiträge dieses Werkes als historiographische Einzelleistungen da, denen man nur gerecht wird, wenn man sich einzeln mit ihnen auseinandersetzt. In ein klassisches Feld katholischer Kirchengeschichte führt der Beitrag von Mayeur über die drei im behandelten Zeitraum amtierenden Päpste Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII. (S. 4-40). Thematisch entspricht dieses Kapitel exakt dem von Hubert Jedin für das „Handbuch der Kirchengeschichte“ verfaßten papstgeschichtlichen Abriss.⁷¹ Allerdings ist Mayeurs Darstellung umfassender und detailreicher als Jedins Handbuchartikel. Im Anschluß an eine einschlägige Abhandlung Konrad Repgens⁷² wird die mit Friedensbemühungen und humanitären Hilfsaktionen einhergehende Neutralitätspolitik der Päpste Benedikt XV. (1914-1922) und Pius XII. (1939-1958) im Ersten und Zweiten Weltkrieg gewürdigt. Bei der Behandlung der Frage nach dem „Schweigen“ Pius' XII. zu dem nationalsozialistischen Völkermord an den Juden grenzt sich die „Geschichte des Christentums“ von „metahistorisch überzogener Kritik“ ab (S. 22) und bemüht sich um eine von den tatsächlichen Handlungsmöglichkeiten des Papstes ausgehende historisierende Einordnung (S. 411-421).

Der von 1922 bis 1939 amtierende Pius XI. wird entsprechend seinem damaligen Erscheinungsbild in der katholischen wie der nicht-katholischen Welt „als Verfechter der Menschenrechte wie der internationalen Moral“ charakterisiert (S. 17). In die Darstellung der Konfrontation dieses Papstes mit dem Nationalsozialismus hat sich allerdings ein sachlicher Fehler eingeschlichen. Entgegen der auf Seite 17 gemachten Angabe reagierte das nationalsozialistische Deutschland auf den Tod Pius' XI. am 10. Februar 1939 nicht durch Überreichung

einer kritischen Note. Eine solche allen diplomatischen Gepflogenheiten zuwiderlaufende Aktion hätte auch wenig Sinn gemacht. Tatsächlich brachten die Berliner Machthaber ihr Mißfallen gegenüber dem verstorbenen Ppnt vor allem dadurch zum Ausdruck, daß sie den deutschen Medien eine ausgesprochen kühle Kommentierung dieses Ereignisses verordneten.⁷³

Während sich Mayeur in der Bewertung der politischen Rolle des Papsttums in der Epoche des Faschismus an der zeitgeschichtlichen Papsthistoriographie katholischer Provenienz orientiert, geht er in seiner Schilderung des innerkirchlichen Wirkens der Päpste eigene Wege. So wird ansatzweise versneht, lehramtliche Äußerungen vor dem Hintergrund geistes- und sozialgeschichtlicher Modernisierungsvorgänge zu betrachten. Die Reaktion der römischen Kirchengspitze auf den „Umbruch zur Moderne“ wird als „elastisch gehandhabte Doppelstrategie“ aus zukunftsweisenden wirtschaftlichen und sozialen Reforrvorschlägen und restriktiver dogmatischer Abschottung beschrieben (S. 3).

Anders als der ganz auf das Persönlichkeitsprofil und die wichtigsten Aktionen der behandelten Päpste konzentrierte Abriß Jedins ist Mayeur bemüht, die hinter den amtierenden Päpsten stehenden Personalkonstellationen in der Kurienspitze aufzuhellen und Wissenswertes über die „Umgebung“ der behandelten Päpste mitzuteilen. Grundlegende lehramtliche Stellungnahmen und Enzykliken werden nicht nur inhaltlich, sondern auch im Hinblick auf ihre Autoren und ihre Entstehungsgeschichte analysiert. So wird deutlich, daß sich auch die Pius-Päpste ungeachtet ihres ausgesprochen autokratischen Regierungsstils auf einflußreiche Berater und Mitarbeiter stützten. Wirklich Neues hat Mayeurs Papstgeschichte in dem Abschnitt über die Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes zur Ehe- und Sexualmoral zu bieten, eine Thematik, die in Jedins Handbuch nicht ihrer kaum zu bestreitenden Bedeutung entsprechend behandelt wird. Gestützt auf französische Publikationen versucht Mayeur, die hinter der päpstlichen Lehrentwicklung zu dieser Frage steckenden theologischen wie außertheologischen Einflußgrößen zu identifizieren.

Die konzeptionellen Schwierigkeiten einer konfessionsübergreifenden Christentumsgeschichte werden dort deutlich, wo die Entwicklung der ökumenischen Bewegung gleichsam als protestantisches Pendant zum römisch-katholischen Papsttum geschildert wird. Zwar kann man die ökumenische Bewegung, die der Tendenz des Protestantismus zu immer größerer konfessioneller und organisatorischer

Aufspaltung erstmals eine gegenläufige Entwicklung entgegensetzte, mit einigem Recht als „das wichtigste neue Element in der Kirchengeschichte des 20. Jhs.“ betrachten.⁷⁴ Während jedoch mit dem Papsttum eine seit Jahrhunderten fest etablierte universalkirchliche Institution in den Blick genommen wird, deren beherrschender Einfluß auf die Ortskirchen im Zuge der kirchenrechtlichen Zentralisierung noch größer wurde, erscheint auf protestantischer Seite eine Bewegung in statu nascendi, die zunächst eher von einzelnen Kirchenvertretern als von den Kirchen getragen wurde und deren kirchliche Wirksamkeit in den ersten Jahren ihres Bestehens recht begrenzt blieb.

Der Beitrag von Jean Banb erot schildert die unterschiedlichen Impulse, die in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg zur Konstituierung der beiden Hauptsulen protestantischer Ökumene, der „Bewegung für Praktisches Christentum“ und der „Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung“ führt (S. 40-85). Besonderes Gewicht wird auf die eingehende inhaltliche Analyse der von den großen ökumenischen Konferenzen von Stockholm 1925, Lausanne 1927 sowie Oxford und Edinburgh 1937 verabschiedeten Schludokumente gelegt. Die Fokussierung der Darstellung auf diese Schlusselquellen verdeckt die Breite und Vielfalt ökumenischer Aktivitäten in der Zwischenkriegszeit, verdeutlicht aber andererseits die auf dem Weg zur Konstituierung des Ökumenischen Rates der Kirchen im August/September 1948 in Amsterdam zu umschiffenden theologischen und psychologischen Klippen. Konzeptionell anfechtbar ist die herausgeberische Entscheidung, die Entfaltung und Institutionalisierung der ökumenischen Bewegung zunächst als eine primär kirchlich-theologische Angelegenheit zu schildern, um dann an anderer Stelle einen Abri über ihre politischen Bezüge nachzuliefern (S. 328-374). Die Ablösung der Ökumene-geschichte von den politischen Rahmenbedingungen ist schon allein deswegen problematisch, weil – was bei Baubérot nicht hinreichend deutlich wird – die Auseinandersetzung mit Hitlers Regime und seiner Kirchenpolitik einen ganz wesentlichen Punkt auf der Agenda der „Bewegung für Praktisches Christentum“ bildete.⁷⁵

Wenig ausgewogen wirkt der zweite Abschnitt dieses Einleitungsteils, der sich wiederum in nationenubergreifender Perspektive dem geistigen und kulturellen Innenleben der konfessionellen Kirchentomer zuwendet. Während Étienne Fouilloux und Albert Raffelt auf 168 Seiten eine umfassende Gesamtschau katholischer Kulturgeschichte entfalten (S. 134-302), fehlt die Orthodoxie in diesem Kapitel ganz⁷⁶, wohingegen dem Protestantismus durch einen 49seitigen Abri zur

Theologiegeschichte des frühen 20. Jhs. Genüge getan wird (S. 86-134). Ausgangspunkt dieses Beitrages ist der mitunter als protestantische „Theologierevolution“⁷⁷ bezeichnete Neuanfang theologischen Denkens nach dem Ersten Weltkrieg. Die Darstellung konzentriert sich auf die binnen kurzem zu „Klassikern“ der protestantischen Theologie avancierten schweizerischen und deutschen Protagonisten dieses Wandels (Karl Barth, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann), deren Werk und theologische Grundanliegen dem Leser ausführlich vorgestellt werden.

Bei der Analyse der durch Barths „Krisistheologie“ angestoßenen theologischen Wende sucht die „Geschichte des Christentums“ ihrem integralen Anspruch gerecht zu werden, indem sie sich um ein sorgfältiges Abwägen von allgemeinhistorischen Momenten (Krisenbewußtsein nach dem Ersten Weltkrieg, voranschreitende Säkularisierung) und theologieimmanenten Impulsen bemüht. In Anbetracht der Platzierung dieses von Baubérot gezeichneten Kapitels in dem übernational-universalkirchlich angelegten Einleitungsteil ist allerdings die Beschränkung auf einige wenige deutsche Repräsentanten der nach 1918 als „revolutionär“ geltenden theologischen Tendenzen kaum zu rechtfertigen. Die überragende Bedeutung von dialektischer Theologie und Bultmannscher Existenztheologie läßt sich schwerlich in Abrede stellen. Doch gingen nicht auch von der mit keinem Wort erwähnten „Lutherrenaissance“ weiterführende Impulse aus? Und wenn man schon – was durch den Forschungsstand bedingt sein mag – die protestantische Kultur- und Geistesgeschichte auf die Theologiegeschichte reduziert, müßte man dann nicht der lediglich als Negativfolie zu den neuen Strömungen vorkommenden „traditionell kirchlich orientierten Normaltheologie“ (S. 129) mehr Beachtung schenken? Informationen zu diesen im Einleitungsteil ausgesparten Themen findet man dann in dem von Kurt Meier verfaßten Länderkapitel über Deutschland und Österreich, wo die eingangs behandelten theologiegeschichtlichen Vorgänge noch einmal konzise und eingängig dargestellt werden. Doch wäre noch grundsätzlicher danach zu fragen, ob sich die Entwicklungen protestantischen Denkens in unserem Jahrhundert aus dem von Baubérot gewählten deutsch-schweizerischen Blickwinkel heraus wirklich angemessen erfassen lassen. Oder müßten in einem einigermaßen repräsentativen Abriss der modernen protestantischen Theologiegeschichte nicht auch die relativ eigenständigen Beiträge skandinavischer oder US-amerikanischer Theologen wie Anders Nygren oder Reinhold Niebuhr, die an anderer Stelle vorge-

stellt werden, zur Sprache kommen?⁷⁸

In deutlichem Kontrast zur theologiegeschichtlichen Engführung des dem Protestantismus gewidmeten Abschnitts besticht die von Étienne Fouilloux bearbeitete Darstellung katholischer Kultur- und Geistesgeschichte durch ihre Blickweite und ihren Informationsreichtum. Der Bogen der zur Sprache gebrachten Aspekte spannt sich vom Verhältnis der katholischen „Amtskirche“ zu den vielfältigen Erscheinungsformen moderner Kultur über die katholische Theologiegeschichte bis hin zur Frömmigkeits-, Ordens- und Liturgiegeschichte. Abschließend fällt der Blick auf die Beziehungen zwischen dem römischen Katholizismus und den nichtkatholischen Kirchen bzw. den nichtchristlichen Religionen Judentum und Islam. Die Fülle der hierfür herangezogenen französischen Publikationen vermittelt einen Eindruck von der thematischen Spannweite und der Methodenvielfalt der unter dem Etikett *histoire religieuse* betriebenen Forschungen. Andererseits gewinnen französische Vorgänge stellenweise ein dem gesamt-katholischen Blickwinkel dieses Kapitels nicht angemessenes Gewicht.

Von den in kirchenhistorischen Handbüchern gebotenen enzyklopädischen Überblicken über das innere Leben der katholischen Welt unterscheidet sich dieser Beitrag unter anderem dadurch, daß er die Vielfalt der behandelten Phänomene durch die übergreifende Leitfrage nach dem Verhältnis der katholischen Kirche zur Kultur der „Moderne“ zu erschließen sucht. Die Ergebnisse fallen recht differenziert aus, wenngleich das Augenmerk des Autors bisweilen allzu sehr auf das römische Lehramt fixiert ist. Dessen Verlautbarungen werden als wichtiges Zeugnis für eine umfassende katholische Auseinandersetzung mit den Erscheinungen und Entwicklungen der Moderne gewertet. Fouilloux verweist darauf, daß sich die katholische Kirche durch frühzeitige und weitgehend vorbehaltlose Nutzung moderner Techniken der Massenkommunikation eine unübersehbare öffentliche Präsenz gesichert habe.

Was die katholische Präsenz in den verschiedenen Kulturbereichen anbelangt, glaubt er signifikante Unterschiede zwischen der Literatur und den bildenden Künsten zu erkennen. Während eine nicht unbeachtliche Anzahl von anerkannten Spitzentalenten der zeitgenössischen Literatur – von Paul Claudel über Georges Bernanos bis zu Graham Greene – in einem zwar nicht spannungsfreien, aber dennoch aufgeschlossenen Verhältnis zur katholischen Kirche gestanden habe, habe sich die – von wenigen Ausnahmen abgesehen – in traditionellen Formen verharrende Sakralkunst von der Kunstentwicklung der klas-

sischen Moderne weitgehend abgekoppelt.

Trotz Aufweichung der bis nach der Jahrhundertwende ausgeprägten Frontstellung zwischen katholischem Glauben und modernen Wissenschaften sieht Fouilloux die kirchlichen Stellungnahmen zu den jüngsten Zweigen der Sozial- und Humanwissenschaften, Soziologie und Psychologie, nach wie vor von ängstlichem Mißtrauen und Reserven bestimmt. Als besonders restriktiv schätzt er die Rolle Roms auf dem Gebiet der Lehrentwicklung und Glaubensverkündung ein. Dementsprechend legt er seiner Darstellung ein dichotomisches Szenario zugrunde. Auf der einen Seite steht das um die römischen Universitäten und Ordenshochschulen gruppierte „römische System“, dem Generationen von hohen kirchlichen Amtsträgern ihr theologisches Rüstzeug verdanken. Bei aller Anerkennung der inneren Vielfalt und literarischen Produktivität dieses „vaticanischen Mikrokosmos“ sieht Fouilloux das dort gepflegte Denken durch eine selbstgewählte und unüberbrückbare Distanz zu den außerhalb des Kirchenraumes vorherrschenden geistigen Strömungen gekennzeichnet. Den theologischen Gegenpol zu diesem durch die Autorität des päpstlichen Lehramtes abgestützten „römischen System“ bezeichnet er als „anti-römischen Komplex“. Die institutionellen Zentren dieser eher romfernen Theologie, deren innere Heterogenität er nie aus dem Auge verliert, lokalisiert er an den theologischen Fakultäten der deutschen Universitäten, der belgischen Universität Löwen sowie vor allem in den von Ordensgemeinschaften getragenen theologischen Forschungs- und Ausbildungsstätten in Frankreich.

Die stark lehramtsbetonte Perspektive dieses Abrisses entspricht bis zu einem gewissen Grade den Rahmenbedingungen, innerhalb derer in der ersten Jahrhunderthälfte katholische Theologie getrieben wurde. Wie die lange Reihe von Maßregelungen führender katholischer Theologen zeigt, verfügte die römische Kirchenspitze in diesem Bereich über wirksame Zugriffsmöglichkeiten auf mißliebige Geister. Andererseits wäre kritisch zu fragen, ob sich der vom Autor selbst hervorgehobene „überquellende theologische Reichtum“ (S. 209) des sich explizit als katholisch verstehenden Denkens mit einem Darstellungskonzept erfassen läßt, das die gesamte theologische Landschaft in einen restriktiv agierenden und auf Abschottung bedachten römischen Apparat und einige weitgehend autonome „Widerstandszentren“ unterteilt. Trotz mancher Überschneidungen und Wiederholungen ist die von dem Freiburger Dogmatiker Albert Raffelt beigezeichnete inhaltliche Analyse der neuen Richtungen in der katholischen Theolo-

gie (S. 216-237) eine sinnvolle Ergänzung zu der stark soziographisch angelegten, von theologischen Diskussionszentren und kulturellen Räumen handelnden Skizze aus der Feder von Fouilloux.

In dem anschließenden Abschnitt über katholische Frömmigkeit und Glaubensverkündung führt Fouilloux vor, welch breites Spektrum an Themen und Gegenstandsbereichen eine Geschichte des religiösen Lebens im 20. Jh. zu bedenken hat (S. 238-302). Der Abriß macht deutlich, daß die von der sozialhistorischen Religiositätsforschung neuerdings verstärkt beachteten Phänomene wie Wallfahrten, Heiligen- und Marienkulte nach wie vor einen wichtigen Stellenwert im innerkirchlichen Leben hatten. Und man wird daran erinnert, daß auch in den weithin von Säkularisierungstendenzen gekennzeichneten 20. Jh. Phänomene wie Marienerscheinungen und Stigmatisierungen zu den viele Menschen bewegenden Vorgängen gehören. Mit seiner sachlich-distanzierten, aber nicht aufklärerisch-überheblichen Annäherung demonstriert Fouilloux, wie sich solche miraculösen, auch von der „Amtskirche“ nur teilweise anerkannten Erscheinungen sinnvoll in ein umfassendes Gesamtbild empirisch wahrnehmbarer Religiosität integrieren lassen.

Die französische Optik des Beitrages wird erneut in den Passagen deutlich, in denen die kirchlichen Bemühungen um Mobilisierung der verfügbaren Kräfte zum Zwecke der Glaubensverkündung geschildert werden. Das von den Pius-Päpsten favorisierte und vor allem in den romanischen Ländern mit einigem Erfolg praktizierte Modell der „Katholischen Aktion“, das die Laien unter Leitung und Aufsicht der Hierarchie in den kirchlichen Verkündigungsauftrag einbeziehen sollte, wird ausführlich vorgestellt. Dagegen wird der deutsche Verbandskatholizismus als eine hierarchiefernere Alternativform zur Organisation von Laienaktivität von Fouilloux mit keinem Wort erwähnt.

Die sehr knappen Skizzen über christlich-jüdische und christlich-islamische Kontakte können in Anbetracht des umfangreichen und immer noch anwachsenden Schrifttums nur eine erste Einführung geben (S. 296-300). Immerhin wird deutlich, daß es vor der offiziellen Aufnahme des interreligiösen Dialogs nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nur wenige zaghafte Annäherungsversuche gab. In einer weniger frankreichzentrierten Darstellung der Initiativen auf dem schwierigen Feld der christlich-jüdischen Beziehungen müßten indes nicht nur die *'Cahiers sioniens'* der Priester von Nötre-Dame-de-Sion, sondern ebenso der seit 1948 von Gertrud Luckner herausgegebene *'Freiburger Rundbrief'* aufgeführt werden.

Der sowohl die reformatorischen Kirchen als auch die katholische Kirche behandelnde Beitrag über kirchliche Missionsstrategien von Jacques Gadille (S. 302-327) porträtiert die Missionswissenschaft als einen ebenso produktiven wie innovativen Zweig theologischer Reflexion, von dem wichtige Impulse für das ekklesiologische Selbstverständnis der Kirchen wie für die Entwicklung der ökumenischen Bewegung ausgingen. In auffälligem Kontrast zur Bewertung der kurialen Einflußnahme in anderen Bereichen erscheint die Rolle der vatikanischen Autoritäten in der Missionsfrage in einem ausgesprochen positiven Licht. Es sei – so Gadille – ausschließlich den Päpsten und der für dieses Feld zuständigen vatikanischen Propagandakongregation zu verdanken, daß sich diejenigen Chinamissionare, die für eine strikte Trennung von katholischen Missionsbemühungen und Kolonialpolitik sowie für eine energische Förderung einheimischer Kirchenstrukturen plädierten, gegenüber den einflußreichen Missionsinstituten durchsetzen konnten.

Während im ersten Abschnitt des Einleitungsteils die übernationalen Organisationen von katholischer Kirche und Protestantismus aus binnenkirchlicher Perspektive beleuchtet wurden, richtet der ebenfalls von Baubérot und Mayeur verfaßte dritte Abschnitt (S. 328-435) den Blick auf die internationale Wirksamkeit der beiden Großkirchen. Diese nicht ganz überzeugende Trennung zwischen organisatorischen Strukturen und deren über den Kirchenraum hinausreichender Außenwirkung führt zu unnötigen Wiederholungen. Keiner der beiden Autoren stellt sich explizit die Frage nach der Eigenart und dem Stellenwert kirchlicher Faktoren in den internationalen Beziehungen des 20. Jhs.⁷⁹ Allerdings ergibt sich aus ihren Darlegungen, daß neben der humanitären Hilfe das Wort beziehungsweise der moralische Appell die bei weitem wichtigste Einwirkungsform der Kirchen auf das internationale Geschehen war. Daher ist über weite Strecken hinweg von Stellungnahmen und Kommentaren zum aktuellen Zeitgeschehen die Rede, deren tatsächliche Rückwirkung auf den Gang der Ereignisse schwer abzuschätzen ist. Nur an einigen Stellen berührt die Darstellung Aktionen wie etwa den Friedensschritt Benedikts XV. vom 1. August 1917, denen unbestreitbar politik- und diplomatiegeschichtliche Relevanz zukommt. Die Ausgangsbedingungen für eine Einschaltung in die internationalen Beziehungen waren – auch dies wird in dem Abschnitt hinreichend deutlich – auf katholischer und protestantischer Seite recht unterschiedlich. Mit dem Heiligen Stuhl verfügt die katholische Kirche über ein nicht erst seit den Lateranverträgen von 1929 anerkannt-

tes Völkerrechtssubjekt, das die Kirche in der Staatengemeinschaft repräsentiert und es ihr ermöglicht, diplomatische und völkervertragsrechtliche Beziehungen zu unterhalten. Dementsprechend handelt das Kapitel über die internationale Rolle der katholischen Kirche ausschließlich von den Päpsten und ihren Aktivitäten auf internationaler Ebene. Dagegen treten in dem Parallelabschnitt über den Protestantismus ganz verschiedene Akteure in Erscheinung. Kleine pazifistische Gruppen und Einzelinitiativen zur Förderung der Verständigung zwischen den nationalen Protestantismen werden ebenso berücksichtigt wie der in den Anfangstagen des Ersten Weltkriegs begründete „Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“, der sich nach 1945 zu einer interreligiösen Organisation ausweitete. Einen besonderen Stellenwert beansprucht naturgemäß die Rolle des sich nach den großen Weltkonferenzen von 1937 formierenden „Ökumenischen Rates der Kirchen“.

Merkwürdig verquer sind die Proportionen des den Auswirkungen des Nationalsozialismus auf die protestantische Ökumene gewidmeten Teilabschnitts, der die Aussparung dieser Thematik aus dem allgemeinen Überblick über die Geschichte der Ökumene in keiner Weise kompensieren kann. Ohne erkennbaren Bezug zur Ökumene wird zunächst die Bedeutung der Theologie Karl Barths für die Haltung der Bekennenden Kirche im Dritten Reich erläutert. Erst mit dem Jahr 1939 wendet sich die chronologisch angelegte Darstellung den Reaktionen der ökumenischen Bewegung auf die vom NS-Staat ausgehende Herausforderung zu. Demgegenüber ist daran zu erinnern, daß sich maßgebliche Gremien der ökumenischen Bewegung spätestens seit September 1933 intensiv mit den Vorgängen unter Hitlers Regime befaßten – eine Tatsache, die für den weiteren Verlauf des „evangelischen Kirchenkampfes“ nicht folgenlos blieb.⁸⁰

Mit der abwegigen Behauptung, der europäische und amerikanische Protestantismus sei über den Kirchenkampf vor allem „dank der sehr wirkungsvollen Verbindung“ des Weltbundes der christlichen Studentenvereinigungen unterrichtet gewesen (S. 350), wird die ungeheure publizistische Resonanz dieses Geschehens völlig unterschätzt. Es waren keineswegs nur kirchliche Organe, sondern führende internationale Zeitungen unterschiedlichster Couleur, die die öffentliche Aufmerksamkeit über Jahre hinweg auf die Lage der deutschen Kirchen lenkten.⁸¹ Anders als die Gewichtungen in Baubérots Beitrag suggerieren, war die Wahrnehmung des Kirchenkampfes in Kreisen der Ökumene – zumindest bei deren anglo-amerikanischen Vertretern

– keineswegs durchgehend durch barthianische Kategorien präformiert. Die in diesem Zusammenhang wichtigen, da primär durch den Nationalsozialismus motivierten Studien der „Bewegung für Praktisches Christentum“ zur politischen Ethik im Zeitalter des Totalstaats, die dann 1937 die thematische Ausrichtung der ökumenischen Weltkonferenz in Oxford bestimmten⁸², werden mit keinem Wort erwähnt. Dagegen wird den politischen Interventionen Karl Barths ein übergroßes Gewicht beigemessen.

Die Abhandlung Mayeurs über die internationale Rolle der katholischen Kirche folgt in ihrer Perspektivenwahl dem Handbuchartikel Konrad Reppens über „Die Außenpolitik der Päpste im Zeitalter der Weltkriege“,⁸³ auf den sich die deutsche Bearbeitung der „Geschichte des Christentums“ mehrmals, das französische Original nur an einer Stelle bezieht. Allerdings greift Mayeur sowohl thematisch wie zeitlich über Reppen hinaus. Dadurch wird deutlich, daß es neben den bei Reppen im Vordergrund stehenden Handlungen der Päpste in den beiden Weltkriegen und gegenüber den in der Zwischenkriegszeit entstandenen „totalitären Systemen“ noch andere wichtige Aktionsfelder päpstlicher Außenpolitik gab. So erfährt man einiges über die Bemühungen Benedikts XV. zur Konsolidierung der kirchlichen Strukturen in Ost- und Ostmitteleuropa nach dem Ende des Ersten Weltkriegs oder über die Haltung des Heiligen Stuhls zur italienischen Aggression gegen Abessinien. Daneben geht Mayeur auch auf die im „Handbuch der Kirchengeschichte“ ausgesparte Nahost- und Palästinapolitik des Vatikans ein, die aus Sorge um die Heiligen Stätten und die im Heiligen Land lebenden Christen frühzeitig gegen die zionistischen Bestrebungen opponierte und nach der im Mai 1948 erfolgten israelischen Staatsgründung an der Forderung eines international garantierten Rechtsstatus für Jerusalem festhielt.

Bei der Behandlung der nach wie vor am meisten diskutierten Frage der modernen Papstgeschichte nach den Reaktionen Pius' XII. auf den nationalsozialistischen Judenmord bemüht sich Mayeur, die päpstliche Politik durch anschauliche und quellennahe Schilderung einzelner Episoden zu erläutern, ohne daß er in diesem Punkt zu anderen Ergebnissen kommen würde als der knappere Abriss Reppens.⁸⁴ Im Unterschied zu Reppen bezieht Mayeur auch die Jahre nach 1945 bis zum Ende des Pontifikats Pius' XII. im Oktober 1958 in seine Darstellung ein. Die entsprechenden Abschnitte dokumentieren die umfassende Reflexion der internationalen Probleme des Atomzeitalters in den öffentlichen Ansprachen Pius' XII. Während sich der Papst in der

Anfangsphase des Kalten Krieges mit seiner kämpferisch antikommunistischen Rhetorik scheinbar nahtlos in die Phalanx des „freien Westens“ einreihete; betonte er in den fünfziger Jahren wieder stärker die Distanz der Kirche zur Gesellschaftsentwicklung und zu den überseeischen Interessen der Westmächte. Als paradigmatisch für diese Haltung erscheinen die Stellungnahmen Pius' XII. zur internationalen Krise des Herbstes 1956, in denen die gewaltsame Niederschlagung des ungarischen Aufstandes durch sowjetische Truppen scharf verurteilt, implizit aber auch die Intervention Großbritanniens und Frankreichs am Suezkanal gerügt wird.

Die eigentliche Stärke dieses französischen Werkes liegt weniger in den im Einleitungsteil gebotenen Überblicken als vielmehr in den etwa zwei Drittel des Bandes ausmachenden Länder- bzw. Regionalkapiteln. Zwar erreichen diese weit ausholenden Beiträge, deren Lektüre durch Übersetzungsschwächen erschwert wird, nicht die einprägsame Verständlichkeit der entsprechenden Abschnitte im „Handbuch der Kirchengeschichte“. Ansonsten aber sind sie den ländergeschichtlichen Abrissen des Jedinschen Handbuches in nahezu jeder Hinsicht überlegen, und zwar keineswegs nur deshalb, weil sie die konfessionelle Begrenzung durchbrechen und auch das minoritäre Gegenüber der jeweils dominierenden Konfessionsrichtung in den Blick nehmen. Selbst bei der Behandlung von Kernbereichen der katholischen Kirchengeschichte wie etwa der Diözesanstruktur, der Klerus- und Ordensentwicklung sowie der Entwicklung von Frömmigkeit und religiöser Praxis ist die neue „Geschichte des Christentums“ umfassender und aspektreicher als die nicht selten auf eine lexikalisch-knappe Aneinanderreihung konfessionskundlicher Details herabsinkenden Länderporträts des „Handbuchs der Kirchengeschichte“. So werden neben Sekten und Freikirchen etwa auch die kirchlich nicht approbierten Formen katholischer Volksfrömmigkeit in die Darstellung einbezogen. Die Hinwendung zur religiösen Alltagspraxis bedeutet nicht unbedingt eine Vernachlässigung der „politischen Kirchengeschichte“. Viele Einzelbeiträge beschäftigen sich ausführlich mit den Staat-Kirche-Beziehungen sowie mit der kirchlichen Präsenz im politischen und gesellschaftlichen Leben des jeweils behandelten Landes.

Die Reihe der Regionalkapitel wird mit drei Abhandlungen über die romanischen Länder Italien, Portugal und Spanien sowie Frankreich eröffnet, deren religiöses Leben weitgehend von ihrer Katholizität bestimmt wird. Die Beiträge über Italien von Jean-Dominique Durand (S. 440-498) und die Iberische Halbinsel von Antão Matos

Ferreira (S. 499-551) gehen in ihrer Beschreibung der religiösen Entwicklung von sehr ähnlichen Grundannahmen aus: Beide Regionen hätten eine Sonderrolle in dem im Prinzip unversnlt angelegten Bemühen der katholischen Kirche um eine tiefgreifende Rechristianisierung der einzelnen Menschen wie der ganzen Gesellschaft gespielt. Die Kirche habe jeweils unmißverständlich ihren Willen bekundet, nicht an der engen Verbindung von Katholizität und nationalem Leben rütteln zu lassen und den Ländern ihren katholischen Charakter zu bewahren. Den allenthalben zutage tretenden Entkirchlichungstendenzen sei sie mit weitreichenden Programmen zur Rückeroberung verlorengegangenen Terrains und zur Umwandlung und Umprägung der Gesellschaften nach christlichen Idealen entgegengetreten. Mit diesem zwar genuin religiös motivierten, nichtsdestoweniger weit über den eigentlichen Kirchenraum hinausreichenden gesellschaftlich-politischen Mitgestaltungswillen sei die Kirche auf den Widerstand laizistischer Kräfte gestoßen. Daher markiere die Auseinandersetzung zwischen der kirchlich-katholischen und der nichtkirchlich-laizistischen Gesellschaft eine zentrale Konfliktlinie im politischen Leben Italiens und der iberischen Staaten. Diese an vielen Stellen anklingende Sichtweise verstellt allerdings nicht den Blick für die innere Heterogenität der katholischen Welt in den romanischen Ländern. So verweisen beide Autoren darauf, daß die dort intensiv gepflegte Volksfrömmigkeit nicht einfach als Anzeichen für die anhaltende Stärke des kirchlichen Einflusses gewertet werden darf. Vielmehr hätten sich gerade in ländlichen Gegenden viele von den kirchlichen Autoritäten mit Mißtrauen beobachtete, teilweise sogar unter Synkretismusverdacht gestellte Frömmigkeitsformen erhalten.

Sichtlich um ein Höchstmaß an Differenzierung bemüht ist die Darstellung der nach wie vor umstrittenen faschistisch-autoritären Episoden der italienischen und spanischen Katholizismusgeschichte. Die Schilderung des „komplexen Verhältnisses“ zwischen Kirche und Faschismus beschränkt sich nicht auf die spektakulären Zusammenstöße von 1931 und 1938, sondern versucht, verschiedene Strömungen innerhalb der italienischen Katholiken zu unterscheiden. Bei bis 1937/1938 kirchlicherseits vorherrschendem Willen zu einvernehmlichem Auskommen mit Mussolinis Regime seien sowohl der entschiedene Antifaschismus als auch der Pro-Faschismus die Sache einer kleinen Minderheit unter den Katholiken geblieben. Die dominierende Haltung wird als „Nicht-Faschismus“ beschrieben, der gegen ideologische Ansteckung immun gewesen sei und als Nährboden für einen

geistigen Neuanfang fungiert habe. Doch erst mit ihrer Rolle als einzig intakte Institution in der italienischen „Zusammenbruchsgesellschaft“ der Jahre 1943 bis 1945 habe die katholische Kirche die Grundlage für ihren gewichtigen Einfluß in den unmittelbaren Nachkriegsjahren gelegt.

Bei der Behandlung der Verhältnisse in Spanien während der Zeit der Republik und des Bürgerkriegs vermeidet es der Autor, die Position einer in dem behandelten Geschehen engagierten Partei historiographisch fortzuspinnen. Die spanische Kirche erscheint weder – wie in der damaligen antiklerikalen Agitation – als machtvolles und von Grund auf konservatives Bollwerk autoritärer Ordnungskonzepte⁸⁵ noch als mehr oder weniger hilflos-passives Opfer, das durch antiklerikalen Fanatismus „in eine furchtbare Katastrophe ohne Vergleich“ getrieben wurde⁸⁶. Ohne die wenige Tage nach Bildung der Zweiten Republik im Mai 1931 einsetzenden antiklerikalen Exzesse herunterzuspielen, wird auch daran erinnert, daß sich die Kirche durch ihre Rolle unter der Diktatur Primo de Riveras in den Augen vieler republikanisch Gesinnter kompromittiert hatte. Und man erfährt, daß es im Verlauf des spanischen Bürgerkriegs keineswegs nur in den von den Republikanern kontrollierten Gebieten, sondern auch in der nationalen Zone, und zwar insbesondere im Baskenland, zu antikirchlichen Übergriffen und Repressalien gekommen sei – ein Faktum, das in dem einschlägigen Artikel des „Handbuchs der Kirchengeschichte“ übergangen wird.⁸⁷

Der Beitrag von Fouilloux über „Bewahrende Kräfte und Neuerfahrungen im Christentum Frankreichs“ behandelt den Fall einer Nation, die trotz der seit 1905 durchgeführten Trennung von Staat und Kirche „statistisch und psychologisch gesehen ein katholisches Land“ blieb (S. 552-631). Fouilloux macht reichlich Gebrauch von den neuesten französischen Forschungsarbeiten, so daß seine Abhandlung als eine der derzeitbesten in deutscher Sprache vorliegenden Hinführungen zu den Frageansätzen und Themenstellungen der *histoire religieuse* gelesen werden kann. Mit seinem unkonventionellen Aufbau weicht der Beitrag erheblich von den in Handbuchartikeln gemeinhin üblichen chronologischen oder sachgeschichtlichen Gliederungsschemata ab. Er präsentiert die Entwicklung des französischen Christentums im frühen 20. Jh. in mehreren problemgeschichtlichen Längsschnitten, denen jeweils unterschiedliche methodische und interpretatorische Zugriffsweisen zugrundeliegen.

Nach einem kurzen Abriss zur Situation des minoritären Protestan-

tismus, der Sekten und kleinen Kirchen richtet sich die Aufmerksamkeit auf die Präsenz der französischen Katholiken in den verschiedensten Bereichen des nationalen Lebens. Das übergreifende Thema dieser breit angelegten Sozial- und Kulturgeschichte des französischen Katholizismus, die ihrerseits wieder in chronologische Längsschnitte zu den Staat-Kirche-Beziehungen, zur Repräsentanz der Katholiken im politischen Bereich, zur katholischen Massenkultur etc. untergeordnet ist, ist die mit dem Ersten Weltkrieg beginnende Reintegration der Katholiken in die nationale Gemeinschaft des republikanischen Frankreich. Fouilloux betont die Stärke intellektueller und kultureller Eliten im französischen Katholizismus, aus denen ein stets wachsender Anteil der nationalen Führungsschicht hervorgegangen sei. Während er die Bedeutung des katholischen Engagements im Bereich der Bildung und der Elitenförderung für die französische Gesellschaft als hoch einschätzt, beurteilt er den Ertrag für die Kirche trotz allen pastoralen Erfindungsreichtums als eher zweifelhaft.

Der erst 1951 erstmals zu einer Vollversammlung zusammengetretene Episkopat, dessen geographische und soziale Herkunft in einem vergleichsweise knappen organisationssoziologischen Kapitel untersucht wird, wird nicht zu den innovativen Kräften des französischen Katholizismus gerechnet. Obwohl es Fouilloux in überzeugender Weise gelingt, die längerfristigen Entwicklungstrends des französischen Christentums herauszupräparieren, hat seine Darstellung auch Schwächen, die unmittelbar mit seinem primär sozial- und kulturgeschichtlichen Zugriff zusammenhängen. So bleiben zentrale Begebenheiten der politischen Kirchengeschichte unterbelichtet. Anstelle der Ausführungen über die Nutzung der Chansonwelle zum Zwecke der Glaubensverbreitung – ein Phänomen, das der Altmeister des französischen Chanson, Georges Brassens, despektierlich mit „calotte chantante“ kommentierte (S. 578f.) – würde man lieber mehr über die Haltung der französischen Katholiken und ihrer Bischöfe zur Vichy-Regierung oder über den christlichen Anteil an der Résistance lesen, zwei Bereiche, über die der Beitrag in wenigen nichtssagenden Sätzen hinweggeht.

Dagegen gehört der Abschnitt über die Kartographie des religiösen Verhaltens, der die Ergebnisse der von Gabriel Le Bras begründeten und von Fernand Boucard fortgeführten französischen Religionssoziologie zusammenfaßt, zu den anregendsten und interessantesten des gesamten Bandes. Eindringlich wird hier demonstriert, welche überraschende Durchblicke auf latente Strukturen eine regional differen-

zierte statistisch-kartographische Betrachtungsweise zu eröffnen vermag. Die These von einer seit der Französischen Revolution stetig voranschreitenden Entchristlichung wird durch die hier ausgebreiteten religionsgeographischen Forschungsergebnisse nicht bestätigt. Vielmehr gibt es neben Zonen, in denen sich ein bedeutender Anteil der Bevölkerung von der offiziellen Kirchenreligiosität abgekehrt hat, nach wie vor weite Räume von ungeschwächter religiöser Lebenskraft, so daß sich die Region mit ihrer Kultur als eine entscheidende Deutungsvariable für den Stand der Religiosität erweist.

Diese regionalen Unterschiede in der religiösen Praxis lassen sich nur begrenzt mit herkömmlichen Interpretamenten wie dem Gegensatz von urbanisierten und agrarischen Regionen erklären. Die aufregende Beobachtung, daß sich die unvermindert kirchennahen Zonen bei einer über Frankreich hinausblickenden Analyse als Teile großer grenzübergreifender Blöcke von starker Religiosität entpuppen, wirft letztlich die Frage auf, ob sich der nationale Rahmen überhaupt als Bezugsgröße für die Darstellung religionsgeschichtlicher Entwicklungstrends eignet. Allerdings deuten andere Befunde doch eher auf langfristige Kontinuitätslinien der nationalen Glaubensgeschichte hin. So macht der Beitrag darauf aufmerksam, daß die französischen Regionen mit dem stärksten Glaubensschwund – von wenigen Ausnahmen abgesehen – deckungsgleich mit jenen Gegenden seien, in denen der katholische Klerus 1791 die Zivilkonstitution ohne nennenswerte Widerstände angenommen habe. Weit weniger überzeugend, weil stärker impressionistisch verfahren, ist der Versuch, durch Rückgriff auf das jeweils vorherrschende geistig-spirituelle Klima zu einer neuen Periodisierung der zeitgenössischen französischen Katholizismusgeschichte zu gelangen.

Von eher konventionellem Zuschnitt, gleichwohl informativer und ausführlicher als die Parallelabschnitte im „Handbuch der Kirchengeschichte“ sind die Kapitel über die christlichen Kirchen in den Niederlanden, Belgien und der Schweiz. Der Beitrag von Jan Theodore Bank über die Niederlande (S. 632-648) hebt stärker auf die Präsenz der katholischen und reformierten Konfessionskirchen in den gesellschaftlichen Institutionen des Landes als auf deren Abschattung in den für die niederländische Gesellschaftsstruktur charakteristischen „Säulen“ ab. Im Unterschied zu dem Abriß über die gemischt-konfessionellen Niederlande geht der Artikel über das katholisch dominierte Belgien von André Tihon (S. 649-666), der schon den entsprechenden Beitrag für das Jedinsche „Handbuch der Kirchengeschichte“

schichte“ verfaßt hat, auch auf die die Religiosität dieses Landes prägenden geistig-spirituellen Tendenzen ein. Interessante Vergleichsmöglichkeiten eröffnen die – für den belgischen Fall zu knappen – Ausführungen beider Beiträge über die Haltung der Kirchen zu den indigenen Faschismen der dreißiger Jahre beziehungsweise über ihre Rolle unter der nationalsozialistischen Besatzungsherrschaft. Während sowohl die niederländischen Kirchen – mit Ausnahme der Niederländisch-reformierten Kirche – als auch die katholische Kirche Belgiens einen klaren Trennungsstrich zu den nationalradikalen Bewegungen ihrer Länder zogen, gab es in dem kirchlichen Verhalten während der deutschen Besetzung augenfällige Unterschiede. So trat der katholische Primas von Belgien, Kardinal Van Roey, vorsichtig-zurückhaltend gegenüber der Besatzungsmacht auf, wogegen seine niederländischen Amtskollegen unter Führung des Utrechter Erzbischofs de Jong „durch ihre strikte und öffentlich zum Ausdruck gebrachte Ablehnung des Nationalsozialismus“ auf sich aufmerksam machten (S. 645). Selbst die neutrale Schweiz blieb – wie man in dem Beitrag von Philippe Chenaux (S. 666-680) nur andeutungsweise erfährt – nicht unberührt von der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und seiner Ideologie. Das Hauptthema dieser Skizze der religiösen Entwicklung in der konfessionell wie ethnisch heterogenen Eidgenossenschaft ist freilich das spannungsreiche Gegenüber zwischen der erstarkenden katholischen Kirche und dem traditionell die politische Kultur dominierenden Protestantismus.

Das in der deutschen Ausgabe unter dem Autorennamen Kurt Meiers ausgewiesene Kapitel über Deutschland und Österreich (S. 681-772) folgt in vielen Passagen dem für das französische Original verfaßten Abriß Mayeurs zur selben Thematik, erweitert diese Vorlage jedoch erheblich und korrigiert und präzisiert sie an einigen Stellen. Das Ergebnis dieser redaktionellen Überarbeitung erscheint nicht als rundum geglättet. Die unnötigen Wiederholungen und Überschneidungen lassen unschwer erkennen, daß es sich bei dem Beitrag nicht um eine aus einem Guß gefertigte Darstellung handelt. Thematisch steht der Beitrag in der Linie der in Deutschland betriebenen kirchlichen Zeitgeschichte. Der Hauptakzent liegt auf den Entwicklungslinien der politischen Kirchengeschichte, den Kirche-Staat-Beziehungen und dem Handeln der kirchlichen Führungen. Auch parteipolitische Vorgänge und die Korrelationen zwischen Kirchenbindung und Wählerverhalten finden gebührend Beachtung.⁸⁸ In den Abschnitten über den deutschen Protestantismus tritt die Theologiegeschichte stark in den Vordergrund.

Dagegen erfährt man über die kulturellen Dimensionen des Christentums sowie über die Frömmigkeitsgeschichte und Alltagsrealität der Christen in Deutschland eher wenig, was freilich weniger dem Autor als dem in diesen Bereichen nachhinkenden Forschungsstand anzulasten ist.⁸⁹

In Anbetracht der Person des Verfassers kann es nicht überraschen, daß der prägnante Überblick über die Geschichte der evangelischen Kirche in der Weimarer Republik und im Dritten Reich zu den besten derzeit vorliegenden knappen Einführungen in diese Materie gerechnet werden muß.⁹⁰ Besonders hervorhebenswert ist die ausgewogene Betrachtung zur Problematik des kirchlichen Widerstandes unter dem NS-Regime. Auch die ebenso ausführlichen Abschnitte über die katholische Kirche und den deutschen Katholizismus in der Zeit von 1914 bis 1945 bewegen sich auf der Höhe des Forschungsstandes, wenn auch die Disposition des dargebotenen Stoffes in diesen Teilen stellenweise umständlich wirkt. So ist nicht einsichtig, warum bei der Schilderung des politischen Umbruchs nach Ende des Ersten Weltkriegs zuerst die tragende Rolle des Zentrums im Regierungssystem der Weimarer Republik zur Sprache kommt und erst danach die Wahlen zur Nationalversammlung und die Weimarer Verfassungsgebung behandelt werden. Korrekturbedürftig sind einige Formulierungen über die Rolle des deutschen Katholizismus in den Tagen von Hitlers Regierungsübernahme, die falschen Vorstellungen über die damaligen Kräfteverhältnisse in der Reichspolitik Vorschub leisten. In jeder Hinsicht unangemessen ist die Behauptung, die Sympathien des Zentrums für autoritäre Lösungen hätten es der Partei erleichtert, „Hitlers Berufung zum Reichskanzler zu akzeptieren“ (S. 689). Da die Katholikenpartei keinerlei Anteil an dem zur Regierungsbildung führenden Intrigenspiel hatte und folglich von der Ernennung Hitlers zum Kanzler völlig überrascht wurde, kann von einer wie auch immer gearteten Akzeptanz keine Rede sein.⁹¹ Avancen Hitlers, die auf eine Mitwirkung des Zentrums an einer längerfristigen Vertagung des Reichstags abzielten, wurden von der Zentrumsführung abschlägig beschieden; deren Haltung gegenüber dem riskanten Regierungsexperiment wäre somit angemessener als skeptisches Mißtrauen zu kennzeichnen. Dieses Mißtrauen richtete sich insbesondere gegen den als Vizekanzler fungierenden Zentrumsrenegaten Papen, von dem es in Meiers Beitrag fälschlicherweise heißt, seine Präsenz in dem neuen Kabinett habe auf das Zentrum „beruhigend“ gewirkt (S. 689). Genau das Gegenteil war der Fall!

Was die Darstellung der religiösen Verhältnisse im Dritten Reich anbelangt, so wäre kritisch zu fragen, ob eine über die herkömmliche kirchen- und institutionengeschichtliche Perspektive hinausgründende „Christentumsgeschichte“ nicht auch die als Antithese zum Christentum auftretenden Formen einer neuen völkisch-deutschgläubigen Religiosität einbeziehen müßte – ein Phänomen, über das Meier an anderer Stelle einen ebenso informativen wie sachkundigen Abriss vorgelegt hat⁹², das aber in seinem Artikel für die „Geschichte des Christentums“ nur in Gestalt von Rosenbergs „Mythus“ auftaucht. Relativ ausführlich wird die kirchliche Entwicklung in der westdeutschen Nachkriegsgeschichte behandelt. Die neunseitige Skizze über „das religiöse Leben in der Deutschen Demokratischen Republik“ gibt einen allerdings zu gedrängten Überblick über diejenige Problematik, die jüngst die politisch-gesellschaftliche Bedeutung der christlichen Kirchen erneut ins allgemeine Bewußtsein gehoben hat. Weit stärker als die Abschnitte über den nationalsozialistischen Kirchenkampf orientiert sich der Teil über die DDR an der Kirchenpolitik des herrschenden Regimes. Ungeachtet der zur Beschränkung auf das Allernotwendigste zwingenden Kürze dieses Abrisses vermißt man zwei für die kirchlichen Verhältnisse im SED-Staat wesentliche Bereiche. Zum einen hätte die lediglich in einem Halbsatz gestreifte kirchenpolitische Bedeutung der Ost-CDU eingehender beleuchtet werden müssen, zumal dem CDU-Vorsitzenden und stellvertretenden Ministerpräsidenten Nuschke bis 1957 die als Vermittlungsinstanz zwischen Kirchen und staatlichen Stellen fungierende „Hauptabteilung Verbindung zu den Kirchen“ unterstellt war.⁹³ Überhaupt nicht erwähnt wird der zur Zeit am meisten diskutierte Aspekt der DDR-Kirchenpolitik, nämlich die Infiltration der Kirchen durch das Ministerium für Staatssicherheit. Die Ausblendung dieser Thematik läßt sich nicht mit der auf 1958 festgelegten zeitlichen Obergrenze des vorliegenden Bandes rechtfertigen, da die Versuche der Staatssicherheit, eigene Positionen im innerkirchlichen Bereich aufzubauen, bereits in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre einsetzen⁹⁴ und der Beitrag andererseits bis in die achtziger Jahre, an einer Stelle sogar bis 1991 ausgreift. Doch bietet der noch ausstehende Band 13 der Gesamtreihe über die jüngste Gegenwartsgeschichte des Christentums Gelegenheit, das Versäumte nachzuholen.

In dem Abschnitt über Österreich (S. 755-769) liest man viel über die politische Rolle und die politisch-ideologischen Strömungen des österreichischen Katholizismus – wobei die die Geschehnisse der Ersten Republik maßgeblich bestimmende Christlich-Soziale Partei irriger-

weise mit dem Kürzel ÖVP bezeichnet wird (S. 756) –, während das innerkirchliche Leben unterbelichtet bleibt. Die Darstellung der Konfrontation der österreichischen katholischen Kirche mit der nationalsozialistischen Herrschaft konzentriert sich stark auf das in der Tat spektakuläre Verhalten des österreichischen Episkopats im „Anschluß“-Jahr 1938, das detailliert und quellennah nachgezeichnet wird, während für die Schilderung des bis 1945 stattfindenden Kirchenkampfes nur wenige Sätze bleiben. Ohne Gegenstück im französischen Original ist der dreiseitige Abriß über den österreichischen Protestantismus, der die trotz formaler Gleichberechtigung fortbestehenden Schwierigkeiten dieser konfessionellen Minorität ebenso erhellt wie deren schon vor 1938 vielfach in NS-Sympathien umschlagende Orientierung am protestantischen Deutschland.

Das Kapitel über „die Britischen Inseln und Nordeuropa“ vereinigt drei Beiträge über religiös-konfessionell ganz unterschiedlich strukturierte Regionen. Während die homogen protestantischen skandinavischen Länder mit ihren lutherischen Staatskirchen ein relativ einheitliches Modell kirchlicher Organisation aufweisen, ist der katholisch-protestantische Gegensatz im überwiegend katholischen Irland eng in einen Regionalkonflikt von hoher Brisanz verwoben. Weit aus am unübersichtlichsten stellt sich die Lage des Christentums in Großbritannien dar. Die staatskirchenrechtliche Privilegierung der anglikanischen Kirche in England und der presbyterianischen Kirche in Schottland geht einher mit einer ausgesprochen starken konfessionellen Zersplitterung. Der hervorstechendste christentumsgeschichtliche Entwicklungstrend in Großbritannien ist ein rapider Niedergang der Kirchenbindung, der dazu führte, daß der Inselstaat seit einigen Jahrzehnten zu den europäischen Ländern mit der geringsten Kirchengangshäufigkeit gehört. Erstaunlicherweise änderte der Rückgang der Kirchlichkeit kaum etwas am Stellenwert christlicher Werte in der politischen Kultur. Der säkulare Schwund der kirchlichen Observanz, von dem bis 1960 vor allem die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen betroffen waren, ist denn auch ein beherrschendes Thema in dem einschlägigen Beitrag von Régis Ladous (S. 773-843). Bei der Suche nach Ursachen und Ausmaß dieses langzeitphänomens kann sich Ladous auf eine reichhaltige religionssoziologische und sozialhistorische Forschung stützen, die zu einem nachdenklichen, in seiner problemgeschichtlichen Anlage allerdings nicht sehr prägnanten Gesamtbild verarbeitet wird. Ladous verdeutlicht eingangs die generellen methodischen Schwierigkeiten, zu einer zuverlässigen Bestands-

aufnahme der christlichen Landschaft Großbritanniens zu gelangen. Da die einzelnen Kirchengemeinschaften ihre Mitgliedschaft nach unterschiedlichen Kriterien bestimmen, liegen keine verallgemeinerungsfähigen Indikatoren für den Stand der Kirchlichkeit und der religiösen Praxis vor. Empirisch am schwierigsten faßbar ist jenes als „diffusive christianity“ bezeichnete Phänomen einer zwar nicht mehr kirchengebundenen, aber nichtsdestoweniger christlich geprägten Religiosität, die letztlich dafür verantwortlich ist, daß das Ursprungsland des säkularisierten „weekend“ trotz aller Entkirchlichung nach wie vor christlich ist: Der demoskopisch ermittelte Bevölkerungsanteil der sich explizit als Atheisten oder Agnostiker bezeichnenden Briten lag nach dem Zweiten Weltkrieg – wie schon Jahrzehnte zuvor – unverändert bei fünf Prozent. Die Konzentration des Beitrages auf mittel- und langfristige soziologisch-sozialgeschichtliche Veränderungen in der religiösen Landschaft führt allerdings dazu, daß das nach wie vor beträchtliche Gewicht der Kirchen, vor allem der anglikanischen Staatskirche, im politisch-gesellschaftlichen Leben Großbritanniens unterbelichtet bleibt. Episoden, die den Stellenwert kirchlich-religiöser Einflußgrößen veranschaulichen könnten, wie etwa die Auseinandersetzung um die Einführung des revidierten *Common Prayer Book* 1927/28 oder der Thronverzicht Edwards VIII. im Dezember 1936, werden nicht ihrer Bedeutung entsprechend behandelt. Ausgesprochen wenig informativ sind die knappen Ausführungen über die Stellungnahmen anglikanischer Kirchenführer zu Hitlers Kirchenpolitik und zur britischen Kriegspolitik im Zweiten Weltkrieg. Dabei waren es gerade diese Interventionen, die die englische Kirche in den dreißiger und vierziger Jahren immer wieder in das Zentrum des öffentlichen Interesses rückten.

Auf dieselbe Vernachlässigung der kirchlichen Rolle in politikgeschichtlichen Ereigniszusammenhängen stößt man in dem von Christian Chanel verfaßten Abschnitt über den nordeuropäischen Pretestantismus (S. 843-863). Unter der Leitfrage nach der Existenz eines einheitlichen lutherisch-skandinavischen Kirchenmodells werden hier die institutionellen Strukturen und theologisch-geistlichen Orientierungen der Staatskirchen Dänemarks, Islands, Norwegens, Schwedens und Finnlands vergleichend in den Blick genommen. Über die Haltung der dänischen „Volkskirche“ in dem Jahrfünft der deutschen Besetzung liest man dagegen kein Wort. Und die allgemeinhistorisch bedeutsamere Rolle der norwegischen Staatskirche während der deutschen Besatzungsherrschaft kommt nur deswegen zur Sprache, weil

die im Untergrund aufgebauten kirchlichen Strukturen die nach 1945 in Angriff genommene Reorganisation der Kirchenverfassung bestimmten. Vor allem aber vermißt man in dem Beitrag eine Analyse desjenigen Phänomens, das gemeinhin als das markanteste Merkmal der religiösen Lage in den skandinavischen Ländern gilt: die selbst im Vergleich hochentwickelter Industrienationen weit fortgeschrittene Säkularisierung. Wie demoskopische Studien belegen, bedeutet Säkularisierung im skandinavischen Kontext nicht – wie etwa in Großbritannien – Privatisierung der christlichen Religion, sondern ihren substantiellen Schwund.⁹⁵ Dagegen zeichnen die wenigen in der „Geschichte des Christentums“ mitgeteilten religionssoziologischen Befunde zur Situation in den skandinavischen Ländern ein Bild relativer Normalität. Chanel erwähnt zwar die extrem niedrige Kirchgangshäufigkeit, die 1960 bei zwei bis drei Prozent lag. Er verweist aber andererseits auf die in der ersten Jahrhunderthälfte nur wenig absinkenden Mitgliederzahlen der nordeuropäischen Staatskirchen sowie auf die unvermindert starke Inanspruchnahme kirchlicher „Dienstleistungen“ an den Wendepunkten des Lebens – Daten, die nach Ansicht des Autors auf „die tiefe Verwurzelung der lutherischen Kirchen in der skandinavischen Gesellschaft“ hindeuten (S. 851).

In vieler Hinsicht enttäuschend ist die Darstellung der irischen Verhältnisse. Obwohl Irland als der klassische Fall für die anhaltende Wirkmächtigkeit der Kirchen als Glaubens- und als Sozialsysteme und für die Politisierung des konfessionellen Gegensatzes gilt, gehört der einschlägige Beitrag von Roland Marx zu den kürzesten des gesamten Bandes (S. 863-871). Auf acht Seiten wird ein viel zu knapper Abriß der inneren Entwicklung und der politisch-gesellschaftlichen Stellung der katholischen Kirche Irlands geboten. Das konfessionelle Gegenstück, der nordirische Protestantismus, wird weder hier noch an anderer Stelle behandelt. Eine Kirchengemeinschaft wie die seit 1951 selbständige „Freien Presbyterianer von Ulster“ des Reverend Ian Paisley, bei denen die Verflechtung von Konfession und Politik besonders augenfällig zutage tritt, fällt nach Ansicht der Herausgeber anscheinend nicht unter die in einer Christentumsgeschichte des 20. Jhs. zu berücksichtigenden Gegenstände.

Unverhältnismäßig knapp ist auch die von Jerzy Kloczowski beigeordnete Übersicht über das Christentum im ostmitteleuropäischen Raum (S. 872-912). Auf 41 Seiten behandelt der an der Katholischen Universität Lublin lehrende polnische Historiker nicht nur die kirchlich-religiöse Entwicklung im Baltikum, in Polen, der Tschechoslo-

wakei, Ungarn und Jugoslawien, sondern auch die katholischen und protestantischen Minoritäten in Bulgarien, Rumänien und der Sowjetunion. Es liegt auf der Hand, daß die Darstellung einer solchen Stofffülle auf derart spärlichem Raum nicht über eine Anführung von Grundtatsachen hinausgelangen kann, zumal auch die für ein Verständnis der Kirchengeschichte unverzichtbaren politischen Rahmendaten erwähnt werden müssen. Immerhin wird deutlich, wie stark die verwickelte Konfessionskarte Ostmitteleuropas durch ethnisch-nationale Gegebenheiten bestimmt ist. Den sich daraus ergebenden Fragen, etwa nach der Bedeutung religiös-konfessioneller Faktoren für die Herausbildung und Abgrenzung nationaler Identitäten, spürt der Autor nicht weiter nach. Relativ am ausführlichsten wird die Konstituierungsphase der ostmitteleuropäischen Nationalstaaten nach dem Ersten Weltkrieg behandelt. Die Skizze der sehr unterschiedlichen kirchlich-konfessionellen Konstellationen in den neu geschaffenen oder grundlegend veränderten Ländern wäre eine gute Ausgangsbasis für eine genauere Analyse jener Entwicklungen gewesen, die im folgenden schematisch angedeutet werden. Besonders unbefriedigend sind die lexikalisch-kappen Parteien über die Vorgänge unter der nationalsozialistischen Herrschaft im Zweiten Weltkrieg und in den nach 1945 entstandenen kommunistischen „Volksdemokratien“. Das Erscheinungsbild der die katholische Kirche begünstigenden Satellitenregime von Hitlers Gnaden in Kroatien und der Slowakei⁹⁶ bleibt ebenso blaß wie das kirchliche Verhalten unter diesen Herrschaften. Die Darstellung des kirchlichen Schicksals während der gewaltsamen Sowjetisierung Ostmitteleuropas erschöpft sich in einer Aufzählung hinlänglich bekannter Verfolgungs- und Diskriminierungsmaßnahmen. Die Dürftigkeit dieser Angaben läßt sich nur teilweise mit dem zu Recht angemerkten Fehlen vergleichender Studien über die zeitlich wie regional variierenden Praktiken kommunistischer Religionspolitik entschuldigen. In Anbetracht des nicht erst seit den revolutionären Umbrüchen des Jahres 1989 und dem Zerfall Jugoslawiens bestehenden Informationsbedarfs über die religiös-kulturellen Verhältnisse in Ost- und Südosteuropa ist es sicherlich eines der größten Mankos des vorliegenden Bandes, daß sich der betreffende Abschnitt fast wie eine Pflichtübung ausnimmt.

Reichlich entschädigt wird der wißbegierige Leser in dem von Fouilloux verfaßten Beitrag über „die bedrohten Ostkirchen“ (S. 913-1028). Dieser in zwei Kapitel mit zahlreichen Abschnitten untergliederte Teil wird gewissermaßen zum Testfall für die interkonfessionel-

le Ausrichtung des Handbuchunternehmens. Denn abgesehen von gelegentlichen Erwähnungen der Orthodoxie war in den bisherigen Abschnitten fast ausschließlich von der katholischen und protestantischen Konfessionsrichtung die Rede. Dafür bietet der ausschließlich den Ostkirchen gewidmete Beitrag weit mehr als nur einen einführenden Überblick. Étienne Fouilloux demonstriert auf diesem von westeuropäischen Zelthistorikern nur selten betretenen Terrain erneut seine Fähigkeit, wesentliche Entwicklungslinien mit kräftigen Pinselstrichen herauszuarbeiten, ohne die innere Vielgestaltigkeit seines Gegenstandes aus dem Blick zu verlieren. Dies ist im vorliegenden Fall mit beträchtlichen Schwierigkeiten verbunden, da das östliche Christentum keine trunnscharf abgrenzbare konfessionelle Größe ist, sondern aus ganz unterschiedlichen, wechselnden Geschicken unterworfenen Kirchen besteht. So wird neben den byzantinisch-orthodoxen Nationalkirchen auch die phasanweise völlig von der übrigen Christenheit abgekoppelte Sondergeschichte der altorientalischen Kirchen dargestellt. Inmitten der Länder- und Regionalkapitel fällt der Beitrag insofern aus dem Rahmen, als sein Gegenstandsbereich nicht durch ein Land oder eine kulturelle Region, sondern konfessionell abgegrenzt ist. Der in den Blick genommene geographische Raum erstreckt sich vom Balkan über Rußland, die Türkei, den Nahen und Mittleren Osten bis zur indischen Malabarküste, deren auf frühchristliche Missionstätigkeit zurückgehende Gemeinden viele archaische Züge bewahrt haben. Angesichts der ungeheuren Vielfalt der zu berücksichtigenden Konstellationen ist es verständlicherweise nicht möglich, den Status und das gesellschaftlich-kulturelle Umfeld jeder einzelnen Kirchengemeinschaft schärfer zu beleuchten. Daher befördert das Verlassen des in seinen außerkirchlichen Bezügen überschaubareren nationalen Rahmens eine zuweilen etwas binnenkirchlich-konfessionskundlich wirkende Sichtweise, was besonders in den berechtigterweise historisch weit zurückgreifenden Abschnitten über die orientalischen Nationalkirchen deutlich wird. Insgesamt jedoch gelingt es Fouilloux recht überzeugend, die vielgestaltige Welt des östlichen Christentums anhand einiger großer Leitperspektiven zu erschließen.

Ein immer wiederkehrendes Thema seines Abrissas ist die wachsende Zersplitterung der Orthodoxie durch ethnisch-nationale Differenzen – ein Prozeß, den auch das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, das seinen Bedeutungsverlust nach 1922/23 durch panorthodoxe Initiativen wettzumachen suchte, nicht aufzuhalten vermochte. Da die meist eng mit der staatlichen Gewalt verbundenen auto-

kephalen Nationalkirchen eifersüchtig über ihre Privilegien wachen, kommt es zwischen ihnen immer wieder zu Rangstreitigkeiten, die sich bis zu einem Abbruch der Beziehungen zuspitzen können.

Ein weiteres von Fouilloux eingehend behandeltes Thema der modernen Orthodoxiegeschichte ist die Konfrontation mit dem atheistischen Kommunismus. Von diesem epochalen Vorgang waren zunächst – nach 1917 – die russisch-orthodoxe und die georgische Kirche betroffen, nach 1945 auch die orthodoxen Nationalkirchen auf dem Balkan und in Ostmitteleuropa. Die mit den kirchenpolitischen Veränderungen unter der provisorischen Revolutionsregierung 1917 einsetzende Darstellung demonstriert eindringlich den trotz aller Verfolgungswellen und Spaltungsversuche ungebrochenen Überlebenswillen der alten Moskauer Patriarchatskirche, verschweigt aber auch deren Kollaboration mit der Sowjetmacht – etwa bei der die konfessionelle Geographie Osteuropas grundlegend verändernden gewaltsamen Eingliederung der mit Rom unierten Ostkirchen in den Jahren 1945 bis 1950 – nicht. Nicht allein dieser Vorgang zeigt, daß der ökumenische Gedanke in weiten Teilen der Orthodoxie – trotz der bedeutsamen Initiativen des zu Recht ausführlich gewürdigten Patriarchen Athanasios – nie so richtig Fuß fassen konnte. Trotz ihrer spezifischen Erfahrungen in der direkten Begegnung mit dem Sowjetkommunismus und dem Islam haben auch die Ostkirchen Anteil an übernationalen christentumsgeschichtlichen Veränderungen. Fouilloux macht dies deutlich, indem er auch in diesem Beitrag – und zwar im Rahmen einer Analyse der kirchlich-religiösen Verhältnisse in Griechenland – die von ihm immer wieder gestellte Frage nach dem Verhältnis von kirchlichem Christentum und sozioökonomischer Modernisierung aufgreift. Seinem Eindruck nach haben die Ostkirchen auf die Herausforderung der Moderne eher „durch Wiederbelebung ehrwürdiger Traditionen“ als durch „Anpassungstendenzen an die veränderte Umwelt“ reagiert.

Historiographisches Neuland beschreitet Régis Ladous in seiner Studie über „das Christentum im englischsprachigen Nordamerika“, in der neben den USA auch die anglophonen Teile Kanadas berücksichtigt werden (S. 1031-1136); der katholisch dominierten frankophonen Provinz Québec ist ein eigener, von Michèle Champagne verfaßter Abriß gewidmet (S. 1136-1147). Bei der Behandlung des christentumsgeschichtlich bemerkenswerten „Sonderfalles“ der Vereinigten Staaten – bekanntlich ist die „Nation under God“ dasjenige Land unter den westlichen Industrienationen, das mit Abstand am wenigsten von Entkirchlichungsprozessen und Religionsschwund be-

troffen ist – zeigt sich einmal mehr die Erklärungskraft des weit gefaßten Religionsbegriffes der *histoire religieuse*. Eindringlicher noch als in den anderen Beiträgen wird dem Leser hier vor Augen geführt, daß sich die gesellschaftsprägende Kraft des Christentums angemessen nur erfassen läßt, wenn man den Blick über die institutionell verfaßten Kirchen hinaus auf außerkirchliche Erscheinungsformen und Wirkungen christlicher Religiosität richtet.

Um die herkömmlichen kirchenhistorischen Ansätzen verschlossene religiöse Tiefendimension der US-amerikanischen Kultur zu erschellen, unterscheidet Ladous zwischen drei Spielarten von Religion: der Zivilreligion, der privat gelebten Religion und der kirchlich organisierten Religion. In der Beschreibung der Zivilreligion folgt der Autor weitgehend der am Beginn der Diskussion stehenden klassischen Problemanalyse von Robert N. Bellah.⁹⁷ Die Einbeziehung des US-spezifischen Phänomens der Zivilreligion in eine moderne Christentums-geschichte erscheint gerechtfertigt, da dieses der Legitimation staatlicher Autorität dienende Konglomerat von Riten, Formeln und Symbolen nicht nur allgemeinreligiös-deistische, sondern – spätestens seit der Zeit des amerikanischen Bürgerkriegs – spezifisch christliche Gehalte aufweist. Unter konsequenter Vermeidung aller konfessionellen Bezüge wird das allgemeinchristliche Erbe, oder zumindest die „Christian-Jewish tradition“, als Legitimationsgrundlage für die amerikanische Demokratie beansprucht.

Das im Vergleich zur Zivilreligion erheblich vagere Konzept der „Privatreligion“ zielt ebenfalls auf eine jenseits des traditionellen kirchengeschichtlichen Themenhorizontes gelegene Sphäre von Religiosität. Daher findet man in dem Beitrag eine ganze Reihe von Phänomenen behandelt, die man in einer Christentums-geschichte nicht unbedingt erwarten würde: Das sich abwechselnd in Isolationismus und außenpolitischem Interventionismus äußernde amerikanische Sendungsbewußtsein wird ebenso auf seine religiöse Dimension hin durchleuchtet wie die Techniken zur praktischen Lebensbewältigung vermittelnde Modeströmung des „positive thinking“ oder die Prohibitionsbewegung. Mit dieser Aufzählung ist bereits die Problematik eines inhaltlich entgrenzten Religionsbegriffes angedeutet, der zu einer vielseitig anwendbaren Leerformel zu werden droht. Die zu vernittelnden Zusammenhänge verschwimmen denn auch bisweilen hinter der Sprachakrobatik der amerikanischen Religionssoziologie. Nicht immer entgeht Ladous der Gefahr, deren intellektuellen Glasperlenspielen mehr Realitätsgehalt beizumessen, als ihnen zukommt – so etwa, wenn

er das von Talcott Parsons entwickelte Modell eines sich selbst regulierenden Gleichgewichts zwischen organisierter und privater Religion als Interpretationszugang zur modernen amerikanischen Konfessionsgeschichte diskutiert. Überhaupt vermag das gedanklich-sprachliche Jonglieren mit religionssoziologischen Fachtermini und Erklärungsmodellen dem Insider wohl Vertrautheit mit dem Stand der akademischen Debatte anzuzeigen. Dem auf eine verständliche Einführung in eine wenig vertraute Materie hoffenden Leser sind solche rhetorischen Figuren ebensowenig dienlich wie die Garnierung des laufenden Textes mit Fundstellen und Verweisen auf eine weitverzweigte Fachliteratur. Der Eindruck einer bisweilen unscharfen Gedankenführung mag aber auch darauf beruhen, daß der Versuch, die unnachahmlich knappe Eleganz des Französischen zu übertragen, im Deutschen zu einer wenig gefälligen Umständlichkeit im Ausdruck geführt hat.

Der Wert der religionssoziologischen Betrachtungsweise zeigt sich in den Parteien, die sich mit den konfessionsübergreifenden Entwicklungstrends kirchlich organisierter Religiosität im frühen 20. Jh. befassen. Hier wird deutlich, daß das US-amerikanische Christentum ganz eigenen, die allgemeine Gültigkeit des Säkularisierungstheorems in Frage stellenden Bewegungsrhythmen folgt. Ungeachtet der ausführlich diskutierten methodisch-technischen Schwierigkeiten im Umgang mit der amerikanischen Religionsstatistik – neben den von den Kirchen und Denominationen selbst gelieferten Mitgliederzahlen ist man auf Umfragedaten zur religiösen Selbsteinordnung angewiesen – ist die Protestanten wie Katholiken gleichermaßen betreffende, signifikante Zunahme der Kirchenbindung und religiösen Praxis im Zeitraum von 1940 bis 1960 unbestreitbar. Für die an langen temporalen Strukturen interessierten Analytiker bleibt lediglich die Frage, ob sich diese Veränderung besser als Aufschwungphase eines zyklischen Verlaufs oder als vorübergehende Dynamisierung eines säkularen religiösen Wachstumsvorganges verstehen läßt. Aktuelle Momentaufnahmen der in ständiger Bewegung befindlichen religiösen Landschaft der USA zeigen allerdings, daß die dort beobachtbaren Entwicklungstrends immer schwieriger auf einen Nenner zu bringen sind.⁹⁸

Mit welcher vielschichtigen Phänomenen es eine religionsgeschichtlich-kulturwissenschaftliche Betrachtung eines noch jungen, in weiten Teilen von vorchristlichen Elementen durchsetzten Christentums zu tun hat, demonstriert exemplarisch das Kapitel über Lateinamerika von Jean-André Meyer (S. 1145-1232). Der Autor verzichtet bewußt

darauf, die religiösen Verhältnisse dieses kulturgeographischen Raumes in Form von Länderberichten darzustellen und bemüht sich statt dessen um eine synthetische Zusammenschau nationenübergreifender Strukturen und Entwicklungen. Wie gut er daran getan hat, zeigt ein Vergleich mit dem ebenso umfangreichen, aber in Länderabschnitte untergliederten Beitrag über die katholische Kirche Lateinamerikas des „Handbuchs der Kirchengeschichte“.⁹⁹ Sicherlich bietet das derzeit führende katholische Handbuch mehr Detailinformationen zur Kirchenstatistik und Konfessionskunde einzelner Staaten. Die Eigenart des lateinamerikanischen Christentums jedoch tritt in dem erzählenden Bericht der neuen französischen Gesamtdarstellung ungleich plastischer hervor als in den enzyklopädisch-schematischen Aufzählungen des als Nachschlagewerk konzipierten Lateinamerikakapitels des Jedinschen Handbuchs. Die Schwierigkeiten des von Meyer gewählten übernationalen Zugriffs werden vor allem im ersten Abschnitt seines Beitrages deutlich, wo die politisch-soziale Rolle der katholischen Kirche behandelt wird. Vieles, was hier über südamerikaspezifische Konstellationen und Entwicklungsmuster ausgeführt wird, bleibt vage und allgemein. An einigen Stellen führt der Versuch einer kontinentalgeschichtlichen Typologie kirchlicher Verhaltensweisen zu reichlich undifferenzierten Pauschalaussagen.¹⁰⁰

Der eigentliche Wert dieses Beitrages liegt in der genaueren Betrachtung einiger schärfer abgegrenzter Ereignis- und Strukturzusammenhänge, die für die kirchlich-religiöse Entwicklung des Subkontinents von Bedeutung waren. So beschäftigt sich Meyer eingehend mit der 1913 einsetzenden mexikanischen Kirchenverfolgung und der kubanischen Revolution Fidel Castros, die beide als kirchengeschichtliche Zäsuren von übernationalem Gewicht verstanden werden. Die intime Kennerschaft des Autors wird besonders in der Charakterisierung des hinter dem mexikanischen Cristero-Aufstand stehenden religiösen Bewußtseins sichtbar. Dem Leser wird hier ein einprägsames Bild lateinamerikanischer Mentalität und Religiosität geboten. Dieser Aspekt spielt auch in dem Porträt Brasiliens eine hervorgehobene Rolle, einem Land, das trotz der grundlegenden Unterschiede zwischen dem brasilianischen und dem hispanoamerikanischen Katholizismus gleichsam stellvertretend für die Widersprüche und Strukturprobleme des gesamten Kontinents vorgestellt wird. Ein weiterer Abschnitt analysiert die wohl bedeutsamste Veränderung der südamerikanischen Konfessionskarte der letzten Jahrzehnte, nämlich die explosionsartige Ausbreitung von Protestantismen unterschiedlicher Schattierungen.

Mit seiner kulturwissenschaftlich-religionssoziologischen Betrachtungsweise bekommt Meyer die eigenartige Physiognomie des aus sich überlagernden historischen und gesellschaftlichen Schichtungen bestehenden lateinamerikanischen Christentums wesentlich schärfer in den Blick als die traditionelle Kirchengeschichte. Als wirklich weiterführend erweist sich einmal mehr die methodische Scheidung von Volksreligiosität und offizieller Kirchenreligiosität, die die vielfach nur oberflächliche Überformung vorchristlicher Kulte und Glaubensüberzeugungen durch die christliche Religion freilegt. Bemerkenswerterweise ist diese „Volksreligion“ für den Autor wegen der wechselseitigen Durchdringung mit der Kirchenreligiosität mehr ein heuristisches Instrument als eine isoliert anzutreffende realgeschichtliche Größe. Immer wieder wird der Leser mit der geistig-spirituellen Schwäche der katholischen Kirche auf dem nach außen hin so katholisch wirkenden lateinamerikanischen Subkontinent konfrontiert. Das dadurch zustandegekommene geistliche Vakuum erklärt die raschen Missionierungserfolge protestantischer Pfingstkirchen, aber auch die weite Verbreitung spiritistischer Kulte und afrikanischer Synkretismen, wobei es ein bezeichnendes Licht auf die religiöse Gemengelage wirft, daß sich die Anhänger mancher afrokatholischer Kulte selbst als gute Katholiken betrachten.

Nur am Rande erwähnt wird jenes Phänomen, das aus westlich-europäischer Sicht vielfach als die markanteste Ansprägung christlicher Identität in Lateinamerika wahrgenommen wird: die Theologie der Befreiung. Im Blick auf die zeitliche Obergrenze der Darstellung erscheint die Ausspargung dieser Thematik gerechtfertigt, denn die Ausformulierung des befreiungstheologischen Ansatzes begann erst in den späten sechziger Jahren. Allerdings hätte man sich in Anbetracht des universalkirchlichen Einflusses der lateinamerikanischen Theologie in den siebziger und achtziger Jahren mehr Informationen über die vor 1958/60 vorherrschenden theologischen Strömungen gewünscht, wie überhaupt die Bereiche Bildung und geistiges Leben nicht zu den Stärken dieses ansonsten überzeugenden Beitrages gehören.

Eine Gesamtbewertung dieses zeitgeschichtlichen Monumentalwerkes fällt insofern nicht leicht, als es sich aus inhaltlich wie methodisch recht unterschiedlich angelegten Einzelbeiträgen zusammensetzt, die selbst in der Abgrenzung der jeweils behandelten Thematik divergieren. Mit der Ausweitung des historiographischen Anspruches in Richtung auf eine universale Kulturgeschichte des Christentums geht offenbar die in der traditionellen Kirchengeschichte gegebene Einheit-

lichkeit des Gegenstandsbereiches verloren. Insgesamt orientiert sich aber die Mehrzahl der Beiträge bei der Darstellung christentums-geschichtlicher Entwicklungen nach wie vor stark an den kirchlichen Institutionen, so daß sich dieser Band der „Geschichte des Christentums“ über weite Strecken hinweg wie eine konfessionsübergreifende Kirchengeschichte liest. Allerdings dringen eine Reihe von Autoren durch die Einbeziehung von christlichen Sekten und kirchenamtlich nicht anerkannten Frömmigkeitsformen auf religionsgeschichtlich noch wenig erschlossenes Terrain vor. Mit den vorzüglichen Ausführungen über den Stellenwert einer christlich getönten Zivilreligion in der politischen Kultur der USA werden die altbekannten Pfade der Kirchengeschichte gänzlich verlassen. Freilich wirken diese Vorstöße in historiographisches Neuland im Gesamtkontext des Werkes sporadisch und uneinheitlich, wie überhaupt unter den Autoren wenig Einigkeit über Inhalte und Themen einer Christenheitsgeschichte zu bestehen scheint. Das Fehlen eines die Gesamtkonzeption des Werkes reflektierenden Vorwortes deutet darauf hin, daß die Herausgeber nicht versucht haben, den zu behandelnden Gegenstand schärfer zu konturieren und die Mitarbeiter auf ein einheitliches Konzept festzulegen.¹⁰¹

Die realgeschichtliche Unbestimmtheit des unter dem Etikett „Christentum“ erfaßten Gegenstandsbereiches tritt besonders in der Behandlung der Periodisierungsfrage hervor.¹⁰² Bemerkenswerterweise werden die dem vorliegenden Band über das frühe 20. Jh. zugrundegelegten Zäsuren nirgendwo begründet. Während das deutsche Vorwort auf eine Erörterung dieser Frage verzichtet¹⁰³, weist Mayeur in seiner Einführung in das französische Original immerhin auf die Schwierigkeiten hin, sinnvolle zeitliche Abgrenzungen für einen in mehrere Wirkungszusammenhänge aufgefächerten Gegenstandsbereich zu finden: „Le temps de Rome n'est pas celui de Constantinople ou de Genève.“¹⁰⁴ In dem letztendlich gewählten Periodisierungsansatz folgen die Herausgeber – ohne daß dies irgendwo thematisiert würde – der Zeit Roms: Die Eckdaten 1914 und 1958 fallen mit Zäsuren der Papstgeschichte zusammen (September 1914: Amtsantritt Benedikts XV.; Oktober 1958: Tod Pius' XII.). Aus diesem Grund ist der durch die Jahre 1914 und 1958 eingegrenzte Zeitabschnitt ein sinnvoller Rahmen für die Analyse von Entwicklungen in der katholischen Kirche, wenngleich zu diskutieren wäre, ob nicht das von 1962 bis 1965 tagende Zweite Vatikanische Konzil eine tiefere Zäsur markierte als das Ende der Pius-Ära – eine Einschätzung, die im übrigen auch in einigen Beiträgen anklingt.¹⁰⁵

Für die Kirchen der Reformation und die ökumenische Bewegung jedoch hat das Jahr 1958 überhaupt keine herausgehobene Bedeutung. Infolge dieser unzulänglichen Fundierung im dargestellten Geschehen ignorieren viele Autoren die für den Band gesetzte zeitliche Obergrenze 1958 und führen ihre Darstellungen bis in die sechziger Jahre hinein fort, in Einzelfällen auch darüber hinaus.¹⁰⁶ Der zeitliche Endpunkt über einzelnes Kapitel bleibt dann oft unbestimmt, wenngleich an vielen Stellen auf die sich in den späten fünfziger und frühen sechziger Jahren beschleunigenden Säkularisierungstendenzen verwiesen wird, die die Rahmenbedingungen für kirchliches Handeln grundlegend veränderten. Im Vorwort zur französischen Ausgabe wird in diesem Zusammenhang von den „mutations des années soixante“ gesprochen.¹⁰⁷ Die besondere Chance einer integralen Christentums-geschichte, Bedeutung und Ausmaß dieser Prozesse aus einer konfessions- und länderübergreifenden Perspektive zu erhellen, wird in dem Werk nicht genutzt. Ansatzweise unternehmen einige Beiträge durchaus den Versuch, die Entwicklung von Religion und Kirchen in Europa im 20. Jh. mit Hilfe der sozialhistorischen Prozeßkategorien „Modernisierung“ und „Säkularisierung“ zu beschreiben. Dabei gelangen sie jedoch nur selten über allgemeine Behauptungen in bezug auf nicht näher spezifizierte Zusammenhänge zwischen sozioökonomischem Wandel und Entkirchlichungstendenzen hinaus. Für einen die regionalen und konfessionsspezifischen Eigentümlichkeiten dieser Umbrüche in den Blick nehmenden Vergleich ist das gebotene Material in keiner Weise ausreichend. Da auch die kirchlichen Wahrnehmungen und Reaktionen nur unscharf hervortreten, muß die Tragfähigkeit säkularisierungs- und modernisierungstheoretischer Erklärungsmodelle für eine zeitgeschichtliche Ortsbestimmung des Christentums momentan noch offen bleiben.

Merkwürdig unterbelichtet bleibt auch eine ganz anders gelagerte Thematik, die ebenfalls einen epochenspezifischen Schlüssel für die Geschichte des Christentums im frühen 20. Jh. hätte abgeben können. Der Titel des französischen Originals erweckt ebenso wie derjenige der deutschen Ausgabe den Eindruck, als räume das Werk der Konfrontation des Christentums mit den totalitären Systemen einen besonderen Stellenwert ein. Es gibt ja in der Tat bedenkenswerte Ansätze, die in der Begegnung mit den modernen Totalitarismen das große kirchengeschichtliche Thema unseres Jahrhunderts erblicken, wobei sowohl auf die erfahrungsgeschichtliche Bedeutung des Totalitarismus für das kirchliche Selbstverständnis als auch auf die gleichsam

diagnostische Bedeutung der kirchlichen Rolle für die Enthüllung totalitärer Strukturen verwiesen wird.¹⁰⁸ Obwohl gerade diese Problematik reichlich Stoff für konfessions- und länderübergreifende Vergleiche geboten hätte, wird sie in dem vorliegenden Band nicht explizit aufgegriffen. Der Totalitarismusbegriff findet zwar in vielen Einzelbeiträgen Verwendung – übrigens mit divergierendem Bedeutungsgehalt¹⁰⁹ –, wird aber weder auf seine prinzipielle Tauglichkeit noch auf seine Reichweite hin überprüft. Und vor allem wird die spezifisch kirchengeschichtliche Bedeutung dieses Phänomens kaum beachtet.

Was die wahrnehmungsgeschichtliche Verarbeitung des Totalitarismus in den christlichen Kirchen anbelangt, bietet die „Geschichte des Christentums“ einige brauchbare Hinweise. Beispielsweise werden die in den frühen dreißiger Jahren beginnenden Stellungnahmen der Pius-Päpste zu den totalitären Tendenzen in Italien, Deutschland und der Sowjetunion ausführlich referiert. Aufschlußreich ist auch die 1948 im Zeichen des Kalten Krieges ausgetragene Kontroverse zwischen den evangelischen Theologen Karl Barth und Emil Brunner über die Vergleichbarkeit von Nationalsozialismus und Kommunismus. Andere für die Ausbildung eines spezifisch kirchlichen Totalitarismusverständnisses wichtige Stationen werden völlig übergangen. Ein besonderes Manko ist die Verkennung des Stellenwerts, den die Totalitarismusproblematik in den theologisch-sozialethischen Reflexionen der protestantischen Ökumene hatte. Mit keinem Wort erfährt der Leser, daß die „Bewegung für praktisches Christentum“ ihre wissenschaftlich-theologischen Ressourcen von 1934 bis 1937 ganz auf das Studium des Totalstaatsphänomens konzentrierte. Der Spiritus rector dieser Studienarbeit, Joseph H. Oldham, begegnet zwar als bedeutender Missionstheologe (S. 304), nicht aber als ein das protestantische Denken über aktuelle staats-theoretische Fragen maßgeblich beeinflussender Sozialethiker.¹¹⁰

Nicht anders ergeht es katholischen Analytikern wie dem 1924 aus Italien emigrierten ehemaligen Vorsitzenden des Partito Popolare Luigi Sturzo oder dem 1934 aus Hitlers Deutschland in die Schweiz emigrierten Publizisten Waldemar Gurian, die lange vor Ingangkommen der akademischen Totalitarismusdebatte mit bemerkenswerten Deutungsansätzen zu dieser Problematik hervortraten.¹¹¹ Obwohl beide genannt werden (S. 476-481, 672), bleiben ihre wegweisenden Beiträge zu einem vertieften Verständnis jenes Phänomens unerwähnt, das im Buchtitel zur Charakterisierung der ganzen Epoche verwendet wird. Der nicht zu unterschätzende Anteil religiös gestimmter Geister

an der frühen Ausbildung der Totalitarismuskonzeption wird so nicht einmal ansatzweise erkennbar.

In den Teilen, in denen das Werk auf antitotalitär akzentuierte kirchliche Stellungnahmen eingeht, würde man sich bisweilen eine differenziertere, die Eigenheiten der kirchlichen Problemwahrnehmung schärfer herausarbeitende Darstellung wünschen. Wurden etwa Nationalsozialismus und Kommunismus von den Pius-Päpsten wirklich als strukturell gleichartige Herausforderungen begriffen? Oder gab es nicht doch Unterschiede in der Wahrnehmung und, wenn ja, wo lagen diese? Neben der schon damals viel beachteten zeitlichen Koinzidenz der päpstlichen Verurteilung beider Herrschaftsideologien in den im März 1937 ergangenen Enzykliken „Mit brennender Sorge“ und „Divini Redemptoris“ führt Mayeur eine Reihe von aussagekräftigen Aktenbelegen an, die in der Tat darauf hindeuten, daß sich die kuriale Politik unabhängig von der jeweils aktuellen internationalen Konstellation von einer dem Grundansatz der Totalitarismuskonzeption entsprechenden Sicht der Dinge leiten ließ. So erklärte der Mitarbeiter im päpstlichen Staatssekretariat Tardini dem britischen Gesandten beim Heiligen Stuhl Ende Mai 1943, Nationalsozialismus und Kommunismus seien „alle beide materialistisch, antireligiös, totalitär, tyrannisch, grausam und militaristisch“ (S. 407).¹¹² Doch gab es in der kirchlichen Totalitarismuskritik nicht auch die Tendenz, das Diktaturphänomen mit ganz anders gearteten Problemen wie etwa der Ausdehnung der Staatskompetenzen durch den modernen Interventionsstaat oder mit politikunabhängigen Säkularisierungserscheinungen zu vermengen?

Vor allem aber wird die realgeschichtliche Dimension der kirchlichen Auseinandersetzung mit den totalitären Systemen vielfach nur unzulänglich beleuchtet, was mit der Vorliebe vieler Autoren für kultur- und sozialhistorische Betrachtungsweisen und der daraus resultierenden Vernachlässigung der politischen Kirchengeschichte zusammenhängt. Die bei weitem am besten erforschte Konstellation im Verhältnis der Kirchen zu den modernen Totalitarismen, der nationalsozialistische „Kirchenkampf“, wird von Kurt Meier konzise und ausgewogen nachgezeichnet. Doch schon die über Deutschland hinausreichende europäische Dimension dieses Geschehens wird nur sehr ungleichgewichtig erfaßt. Bei der Suche nach Informationen über die kirchliche Situation in den von NS-Deutschland während des Zweiten Weltkriegs direkt beherrschten oder indirekt abhängigen Räumen stößt man vielerorts auf Schwachstellen. Die aufsehenerregende Haltung der niederländischen Kirchen gegenüber den deutschen Besatzern wird

noch relativ ausführlich geschildert. Dagegen stehen für die Darstellung der religiösen Verhältnisse in den deutsch besetzten Regionen Ostmittel- und Südosteuropas nur wenige Seiten zur Verfügung, während die Rolle der Kirche Norwegens im Widerstand oder die Haltung der französischen Kirchen zur Vichy-Regierung nur en passant erwähnt werden.

Nahezu völlig übergangen wird die weit über kirchlich gebundene Bevölkerungskreise hinausreichende internationale Resonanz des kirchenpolitischen Geschehens im Dritten Reich. Man kann mit guten Gründen davon ausgehen, daß dieser „Kirchenkampf“ in vielen europäischen Ländern der am stärksten im öffentlichen Bewußtsein präsen- te kirchliche Vorgang überhaupt war. Wie der ungeheure Bekanntheitsgrad des KZ-Häftlings Martin Niemöller oder der Predigten Bischof Galens 1941 beispielhaft zeigen, war die Anteilnahme ausländischer Christen am Schicksal der deutschen Kirchen intensiv, mitunter sogar leidenschaftlich. Vermutlich wurden die Gemüter vieler englischer Kirchenmitglieder in den dreißiger Jahren weit stärker von den mehrmals wöchentlich in den nationalen Medien mitgeteilten Kirchennachrichten aus Deutschland bewegt¹¹³ als durch kirchliche Vorgänge und Strömungen im eigenen Land. Gerade das englische Beispiel zeigt, wie die Auseinandersetzung mit den deutschen Ereignissen in ausländischen Kirchen zu einem kirchenpolitischen Faktor von eigenständigem Gewicht werden konnte. Aufgrund divergierender Einschätzungen von Hitlers Kirchenpolitik kam es hier zu öffentlich wahrnehmbaren Konflikten innerhalb des anglikanischen Episkopats. Über all dies erfährt man in dem in anderer Hinsicht reichhaltigen Beitrag über „Das Christentum in Großbritannien“ von Régis Ladous fast nichts, was den Verdacht nährt, der primär sozial- und kulturhistorische Zugriff befördere manchmal die Neigung zu einer rein binnenkirchlichen Betrachtungsweise.

Sehr unterschiedlich fallen die Abschnitte über die kirchliche Situation in den Staaten des ehemaligen Ostblocks aus. Die nach wie vor am wenigsten bekannte Konstellation im Verhältnis von Kirchen und Totalitarismen, das Schicksal der russischen Orthodoxie seit 1917, wird in angemessener Breite dargestellt, wobei die kirchliche Verfolgungssituation durch ungewöhnlich ausführlich wiedergegebene Quellenzitate eindringlich und plastisch dokumentiert wird. Ansonsten jedoch erfährt man über den Problemkreis Kirche und Kommunismus nach 1945 nicht viel. Die Skizzen über die kirchliche Lage in den Volksdemokratien Mittel- und Osteuropas sind, da sie sich im

wesentlichen mit einer summarischen Aufzählung von spektakulären Zusammenstößen und Verfolgungsdaten begnügen, denkbar unbefriedigend. Damit bleibt genau jenes Szenario unterbelichtet, von dessen Rekonstruktion man sich weiterreichende Aufschlüsse über Brauchbarkeit und Grenzen des Totalitarismusbegriffes als kirchengeschichtliche Epochenbezeichnung erhoffen würde. Im Blick auf die politische Dimension kirchlichen Handelns im Spannungsfeld von Demokratie und Diktatur schöpft die integrale Christentumsgeschichte die in ihr angelegten komparatistischen Möglichkeiten nicht annähernd aus.

Dasselbe gilt im Grunde auch für denjenigen Bereich, den die französische Handbuchreihe als ihr genuines Markenzeichen reklamiert: die alle konfessionsbedingten Begrenzungen überwindende ökumenische Gesamtschau christentumsgeschichtlicher Entwicklungen. Überprüft man die historiographische Realisierung dieses Anspruches, so wird man sogleich feststellen, daß sämtliche Beiträge von einer wirklich synthetisierenden Sicht der Christentumsgeschichte noch weit entfernt sind. Die Einbeziehung unterschiedlicher Konfessionsrichtungen geschieht in den allermeisten Fällen durch eine additive Nebeneinanderstellung von konfessionell begrenzten Einzelabschnitten. Nur ganz sporadisch bemühen sich einzelne Autoren um eine das Mit- und Gegeneinander verschiedener Konfessionskirchen herausarbeitende Darstellungsperspektive. Konfessionsübergreifende Entwicklungstendenzen gelangen in aller Regel ebensowenig in das Blickfeld wie die Interaktionen und Wechselspiele zwischen den großen Konfessionsrichtungen. Und der Versuch einer problemgeschichtlich angelegten interkonfessionellen Komparatistik wird nicht einmal in Ansätzen unternommen.

Die interkonfessionelle Ausrichtung des vorliegenden Bandes schlägt sich somit vor allem in der Abgrenzung des behandelten Stoffes nieder, verdichtet sich aber nur selten zu weiterführenden Einsichten und Erklärungsperspektiven. Dabei bieten die einzelnen Beiträge durchaus Hinweise darauf, wie eine wirklich interkonfessionelle Darstellung christentumsgeschichtlicher Entwicklungen aussehen könnte. Dazu ein Beispiel: Mitte August 1930 verabschiedete die Lambeth-Konferenz, das alle zehn Jahre zusammentretende Konsultativgremium der anglikanischen Kirchengemeinschaft, einige viel beachtete Resolutionen zur christlichen Ehe- und Sexualmoral. Diese wurden unter anderem deshalb als spektakulär empfunden, weil darin die kompromißlos ablehnende kirchliche Haltung zur künstlichen Geburtenkon-

trolle aufgegeben und eine flexiblere, stärker auf die individuelle Gewissensentscheidung abhebende Position eingenommen wurde.¹¹⁴ Vier-einhalb Monate später erging eine Enzyklika Pius' XI. zum gleichen Problemkreis, in der der unnachgiebig ablehnende kirchliche Standpunkt gegenüber geburtenbeschränkenden Praktiken bekräftigt und die traditionellen Grundsätze kirchlicher Morallehre eingeschränkt wurden.¹¹⁵ Der zu vermutende Zusammenhang zwischen diesen Stellungnahmen wird in dem Beitrag Mayeurs zur Papstgeschichte des frühen 20. Jhs. ausdrücklich bestätigt (S. 27, vgl. auch 834f.). Man erfährt dort außerdem, daß die verstärkte kirchliche Hinwendung zu Fragen der Sexualmoral auch als Reaktion auf bevölkerungspolitische Diskussionen der Zeit zu verstehen ist.

Wie die Episode zeigt, gab es offenbar neben den damals auf ein Minimum beschränkten direkten Kontakten zwischen den konfessionellen „Christentümern“ eine Menge informeller Interferenzen, deren Erforschung eine zusätzliche Dimension kirchenhistorischen Verstehens eröffnen könnte. Auch dort, wo direkte oder vermittelte Beeinflussungen nicht nachweisbar sind, könnte eine konfessionsübergreifende Analyse bestimmter Problemfelder den Blick für konfessionelle Eigenheiten und Identitäten schärfen und auf diese Weise zu einer präziseren Verortung christentumsgeschichtlicher Bewegungen und Wandlungen beitragen. Das oben angeführte Beispiel läßt an eine komparatistische Darstellung der kirchlichen Lehrentwicklung zur menschlichen Sexualität denken, die moraltheologische wie außerkirchliche Impulse ebenso mitbedenkt wie die wechselnde Akzeptanz der kirchlichen Lehraussagen bei den Gläubigen.

Daß der dem frühen 20. Jh. gewidmete Band der „Geschichte des Christentums“ in vielen Punkten hinter dem selbstgesetzten Anspruch der Reihe zurückbleibt, eine neue interkonfessionelle Perspektive zu eröffnen, ist allerdings nicht der Konzeption der Herausgeber und Autoren, sondern dem noch wenig entwickelten Stand der diesbezüglichen Forschung anzulasten. Überhaupt spiegelt das Werk mit seinen Stärken und Schwächen in aller Regel nur die Schwerpunkte und Defizite der einschlägigen Forschung wider. Als umfassende Gesamtbilanz der mit dem Christentum befaßten kirchengeschichtlichen wie profanwissenschaftlichen Forschung ist es freilich ebenso nützlich wie beeindruckend. Darüber hinaus vermag der Band – im Unterschied zu den meisten anderen Handbüchern – nicht nur grundlegende Informationen, sondern auch methodische Anregungen zu vermitteln. Diesen Vorzug verdankt er vor allem dem in vielen seiner Beiträge aufleuch-

tenden Perspektivenreichtum der französischen *histoire religieuse*.

Dem Benutzer wird eindringlich vor Augen geführt, daß die Geschichte des Christentums nach wie vor zu den ganz großen Themen der geschichtlichen Erinnerung und der Geschichtswissenschaft gehört. Christentumsgeschichte wird von den Herausgebern und Mitarbeitern allerdings nicht so verstanden, wie in dem für die Grundlegung des neuzeitlichen Christentumsbegriffes bestimmenden Geschichtsdenken der Aufklärung, nämlich als eine von den dogmatischen Setzungen der Kirchen losgelöste Reflexion über Wesen und Eigenart des Christentums, die sich des Mittels der Geschichtserzählung bedient.¹⁶ Bündige Antworten auf die Fragen nach der Identität des konfessionell aufgesplitterten neuzeitlichen Christentums und dem Verhältnis der europäischen Neuzeit zu ihren christlichen Traditionsbeständen hält das Werk nicht bereit. Obwohl nicht gänzlich auf systematisierende Deutungskategorien verzichtet wird, weckt die Fülle des dargebotenen historischen Stoffes doch eher Skepsis gegenüber der Tragfähigkeit der gängigen religions- und christentumsgeschichtlichen Zusammenhangskonstruktionen. Das in dem vorliegenden Band thematisierte Verhältnis von Religion, Politik und Kultur im frühen 20. Jh. erscheint konkret als eine ungeheure Vielfalt von konfessions- und regionalspezifischen Ausprägungen dieses Verhältnisses, die schwerlich auf eine Formel zu bringen sein dürfte.

Zwar lassen sich die in vielerlei Variationen begegnenden Entchristlichungsvorgänge adäquat mit dem Säkularisierungsbegriff erfassen. Neben dem unbestreitbaren Bedeutungsverlust von Kirchen und Religion in vielen Bereichen hat es die Christentumsgeschichte des 20. Jhs. doch auch mit erfolgreichen Behauptungskämpfen und mit erstaunlichen Regenerations- und Revitalisierungsprozessen zu tun, so daß von einem generellen Schwund des Christlichen auch im Hinblick auf Europa nicht die Rede sein kann. Und in der Auseinandersetzung mit den von quasireligiösen Elementen durchsetzten „Groß-Totalitarismen unseres Jahrhunderts“¹⁷ wuchs den christlichen Kirchen überraschend eine neue, weit über den Kreis der eigenen Gläubigen hinausreichende Aufgabe bei der Bewahrung des Humanums zu. Anscheinend entzieht sich die von der neuen französischen Gesamtdarstellung in universalgeschichtlicher Breite in den Blick genommene christentumsgeschichtliche Signatur der Moderne jedem eindimensionalen Zugriff.

- 1 Zugleich Rezension von Jean-Marie Mayeur (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Bd. 12: Erster und Zweiter Weltkrieg. Demokratien und totalitäre Systeme (1914-1958)*. Deutsche Ausgabe bearb. von Kurt Meier, Freiburg/Basel/Wien 1992, XVI, 1248 S. (französ. Originalausgabe: *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome XII: Guerres Mondiales et Totalitarismes [1914-1958]*, Paris 1990, 1149 S.).
- 2 K. Lamprecht, Was ist Kulturgeschichte? Beitrag zu einer empirischen Historik, in: ders., *Alternative zu Ranke. Schriften zur Geschichtstheorie*, hrsg. von H. Schleier, Leipzig 1988, S. 213-272, hier S. 241.
- 3 Hierzu L. Schorn-Schütte, *Karl Lamprecht. Kulturgeschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Politik*, Göttingen 1984, S. 133f.
- 4 K. Lamprecht, Was ist Kulturgeschichte? (Anm. 2), S. 236.
- 5 Ebenda, S. 250.
- 6 So die überzeugende Kritik am Psychologismus Lamprechts bei Th. Nipperdey, *Kulturgeschichte, Sozialgeschichte, historische Anthropologie*, in: Th. Schieder (Hrsg.), *Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft*, Darmstadt 1977, S. 286-310, hier S. 296f.
- 7 M. Greschat, *Bemerkungen zum Thema*, in: U. von Hehl/K. Repgen (Hrsg.), *Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung*, Mainz 1988, S. 107-110, hier S. 109.
- 8 Vgl. die Forschungsbilanz von E. Schulz, *Universalgeschichtsschreibung im 20. Jahrhundert*, in: ders. (Hrsg.), *Universalgeschichte*, Köln 1974, S. 11-45. Für den aktuellen Stand der Diskussion vgl. die Beiträge zum Thema „Universal- und Kulturgeschichte heute“ in G. Diesener (Hrsg.), *Karl Lamprecht weiterdenken*, Leipzig 1993, S. 333-443, sowie neuerdings J. Osterhammel, *Raumerfassung und Universalgeschichte im 20. Jahrhundert*, in: G. Hübinger/J. Osterhammel/E. Pelzer (Hrsg.), *Universalsgeschichte und Nationalgeschichten. Ernst Schulz zum 65. Geburtstag*, Freiburg 1994, S. 51-72.
- 9 So die Definition bei M. Kossok, *Von der Universal- zur Globalgeschichte*, in: G. Diesener (Hrsg.), *Karl Lamprecht weiterdenken (Anm. 8)*, S. 352-368, hier S. 354.
- 10 Als Beispiel sei auf den von dem amerikanischen Soziologen Immanuel Wallerstein vorgelegten funktional-strukturalistischen Gesamtentwurf der neuzeitlichen globalen Entwicklung seit dem 16. Jahrhundert verwiesen (*The Modern World-System*, (bisher) 3 Bde., New York 1974-1989). Die Kritik an der einseitig ökonomischen Ausrichtung von Wallersteins makrohistorischer Theorie ist nachgewiesen bei M. Middell, *Universalgeschichte heute: Einige Bemerkungen zu einem vernachlässigten Thema*, in: G. Diesener (Hrsg.), *Karl Lamprecht weiterdenken (Anm. 8)*, S. 386-404, hier S. 402, Anm. 24, 25.
- 11 E. Schulz, *Universalgeschichtsschreibung (Anm. 8)*, S. 186.
- 12 Zur Person vgl. L. Kern, *Fritz Kern 1884-1950. Universalhistoriker und Philosoph*, Bonn 1980.
- 13 *Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden. Begr. von F. Kern*, hrsg. von F. Valjavec, 10 Bde., Bern/München 1952-61.
- 14 Hierzu W. Schulze, „Das Mainzer Paradoxon“. *Die deutsche Geschichtswissenschaft der Nachkriegszeit und die Gründung des Instituts für Europäische Geschichte*, in: ders./C. Defrance, *Die Gründung des Instituts für Europäische Geschichte Mainz*, Mainz 1992, S. 7-39, hier S. 26 (Zitat aus Kerns erstem Entwurf).
- 15 *Saeculum Weltgeschichte*. Hrsg. von H. Franke u.a., 7 Bde. Freiburg/Basel/Wien 1965-75.

- 16 I. Geiss, *Welt und Weltgeschichte* 1991. Ein universalhistorischer Besinnungsaufsatz, in: G. Diesener (Hrsg.), *Karl Lamprecht weiterdenken* (Anm. 8), S. 421-443, hier S. 426-428.
- 17 Th. Nipperdey, *Kulturgeschichte* (Anm. 6), S. 295f.
- 18 W. Schieder, *Religion in der Sozialgeschichte*, in: ders./V. Sellin (Hrsg.), *Sozialgeschichte in Deutschland*. Bd. III: Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte, Göttingen 1987, S. 9-31, hier S. 9.
- 19 Th. Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*, München 1988, S. 7.
- 20 Th. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1983, S. 403-451; ders., *Deutsche Geschichte 1866-1918*. Bd. I: *Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1990, S. 428-530. Durch den in diesem Zusammenhang schon zum Stereotyp gewordenen Verweis auf Nipperdeys Synthese wird allerdings verdeckt, daß auch in anderen Gesamtdarstellungen dieses Zeitraums die religiös-konfessionellen Kräfte gebührend Beachtung finden. Vgl. etwa H. Lutz, *Zwischen Habsburg und Preußen. Deutschland 1815-1866*, Berlin 1985, S. 121-131, 191-196, 215-220.
- 21 In diesem Sinne zuletzt noch K. Nowak, *Allgemeine Zeitgeschichte und kirchliche Zeitgeschichte*, in: A. Doering-Manteuffel/K. Nowak (Hrsg.), *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, S. 60-78, hier S. 60-62. Ebenso schon R. von Thadden, *Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte*, in: ders., *Weltliche Kirchengeschichte. Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen 1989, S. 11-28, hier S. 12f.; Th. Nipperdey, *Religion im Umbruch* (Anm. 19), S. 7; R. Lill, *Der deutsche Katholizismus in der neueren historischen Forschung*, in: U. von Hehl/K. Repgen (Hrsg.), *Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung*, Mainz 1988, S. 41-64, hier S. 42f.; P. Steinbach/M. Onnasch, *Einleitung*, in: *KZG* 5 (1992), S. 3-7, hier S. 3f.; U. von Hehl, *Umgang mit katholischer Zeitgeschichte*, in: K. D. Bracher u.a. (Hrsg.), *Staat und Parteien. Festschrift für R. Morsey zum 65. Geburtstag*, Berlin 1992, S. 379-395, hier S. 380f., 386f. Demnächst auch B. Schneider, *Vergessene Welt. Religion, Kirche und Frömmigkeit als Thema der Geschichtswissenschaft*, in: A. Föbel/Ch. Kampmann (Hrsg.), *Wozu Historie heute?*, Köln/Weimar 1996.
- 22 Zu den eruierten Hintergründen für diese Entscheidung vgl. J.-Ch. Kaiser, *Wissenschaftspolitik in der Kirche. Zur Entstehung der 'Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit'* in: A. Doering-Manteuffel/K. Nowak (Hrsg.), *Kirchliche Zeitgeschichte* (Anm. 21), S. 125-163, hier S. 141-144.
- 23 Zur Gründungsgeschichte vgl. jetzt J.-Ch. Kaiser, *Wissenschaftspolitik in der Kirche* (Anm. 22).
- 24 Hierzu jetzt R. Morsey, *Gründung und Gründer der Kommission für Zeitgeschichte 1960-1962*, in: *HJb* 115 (1995), S. 453-485.
- 25 Für eine Darstellung und Kritik vgl. jetzt M. Greschat, *Die Bedeutung der Sozialgeschichte für die Kirchengeschichte*, in: A. Doering-Manteuffel/K. Nowak (Hrsg.), *Kirchliche Zeitgeschichte* (Anm. 21), S. 101-124, hier S. 101-103.
- 26 Vgl. etwa R. von Thadden, *Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte* (Anm. 21; Erstdruck 1983).
- 27 J. Mehlhausen, *Zur Methode kirchlicher Zeitgeschichtsforschung*, in: *Evangelische Theologie* 48 (1988), S. 508-521.
- 28 Hierzu das Themenheft „Zur Historik kirchlicher Zeitgeschichte“ der Zeitschrift *Kirchliche Zeitgeschichte* (*KZG*) 5 (1992). Eine alle Aspekte der Methodendiskussion umfassend berücksichtigende Gesamtbilanz bringt der soeben erschienene Sammelband von A. Doering-Manteuffel/K. Nowak (Hrsg.), *Kirchliche Zeitgeschichte* (Anm. 21).

- 29 Repräsentativ für diese Position ist K. Nowak, Gesprächsbeitrag, in: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte 10 (1990), S. 21-33.
- 30 G. Kretschmar (1971), zitiert nach C. Nicolaisen, Zwischen Theologie und Geschichte. Zur kirchlichen Zeitgeschichte heute, in: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte 10 (1990) S. 41-54, hier S. 50.
- 31 Vgl. lediglich die knappen Verweise bei U. von Hehl, Umgang mit katholischer Zeitgeschichte (Anm. 21), S. 380-382.
- 32 K. Repgen, Die Erfahrung des Dritten Reiches und das Selbstverständnis der deutschen Katholiken nach 1945, in: V. Conzemius/M. Greschat/H. Kocher (Hrsg.), Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte, Göttingen 1988. S. 127-179, hier S. 128.
- 33 U. Altermatt, Bemerkungen zum Thema, in: U. von Hehl/K. Repgen (Anm. 21), S. 65-77, hier S. 67.
- 34 Einen zeitlich auf die Epoche des Kaiserreiches konzentrierten Überblick über die Forschungsdiskussion bringt der Sammelband W. Loth (Hrsg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart/Berlin/Köln 1991.
- 35 W. K. Blessing, Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen, in: A. Doering-Manteuffel/K. Nowak (Hrsg.), Kirchliche Zeitgeschichte (Anm. 21), S. 14-59, hier S. 59.
- 36 Eine wichtige Mittlerfunktion zwischen kirchlicher und allgemeiner Zeitgeschichte dürfte der von A. Doering-Manteuffel, M. Greschat, J.-Ch. Kaiser, W. Loth und K. Nowak verantworteten Schriftenreihe Konfession und Gesellschaft zukommen, die mit überkonfessionellem Ansatz das komplexe „Beziehungsgefüge zwischen Christentum und Gesellschaft“ ins Bewußtsein heben möchte (seit 1988 10 Bde.).
- 37 Vgl. die Berufung auf französische Vorbilder bei R. von Thadden, Vorwort, in: ders., Weltliche Kirchengeschichte (Anm. 21), S. 8f.; U. Altermatt (Anm. 33), S. 70. Vgl. ferner die Hinweise bei W. Schieder, Religion in der Sozialgeschichte (Anm. 18), S. 13f., S. 18; K. Nowak, Gesprächsbeitrag (Anm. 29), S. 22; W. K. Blessing, Kirchengeschichte in historischer Sicht (Anm. 35), S. 37.
- 38 Vgl. die Beiträge von A. Ricks, Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 101 (1990), S. 58-79; É. François, Kirchengeschichte als Thema der Kultur- und Sozialgeschichte. Ein Blick aus Frankreich, in: KZG 5 (1992), S. 18-27; J. M. Mayeur, Die französische Geschichtsschreibung im Blick auf die zeitgeschichtliche histoire religieuse, in: A. Doering-Manteuffel/K. Nowak (Hrsg.), Kirchliche Zeitgeschichte (Anm. 21), S. 203-209.
- 39 R. Lill, Der deutsche Katholizismus (Anm. 21), S. 53f., in bezug auf Erträge der französischen und der italienischen Historiographie.
- 40 Das Folgende nach É. François, Kirchengeschichte als Thema der Kultur- und Sozialgeschichte (Anm. 38).
- 41 Ebenda. S. 61.
- 42 In den USA lag der für die Jahre von 1962-73 ermittelte Anteil der Kirchengeschichtsschreibung zwischen vier und fünf Prozent, in Italien 1980 bei etwa zehn Prozent der historischen Gesamtproduktion.
- 43 Ausführlich hierzu J. M. Mayeur, Französische Geschichtsschreibung (Anm. 38), S. 203f.
- 44 Hierzu A. Ricks, Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte (Anm. 38), S. 62f.; É. François, Kirchengeschichte als Thema der Kultur- und Sozialgeschichte (Anm. 38), S. 23-25.

- 45 G. Le Bras, *Statistique et histoire religieuse. Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de France*, in: *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 17 (1931), S. 425-449. Vgl. auch ders., *Études de sociologie religieuse*, 2 Bde., Paris 1955/56. Vgl. zu Le Bras und seiner Schule das Biogramm bei A. Rieks, *Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte* (Anm. 38), S. 77, sowie J. M. Mayeur, *Französische Geschichtsschreibung* (Anm. 38), S. 204f.
- 46 Vgl. F. Boulard, *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français*, in: *Annales* 31 (1976), S. 761-801; ders./F.-A. Isambert/J.-P. Terrenoire, *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, Paris 1980.
- 47 Für einen einführenden Überblick vgl. jetzt M. Middell, *Die unendliche Geschichte*, in: ders./St. Sammler (Hrsg.), *Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der ANNALES in ihren Texten 1929-1992*, Leipzig 1994, S. 7-39.
- 48 Vgl. exemplarisch die Studien von J. Gadille, *La pensée et l'action politique des évêques français au début de la Troisième République*, 2 Bde., Paris 1967; Ph. Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Paris 1986.
- 49 Hierzu A. Rieks, *Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte* (Anm. 38), S. 75f.; J. M. Mayeur, *Französische Geschichtsschreibung* (Anm. 38), S. 208. Für einen Überblick über die Diskussion dieser Konzepte in der deutschsprachigen Sozialgeschichte vgl. W. Schieder (Anm. 18), S. 17-23.
- 50 Hierzu É. François, *Kirchengeschichte als Thema der Kultur- und Sozialgeschichte* (Anm. 38), S. 19-22.
- 51 A. Latreille/E. Delaruelle/J.-R. Palanque, *Histoire du catholicisme en France*, 3 Bde., Paris 1957, 1960, 1962. Vgl. zum Folgenden die vergleichende Handbuchanalyse bei A. Rieks, *Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte* (Anm. 38), S. 59f.
- 52 F. Lebrun (Hrsg.), *Histoire des catholiques en France, 1450-1980*, Toulouse 1980 (Paris 1985).
- 53 J. Delumeau (Hrsg.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, 2 Bde., Toulouse 1979.
- 54 G. Cholvy/Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 3 Bde., Toulouse 1985, 1986, 1988.
- 55 J. Le Goff/R. Rémond (Hrsg.), *Histoire de la France religieuse*, 4 Bde., Paris 1988, 1989, 1991, 1992.
- 56 J.-M. Mayeur/Ch. Pietri/A. Vauchez/M. Venard (Hrsg.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, Paris 1990ff.
- 57 Werbung des die deutschsprachige Ausgabe betreuenden Herder-Verlages.
- 58 *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Deutsche Ausgabe* hrsg. von N. Brox, O. Engels, G. Kretschmar, K. Meier, H. Smolinsky, Freiburg/Basel/Wien 1991ff. Bisher erschienen sind die Bde. 4 (1994), 5 (1994), 6 (1991), 8 (1992) und 12 (1992).
- 59 Wie Anm. 1.
- 60 Das wichtigste Vergleichsstück ist zweifellos der dem zu rezensierenden Werk zeitlich entsprechende 7. Band des thematisch auf die katholische Kirche beschränkten „Handbuchs der Kirchengeschichte“: H. Jedin/K. Reppen (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. VII: *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert*, Freiburg/Basel/Wien 1979. Weitere kirchen- oder konfessionshistorisch akzentuierte Gesamtdarstellungen des frühen 20. Jhs. finden sich bei R. Kottje/B. Moeller (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*. Bd. III: *Neuzeit*, Mainz/München 1989; A. Lindt, *Das Zeitalter des Totalitarismus. Politische Heilslehren und ökumenischer Aufbruch*, Stuttgart u.a. 1981; K.

- Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995.
- 61 J. Gadille, Les Églises chrétiennes en Afrique, Asie et Océanie, in: J.-M. Mayeur (Anm. 1; franz.), S. 1023-1112.
- 62 Vgl. das von J.-M. Mayeur und K. Meier gezeichnete Vorwort in J.-M. Mayeur (Anm. 1; dt.), S. V.
- 63 Vgl. J.-M. Mayeur, La séparation des églises et de l'état, Paris 1966. Vgl. ebenso die allgemeinhistorische Überblicksdarstellung von ders., Les débuts de la Troisième République 1871-1898, Paris 1973 (= Nouvelle histoire de la France contemporaine, 13).
- 64 Vgl. dessen grundlegende theologiegeschichtliche Studie Les Catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle, Paris 1982.
- 65 Vgl. Anm. 48.
- 66 In der Reihenfolge ihrer Beiträge sind dies: Antonio Matos Ferreira (Universität Lisabon), Jan Theodore Bank (Universität Leiden), André Tihon (Universität Brüssel), Philippe Chenaux (Universität Genf), Jerzy Kloczowski (Katholische Universität Lublin), Jean-André Meyer (Forschungszentrum für mexikanische und mittelamerikanische Studien in Mexiko).
- 67 K. Meier, Deutschland und Österreich, in: J.-M. Mayeur (Anm. 1; dt.), S. 681-772. Vgl. demgegenüber J.-M. Mayeur, L'Allemagne. L'Autriche, in: J.-M. Mayeur (Anm. 1; franz.), S. 567-616.
- 68 A. Raffel, Die Erneuerung der katholischen Theologie, in: J.-M. Mayeur (Anm. 1; dt.), S. 216-237.
- 69 Mit Ausnahme des Abschnitts über Deutschland und Österreich (Anm. 67) erscheinen die überarbeiteten und erweiterten Beiträge in der deutschen Ausgabe weiterhin unter der alleinigen Autorschaft des ursprünglichen Verfassers. Die Zuschreibung des Deutschlandkapitels an den Autor K. Meier ist wohl als eine Art Gesamtausgleich für die vielen redaktionellen Einschübe und Ergänzungen des deutschen Herausgebers zu verstehen.
- 70 Vgl. als eines von zahlreichen Beispielen J.-M. Mayeur, Drei Päpste: Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII., in: ders. (Anm. 1; dt.), S. 11 u. 20, wo jeweils im Text davon berichtet wird, Eugenio Pacelli sei trotz seiner bereits 1920 erfolgten Ernennung zum päpstlichen Nuntius beim Deutschen Reich erst 1925 von München nach Berlin übersiedelt.
- 71 H. Jedin, Die Päpste Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII. – Biographie und innerkirchliches Wirken, in: ders./K. Reppen (Anm. 60), S. 22-36.
- 72 K. Reppen, Die Außenpolitik der Päpste im Zeitalter der Weltkriege, in: H. Jedin/K. Reppen (Anm. 60), S. 36-96.
- 73 Vgl. die vom Propagandaministerium ausgegebene Presseanweisung, 1939 II 10 (BA Koblenz, ZSg. 101/12/44, ebenso ZSg. 110/11/145). Dagegen deuten die aus diesen Tagen überlieferten diplomatischen Akten auf eine Phase relativer Normalität in den deutsch-vaikanischen Beziehungen hin. Vgl. etwa die Aufzeichnung des Staatssekretärs im Auswärtigen Amt, Weizsäcker, über eine Unterredung mit dem Berliner Nuntius Orsenigo, 1939 II 17 (Druck: D. Albrecht [Bearb.], Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung. Bd. III: Der Notenwechsel und die Demarchen des Nuntius Orsenigo 1933-1945, Mainz 1980, S. 306).
- 74 K. Scholder, Die evangelischen Kirchen und die ökumenische Bewegung, in: R. Kottje/B. Moeller (Anm. 60), S. 353-360, hier S. 353.

- 75 Hierzu A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene. Darstellung und Dokumentation*, Bd. 1: 1933-1939, Bd. 2: 1939-1945, München 1969, 1973.
- 76 Entsprechend ihrer Bedeutung für die Entwicklung der ökumenischen Bewegung findet die Orthodoxie in dem einschlägigen Kapitel von J. Baubérot an einigen Stellen Erwähnung.
- 77 K. Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland* (Anm. 60), S. 212f.
- 78 Nur bedingt der amerikanischen Theologie zuzurechnen ist Paul Tillich, der sich, obwohl seine Breitenwirkung erst in der amerikanischen Emigration einsetzte und seine wichtigsten theologischen Werke aus dem Englischen in das Deutsche übersetzt werden mußten, zeitlebens als deutscher Emigrant fühlte. Es spricht im übrigen nicht für eine überlegte Raumaufteilung, wenn das Denken dieses unbestreitbar bedeutenden protestantischen Theologen in dem vorliegenden Band gleich an drei verschiedenen Stellen ausführlich gewürdigt wird (S. 128-133, S. 746, S. 1084-1086).
- 79 Grundlegend hierzu die auf die katholische Kirche bezogenen Überlegungen von K. Reppen, Pius XI. zwischen Stalin, Mussolini und Hitler. Vatikanische Konkordatspolitik in der Zwischenkriegszeit, in: ders., *Von der Reformation zur Gegenwart. Beiträge zu Grundfragen der neuzeitlichen Geschichte*, Paderborn u.a. 1988, S. 138-166, hier S. 138-140.
- 80 Vgl. knapp zusammenfassend K. Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. I, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1977, S. 616-620.
- 81 Hierzu jetzt M. Huttner, *Britische Presse und nationalsozialistischer Kirchenkampf. Eine Untersuchung der 'Times' und des 'Manchester Guardian' von 1930 bis 1939*, Paderborn u.a. 1995.
- 82 Ausführlich hierzu A. Boyens (Anm. 75), Bd. 1, S. 134-140. Vgl. auch *Kirche und Welt in ökumenischer Sicht. Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat*, Genf 1938. Aus dem im ersten Abschnitt des Einleitungsteils gegebenen ausführlichen Resümee des Schlußdokuments der Oxforder Konferenz (S. 68-70) geht nicht hervor, welchen Stellenwert die theologische Auseinandersetzung mit dem Totalstaatsphänomen auf dieser ökumenischen Zusammenkunft hatte.
- 83 Vgl. Anm. 72.
- 84 Vgl. K. Reppen (Anm. 72), S. 90-96.
- 85 So der Tenor der Darstellung von R.A.C. Parker, *Das Zwanzigste Jahrhundert. I. Europa 1918-1945*, Frankfurt a.M. 1967, S. 197f. u. 280.
- 86 Q. Aldea Vaquero, *Die Kirche in Spanien und Portugal. Spanien*, in: H. Jedin/K. Reppen (Anm. 60), S. 610-622, hier S. 614.
- 87 chlichen Verhältnisse in der nationalen Zone undifferenziert positiv als „echte Wiedergeburt des religiösen Lebens“ beschrieben werden. Vgl. dagegen zur Lage im katholischen Baskenland W.L. Bernecker, *Krieg in Spanien 1936-1939*, Darmstadt 1991, S. 190f.
- 88 Nicht nachvollziehbar ist, wie W. Becker, *Christliche Parteien und Strömungen im 19. und 20. Jahrhundert. Ein Forschungsbericht 1986-1994*, in: HJb 114 (1994), S. 451-478, hier S. 477, zu der Feststellung gelangt, Meiers Beitrag blende die Geschichte des Zentrums und der Unionsparteien aus und stelle die Kirchengeschichte in einen „politikfreien Raum“. Entgegen Beckers Monitum listet die beigegebene Bibliographie die grundlegenden Arbeiten zur Zentrums Geschichte von R. Morsey auf (S. 770).
- 89 Eine nach französischem Muster gefertigte Darstellung hätte vermutlich die stigmatisierte Therese Neumann von Konnersreuth erwähnt – ein in den späten zwanziger Jahren weit über Süddeutschland hinaus Aufsehen erregendes Phänomen, das aber so

- rasch wieder in Vergessenheit geriet, daß die 2. Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ (1957ff.) keinen eigenen Artikel darüber enthält. Vgl. jetzt A.M. Zumholz. Die Resistenz des katholischen Milieus: Scherinnen und Stigmatisierte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: I. Götz von Olenhusen (Hrsg.), Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. Paderborn u.a. 1995, S. 221-251, hier S. 228-234.
- 90 Vgl. die Maßstäbe setzende Gesamtdarstellung K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, 3 Bde., Göttingen 1976, 1984.
- 91 Hierzu R. Morsey, Der Untergang des politischen Katholizismus. Die Zentrumsparterie zwischen christlichem Selbstverständnis und 'Nationaler Erhebung' 1932/33, Stuttgart/Zürich 1977, S. 86-95. Die Studie wird zwar zitiert – übrigens auch im französischen Original –, aber offenbar nicht inhaltlich ausgewertet.
- 92 K. Meier, Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich, München 1992, S. 79-129.
- 93 Vgl. U. von Hehl/W. Tischner, Die katholische Kirche in der SBZ/DDR 1945-1989, in: Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“, Bd. VI/2, Baden-Baden/Frankfurt a.M. 1995, S. 875-949, hier S. 891 u. 901.
- 94 Hierzu die Dokumentation von G. Herzberg, Die frühesten Positionen der Staatssicherheit in der Evangelischen Kirche der DDR, in: KZG 7 (1994), S. 365-381.
- 95 Vgl. etwa die bei M. Abrams/D. Gerard/N. Timms (Hrsg.), Values and Social Change in Britain, London 1985, S. 13, referierten Ergebnisse des European Values Survey von 1981, wonach 76 Prozent aller Briten angeben, an einen Gott zu glauben, während der skandinavische Durchschnitt bei 46 Prozent lag.
- 96 Der irreführende Charakter mancher von der Redaktion übersehener Druckfehler wird an der Stelle deutlich, wo der slowakische Staatspräsident Jöscf Tiso mit „Tito“ titulierte wird (S. 892).
- 97 R.N. Bellah, Civil Religion in America, in: Daedalus 96 (Winter 1967), S. 1-21. Vgl. auch ders., The Broken Covenant, American Civil Religion in Time of Trial, New York 1975. Eine aktuelle Bilanz der Diskussion bringt jetzt R. Picard, Civil Religion Critically Revisited, in: KZG 8 (1995) S. 203-219. Für einen zusammenfassenden Überblick vgl. W. Pannenberg, Art. „Zivilreligion“, in: Staatslexikon, 7. Aufl., Bd. 5, Freiburg/Basel/Wien 1989, S. 1169-1172.
- 98 Vgl. K. Nientiedt, Die Religion der „baby-boomer“. Zur Entwicklung der religiösen Landschaft der USA, in: Herder-Korrespondenz 48 (1994), S. 142-147.
- 99 F. Zubillaga, Die Kirche in Lateinamerika, in: H. Jedin/K. Repgen (Anm. 60), S. 685-768.
- 100 Vgl. etwa die undifferenziert auf den gesamten Subkontinent bezogene Feststellung von J.-A. Meyr, die katholische Kirche habe im Rahmen ihres Bemühens, verlorengegangenen gesellschaftlichen Einfluß zurückzuerobert, nach 1930 „mit den alten Oligarchien“ gebrochen und „sich statt dessen mit den neuen, der Industrialisierung verbundenden Eliten“ zusammengeschlossen (S. 1153).
- 101 Vgl. das sich in wenig präzisen Absichtserklärungen erschöpfende Geleitwort des deutschen Herausgeberteams zum Gesamtwerk in M. Mollat du Jourdin/A. Vauchez (Hrsg.), Die Zeit der Zerreißproben (1274-1449) (= Die Geschichte des Christentums, Bd. 6), Freiburg/Basel/Wien 1991.
- 102 Vgl. zum Verhältnis von kirchen- und allgemeinhistorischen Periodisierungsansätzen in der Zeitgeschichte K. Nowak, Gesprächsbeitrag (Anm. 29), S. 23-26.

- 103 Vgl. Anm. 62.
- 104 J.-M. Mayeur, Introduction, in: ders. (Anm. 1; frz.), S. 9f.
- 105 Vgl. etwa E. Fouilloux: „Die in der Persönlichkeit von Papst Johannes XIII. und im Echo auf seine Sozialzyklika 'Mater et magistra' begründete Wende in der gesamten geistigen Orientierung trat nicht vor 1961/62 ein“ (S. 631).
- 106 Der einzige Autor, der sich ausführlicher mit der Frage nach der Anwendbarkeit des vorgegebenen Periodisierungsrahmens auf seinen Gegenstandsbereich auseinandersetzt, ist der für Lateinamerika zuständige J.-A. Meyer (S. 1147-1149).
- 107 J.-M. Mayeur (Anm. 104), S. 9. Vgl. zur Bedeutung der sechziger Jahre als entscheidende kirchen- und christentumsgeschichtliche Zäsur auch K. Nowak, Gesprächsbeitrag (Anm. 29), S. 24; ders., Geschichte des Christentums in Deutschland (Anm. 60), S. 10.
- 108 Hierzu H. Maier, Das totalitäre Zeitalter und die Kirchen, in: HJb 112 (1992), S. 383-411; ders., Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum, Freiburg/Basel/Wien 1995. Für eine das Totalitarismusmodell als Epochensignatur für das frühe 20. Jahrhundert verwendende kirchenhistorische Gesamtdarstellung vgl. A. Lindt, Das Zeitalter des Totalitarismus (Anm. 60).
- 109 So etikettiert Jerzy Klozowski die Regime von Prälat Josef Tiso in der Slowakei und von Ante Pavelic in Kroatien als „katholischen Totalitarismus“ (S. 899f.).
- 110 Hierzu oben, Anm. 82. Vgl. auch J. H. Oldham, Kirche, Volk und Staat, Genf 1935.
- 111 Für Sturzo vgl. jetzt M. Schäfer, Luigi Sturzo als Totalitarismustheoretiker, in: H. Maier (Hrsg.), Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs, Paderborn u.a. 1996, S. 37-47. Für Gurian vgl. nach wie vor H. Hürten, Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Mainz 1972.
- 112 Dieser bereits von K. Reppen, Die Außenpolitik der Päpste (Anm. 72), S. 89, angeführte Beleg wird von Mayeur um weitere ergänzt.
- 113 M. Huttner, Britische Presse und nationalsozialistischer Kirchenkampf (Anm. 81).
- 114 Vgl. die eingehende Kommentierung in dem Leitartikel der *Times*, 23. August 1930, S. 11 („The Church and Morals“).
- 115 Vgl. L. M. Weber, Art. „Casti connubii“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. 2, Freiburg 1958, S. 974.
- 116 Hierzu T. Rendtorff, Art. „Christentum“, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 772-814, hier S. 772f. Vgl. jetzt auch M. Seckler, Art. „Christentum“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 2, Freiburg u.a. 1994, S. 1105-1117, hier S. 1108-1111.
- 117 I. Geiss, Welt und Weltgeschichte 1991 (Anm. 16), S. 428.