
Buchbesprechungen

Hartmut Lehmann (Hrsg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130), 335 S.

Der Titel des Eingangsbeitrages indiziert bereits die Veränderung der religionsgeschichtlichen Forschungsperspektive gegenüber dem Thema der in dem Band wiedergegebenen internationalen Tagung: Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Die Tagung verstand sich als eine komparatistisch ausgerichtete Bestandsaufnahme auf inhaltlicher, begrifflicher und methodischer Ebene. Eine dementsprechende Heterogenität muß man dem Band also von vornherein zubilligen. In seinem Abschlußbeitrag formuliert *Lehmann* den Anspruch solcher christentumsgeschichtlicher Forschungen: „Nicht Aussagen über die fortdauernde Stärke oder eine zu beobachtende sukzessive Schwäche des Christentums müßten somit primäres Ziel (...) sein. Diese sollten vielmehr vor allem einen Beitrag leisten zu einem besseren Verständnis der überaus komplexen und zugleich überaus turbulenten geistigen, politischen, sozialen und kulturellen Entwicklungen in den letzten drei Jahrhunderten; sie sollten Erkenntnisse vermitteln zu Ursachen, Verlauf und Folgen von Aufklärung und Gegenreformation, von Nationalismus und Sozialismus, von Nationalsozialismus und Kommunismus, aber auch über die Auswirkungen von moderner Wissenschaft, Technik und Kultur. Es geht somit um Einsichten, die von einer Geschichtsforschung nicht erbracht werden können, die

religiöse Faktoren vernachlässigt.“ (S. 324-325)

Mit dieser Forderung wird reagiert auf den Mangel an Integration religionsgeschichtlicher Forschung in die Geschichte(n) industriegesellschaftlicher Modernisierung in verschiedenen Ländern Europas einschließlich Rußlands und des „Ablegers“ USA. Die in älteren Gesamtdarstellungen vorherrschende und von der konfessionsnahen Kirchengeschichte akzentuierte These einer langfristigen Säkularisierung negiert die seit dem 19. Jh. objektiv faßbaren Befunde bewußter und in Teilen erfolgreicher Rechristianisierung (z. B. durch Innere Mission, neue Organisations- und Rekrutierungsformen); sie übersieht also den Wandel der Formen und Wirkungsfelder kirchlich institutionalisierter Religion ebenso wie die Erscheinungen außerkirchlicher Religiosität. Ein in seiner Komplexität erfaßter und reflektierter gewichteter religionsgeschichtlicher Befund fungiert aber – spätestens seit dem „linguistic turn“ auch in der Historie – als einer unter den vielen Faktoren, die den allgemeinen und regional je spezifischen Verlauf von o. a. Modernisierungsprozessen miterklären.

Der in dem Begriff „Säkularisierung“ oft mitschwingende negative Unterton reflektiert zudem die bisherige forschungsinstitutionelle Verselbständigung der religionsgeschichtlichen Forschungen auf kirchen- bzw. konfessionsgeschichtliche normative Binnensicht, wie *Greschat* in seinen Anmerkungen aus deutscher protestantischer Sicht feststellt (S. 77-78).

Der in dem Band faßbare Zwischenstand stellt sich wie folgt dar:

Zunächst stellt sich die Frage nach einem adäquaten Begriffsapparat, der die Gegenbewegungen zu den Säkularisierungstrends einholt: *Lehmans* Vorschlag einer Trias von „Säkularisierung“, „De-

christianisierung“ und „Rechristianisierung“ (S. 110-114) weitet sich vor dem Hintergrund unterschiedlicher Sprachregelungen in den nationalen Wissenschaftskulturen zu einem Plädoyer für die Verwendung eines Ensembles von Begriffen, „die das Gegeneinander und Nebeneinander verschiedener Entwicklungen sowie die besondere Rolle des Christentums im neuzeitlichen Europa zu kennzeichnen vermögen“ (S. 318). Die Befreiung der Begrifflichkeit aus den Fesseln konfessioneller und amtskirchlicher Normativität soll den gedanklichen Freiraum schaffen, um den Wandel der sozialen Funktion von Religion insbesondere seit dem postreformatorischen Funktionsdilemma (Seit dem Augsburger Prinzip „Cuius regio, eius religio“ und der daraus ableitbaren Norm konfessioneller Toleranz im Sinne der Friedenswahrung kann christliche Religion ihren totalen gesellschaftlichen Integrationsanspruch nicht mehr plausibel erheben), die Bedeutung des Sinnbildungs- und Biographiemarktes und die Wirkung von Migrationen und Medien erfassen zu können (*Hahn* S. 17-31). *Greschat* verortet den Befund einer starken Differenzierung schon innerhalb des amtskirchlichen Protestantismus im 19. Jh. in einem Modell allgemeiner gesellschaftlicher und individueller Ausdifferenzierung und leitet daraus den Rahmen für die Forschungsperspektive einschließlich eines Themenkataloges her (S. 76-85).

Inhaltlich zeichnet sich in etwa folgendes Gesamtbild ab: Das Nebeneinander von Dechristianisierungs- und Rechristianisierungstendenzen einschließlich der konfessionellen Differenzierung ist ein Langzeitphänomen, das nicht erst im 19. Jh. auftritt. Allerdings mit dieser Befundphasenverschoben auf, von West- nach Osteuropa fortschreitend. Darüber hinaus gibt es – in unterschiedlichen Formen durchgängig – die Erscheinung der amorphen, also nicht-institutionalisierten Religiosität. Dieses stark vergrößerte Bild differenziert sich durch die Besonderheiten der einzelnen Länder: Für England konstatiert *von Greyerz* bereits für das ausgehende 17. Jh. „Säkularisierungstrends“ vor

allem in der Oberschicht, die sich in ihrem religiösen Verhalten nun zunehmend von der Unterschicht absondere (S. 86-100), wozu *Wellenreuther* den christlichen Utopismus als Antrieb dieser Oberschichten-säkularisierung akzentuiert (S. 101-113) und *Scribner* auf die subjektive Zweckrationalität des in dieser Zeit nach wie vor verbreiteten populären Magiegläubens hinweist (S. 114-117). Für die USA skizziert *Hall* die Koexistenz von Säkularisierung v. a. im politischen Bereich und Christianisierung v. a. in der alltäglichen Lebenspraxis, der daraus folgenden Puritanisierung und der sich im 19. Jh. herausbildenden Feminisierung des Lebensbereiches Religion zwecks Vermittlung der gegenläufigen Anforderungen von Religion und Konmerz (S. 118-130). Die Niederlande stellen nach *van Rooden* insofern einen Sonderfall dar, als ein Dauerkonflikt zwischen christianisierenden und säkularisierenden Kräften mit wechselnder Oberhand bei diachron insgesamt stabilem Beziehungsgleichgewicht es ermögliche, anstelle einer Langzeitentwicklung klare abgrenzbare Perioden anzuzeigen (S. 131-153). Für Frankreich konstatiert *Langlois* ein langfristiges Wechselspiel sakralisierender und desakralisierender Tendenzen vom 16. Jh. bis zur Gegenwart Johannes Pauls II., wobei seit der Französischen Revolution unverrückbare Laisierungseffekte in der Gesellschaft und wachsender Rigorismus innerhalb des Katholizismus festzustellen seien (S. 154-173). *Laplanche* betont in diesem Zusammenhang die dem posttridentinischen Katholizismus immanenten Säkularisierungseffekte (Gottesbild, Metaphysik, Stoizismus-Rezeption) (S. 178-181) und das Comeback eschatologischen Denkens als Voraussetzung für die Rechristianisierungsbewegungen im 18. und 19. Jh. (S. 182). In ihrem Abriss über die italienische Geschichtsschreibung zum Thema weist *Edith Saurer* auf das Revival des Katholizismus als traumatische Reaktion auf die Französische Revolution, die Vermehrung der katholischen karitativen Einrichtungen, die neuen Strategien der katholischen Kontrolle über die Massen im 19. und 20.

Jh., sowie für die frühe Neuzeit die ungewollten Entzauberungseffekte der Inquisition und langfristig die Verdrängung von Frauen aus den Rollen als Heilige der Frühenzeit in die Rollen als Krankenpflegerin und Erzieherin im 19. Jh. (S. 183-193). Für die Schweiz verweist *Mattmüller* hinsichtlich Entkirchlichung und Rechristianisierung auf die Sondersituation der frühneuzeitlichen Zwangskirche und der religiösen Sozialisten im frühen 20. Jh. (S. 229-233). Die augenscheinliche Sonderentwicklung des Katholizismus in Polen von 1945 bis 1989 erklärt *Luks* mit den politischen Rahmenbedingungen (S. 234-248), wogegen *Kriedte* als Erklärungsmomente die längerfristigen Besonderheiten des polnischen Nationsbildungsprozesses (imaginierte Gemeinschaft der Gesellschaft mit katholischen Symbolen etc. als Gegenpol zum fremdbestimmten Staat v. a. im 19. Jh.), die Desorientierung der katholischen Kirche der Zwischenkriegszeit und die latente Säkularisierung seit Beginn des 20. Jh. s anführt (S. 249-274). Als östlichstes Land wird Rußland dargestellt: *Plaggenborg* charakterisiert die letzten 250 Jahre russischer Geschichte als von religiöser Unruhe geprägt (S. 290), hebt das 1721 etablierte Staatskirchentum als einen „point of no return“ hervor (S. 276-278), verweist auf die je nach sozialer Schicht unterschiedlich ausgeprägte Dichotomie von Volksfrömmigkeit und Kirche (S. 281-282) und die Ausprägung heterogener konfessioneller Verhältnisse im späten 19. Jh. (S. 289). *Plaggenborgs* Abriss ergänzen *Furman* durch die Ergebnisse eine Umfrage (heute eine Pendelbewegung hin zu einem irrationalen, undogmatischen Eklektizismus) (S. 303) und *Nikanov* durch die Beschreibung des nachkommunistischen Paradoxes von fortschreitender Säkularisierung der Kultur und Wiederkehr des Religiösen in einer Situation, wo nur bestimmte Eliten die Gehalte christlicher Kultur kennen (S. 304-306).

Seine Darlegungen vor allem zum protestantischen Deutschland weitet *Graf* aus zu einer Begriffsgeschichte mit methodischen Forderungen an eine Glaubensge-

schichte der Moderne, was ein ausführlicheres Referat in dieser Rezension rechtfertigt. Davon ausgehend, daß „die Geschichte der Phänomene (...) weithin die Geschichte ihrer kontroversen Deutungen“ ist (S. 33), will *Graf* unter dem Titel „Dechristianisierung“ – Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos“ die methodischen Probleme aufzeigen, die sich stellen, „wenn versucht wird, den Wandel religiöser Mentalitäten und die vielfältigen Veränderungen der sozialen Stellung der Kirchen in einer an den Begriffen ‘Dechristianisierung’ oder ‘Rechristianisierung’ orientierten Perspektive zu erfassen.“ (S. 32, S. 34). Er skizziert begriffsgeschichtlich die Diskurse um Religion der Sattelzeit, die seinerzeit entstandenen und heute noch wirksamen Wahrnehmungstereotypen wie „protestantische Weltfrömmigkeit“, „kulturelles Defizit des Protestantismus“, „Unkirchlichkeit der Gebildeten“, „Zurück zur eigenen Substanz“, und die verengte Sichtweise der konservativen Kirchlichkeitsstatistik des 19. Jh. s, welche die faktische Vielgestaltigkeit christlicher Lebensformen und die komplexe kulturelle Präsenz protestantischer Traditionen auch im außerkirchlichen Bereich ausblende (S. 43-52). Demzufolge fordert er die Erforschung jener Formen der Verbundenheit mit kirchlichen Institutionen, die sich in der Entgegensetzung von Kirchlichkeit und Unkirchlichkeit nicht erfassen lassen: so v. a. der „Erfindung von Individualität“, der seit dem 19. Jh. zunehmenden Inszenierung von Familie in religiösem Kontext, der „entlasteten Kirchlichkeit“ (einschließlich der Folgen nachaufklärerischer Kulturgeschichte und der Herausbildung rechristianisierender „entschiedener“ religiöser Gruppen), der Ökonomisierung von Zeit (Kalender, Weihnachten), der Konfessionskulturen (Konfessionalität in Deutschland wichtigster Faktor kultureller Vergesellschaftung hinsichtlich von Einstellungen z. B. gegenüber Sozialstaat, Gemeinschaft, Wertordnung in der Ökonomie), der Erfindung neuer Gemeinschaften (als eine Art „transfer de sacralité“, vgl. politische Gottesdienste z. B.

zum Sedanstag) und der begriffsgeschichtliche Hinterfragung verschiedener Frömmigkeitskonzepte (S. 53-61). Auf derlei Erkenntnisse gestützt, könne eine „Glaubensgeschichte der Moderne“ zu beschreiben versuchen, inwieweit christliche transzendenzbezogene Glaubensgehalte säkularisiert oder einfach in Topoi immanentistischer Weltbilder umgeformt worden sind. Diese Glaubensgeschichte müsse die vielfältigen Erscheinungen „vagierender“ Religiosität wie „politische Religion“, „Säkularreligionen“, „Jugendreligionen“ begriffsgeschichtlich erfassen und – so weit möglich – religiöse Plausibilitätsstrukturen aufzeigen (S. 61-63). Religion als Praxis der Kontingenzbewältigung lasse sich eher aus Quellen wie Biographien, Antobiographien, Zeugnisliteratur erfassen als aus den kirchenamtlichen Statistiken, wenn auch Erkenntnisgrenzen bleiben, wenn man „dem historischen anderen ins Herz blicken“, wolle (S. 66). Gegen *Andersons* These vom Revival katholischer Gemeinschaft unter den Bedingungen des Kulturkampfes (S. 194-222) konstatiert *W. Schieder* für die christlichen Parallelkirchen Deutschlands im 19. Jh. die Koexistenz zentripetaler und zentrifugaler Trends und die Nichtvermittelbarkeit zwischen antireligiösen Bewegungen und religiösem Aufschwung, wovon letzterer nicht von Dauer habe sein können (S. 223-228). Angesichts des weiten zeitlichen Rahmens, den sich der Band setzt, ist es bedauerlich, daß man sich bei der Untersuchung Deutschlands auf das 19. Jh. beschränkt hat; denn Themen wie Protestantismus und Politik in der späten DDR und in der Wendezeit oder die Persistenz der Jugendweihe als Initiationsritual auch nach dem Zusammenbruch der DDR hängen eng mit den von Graf aufgezeigten Fragestellungen zusammen.

Der aus den Darstellungen der Länder ablesbare Zwischenbefund demonstriert, wie Schieder in seiner abschließenden Problemliste zeigt, ein starkes Gefälle in der Bewertung der allgemeinkulturellen Bedeutung von Religion, z. T. eine zu schwache Wahrnehmung der gegenläufi-

gen Rechristianisierungsprozesse, einen Methoden-Antagonismus je nach Standpunkt (statt eines Methodenpluralismus), Unterschiede in der Verwendung von Begriffen, Unklarheit über die Unterscheidung nationaler Verlaufstypen des Säkularisierungsprozesses bei Überlagerung durch konfessionelle Muster sowie die Berücksichtigung „vagierender“ bzw. „amorpher“ Religiosität, die nicht von vornherein als Surrogat zu denunzieren sei. Darüber hinaus kritisiert Schieder – nicht zu Unrecht – die rein innerchristliche Perspektive der Tagung, die die Problemalogie im europäischen und außereuropäischen Judentum ausblende – selbst wenn man aus religionsstrukturellen Gründen Islam und Buddhismus nicht vergleichen könne (man wüßte gerne, warum das nicht gehen soll) (S. 308-313). Eher thematische Forschungsaufgaben, die auf der Annahme einer Durchchristianisierung der Gesellschaften erst im Zuge der konfessionellen Konkurrenz basieren, schlägt *Lehmann* am Schluß des Bandes vor: Verhältnis von Religion und Nationalismus, Krisen als Indikatoren für Weltverständnis und Welterklärung, vergleichende Erforschung des Endzeitdenkens und Interdependenzen zwischen äußerer und innerer Mission (S. 319-321).

Kritische Anmerkungen müssen m. E. auf zwei Ebenen ansetzen: zum einen wäre es für das Anliegen des Bandes hilfreich, wenn der Themenbereich klarer abgesteckt würde. Insgesamt liegt dem Band die eingangs zitierte Vorstellung zugrunde, religionsgeschichtliche Befunde in ein Parallelogramm vieler historischer Kräfte integrieren und somit den gesamtgesellschaftlichen Funktions- und Bereichswandel von Religion benennen zu können. Nimmt der – angesichts der Forschungssituation durchaus als programmatisch zu verstehende – Band auch nicht kirchlich institutionalisierte Formen von Christentum grundsätzlich in den Blick, so scheut er dennoch merkwürdig davor zurück, die dazu gehörenden Phänomene versuchsweise aufzulisten – von *Lehmanns* Hinweis auf Nationalismus (S. 319-320) einmal abgesehen. Die aus vielen Beiträgen

ableitbare Grundthese von der differenzierten Koexistenz von De- und Rechristianisierungstrends berücksichtigt nicht die z. T. gut erforschten Funktionsveränderungen von Religion z. B. in der sog. Sakralisierung von Politik im Kontext des Struktur- und Fernwandelns politischer Öffentlichkeit seit dem späten 18. Jh., sie blendet den für die Befunde der zweiten Nachkriegszeit in Westeuropa so typischen Trend des warenästhetischen Konsums als momentanen, religionssubstituierenden Verzauberungserlebnisses aus, sie thematisiert auch nicht die Veränderung der Struktur ethischer und symbolisierender Diskurse. Für derartige Bereiche wären zumindest entsprechende Skizzen hilfreich gewesen, um den Erklärungswert der gesamten Thematik konkreter abschätzen zu können.

Zum anderen wäre es sinnvoll, das zur Verfügung stehende Methodeninstrumentarium klarer zu reflektieren und interdisziplinäre Möglichkeiten bewußter zu nutzen: Eine Schwierigkeit hat Graf in seinem Aufriß schon angesprochen: Inwieweit kann man den subjektiven Faktor methodisch angemessen einfangen? Es war daher ein glücklicher Einfall, den Anthropologen *Fernandez* um eine Stellungnahme zu bitten und dadurch eine interdisziplinäre, über die verschiedenen Geschichtswissenschaften hinausgehende Perspektive zu gewinnen. An *Fernandez'* Plädoyer, durch die diachrone Untersuchung religiöser Metaphern wie „die Unbilligkeit der Ungleichheit“, „die Suche nach Neuen Welten“ in Verbindung mit Biographieforschung die historisch so wohl erstmalige und von Max Weber so benannte „innere Einsamkeit“ des Individuums in den Blick zu nehmen, lohnt es sich anzuknüpfen. Die Erkenntnismethoden von historischer Anthropologie und Ethnologie würden es erlauben, den individuellen Strategien zur Kontingenzbewältigung näher zu kommen. Schieders Kritik an der rein innerchristlichen Perspektive verdient insofern eine Erweiterung, als ein zeitlicher Vergleich, der über die innerneuzeitliche Entwicklung hinausgeht, fehlt. Es wäre für das Verständnis

der voraussichtlichen Spezifika des neuzeitlichen Vergleichs und für die Ausbeutung eines schärferen Begriffsapparates für die Benennung von Funktionsveränderungen hilfreich, wenn – im Sinne Weberischer Idealtypen – Strukturmerkmale europäischer antiker und mittelalterlicher Religionsformen und -funktionen genannt worden wären.

Der Band bietet, auch unter Berücksichtigung der Kritikpunkte, insgesamt eine gute Bestandsaufnahme eines Forschungsgebietes, das seine Karriere noch vor sich hat.

Friedemann Scriba

Armin Reese, Europäische Hegemonie versus Weltreich. Außenpolitik in Europa 1648–1763, Schulz-Kirchner Verlag, Idstein 1995, 190 S. (Historisches Seminar, N. F., Bd. 7).

Armin Reese will mit diesem Band auf das zunehmende Interesse an Außenpolitik reagieren und wählt dafür einen Zeitraum, der von einem fundamentalen Wandel in den Prinzipien von Außenpolitik gekennzeichnet war. In der Einleitung reflektiert er über die titelgebenden Konzepte europäische Hegemonie und Weltreich. Er zeigt zunächst, daß frühere „Weltreiche“ – das chinesische „Reich der Mitte“, das Weltreich Alexanders des Großen, das Römische Reich usw. – im Verständnis ihrer Herrscher die wichtigsten Teile der Welt dominierten, der Begriff freilich nie wörtlich zu nehmen war. Aufgrund der begrenzten Kenntnis der Welt war es möglich, Anspruch auf Universalität zu erheben. Das mußte sich mit den „Entdeckungen“ und der europäischen Expansion nach Übersee seit dem 16. Jh. ändern. Erst in dem vom Verf. behandelten Zeitraum wurde es möglich, eine führende Stellung in Europa und weltweite (überseeische) Domination auch getrennt zu denken. (S. 15) *Reese* entwickelt den Gedanken, daß das Reich Karls V. auch unter Philipp II.