

Abschnitt seines Werks geht Krauss auf die mittelalterliche und frühneuzeitliche Kontroverse ein. In einem nach Regionen gegliederten historischen Überblick verfolgt er die jüdisch-christlichen Auseinandersetzungen von Spanien bis nach Byzanz. Die Debatten im römisch-deutschen Reich teilt er auf zwei Kapitel auf, von denen das eine sich mit den (namentlich humanistisch orientierten) Hebraisten und den Reformatoren beschäftigt, das andere der Spätzeit des 17. und dem 18. Jahrhundert gewidmet ist. Herausgenommen wurden die öffentlichen Religionsdisputationen, die Missionspredigten und die schriftlich fixierten Lehrsätze und dogmatischen Festlegungen. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf die auf Initiative eines Konvertiten 1704 in Hannover auf Einladung des Kurfürsten zustandegekommene Religionsdisputation (S. 180ff.). Unter der geschickten Regie des hannoveranischen Kammeragenten Leffmann Behrends geriet sie unerwartet zu einem Erfolg für die jüdische Seite – ein Ergebnis, das für die ältere Zeit und insbesondere für das Mittelalter undenkbar gewesen wäre. So kann dieses Gespräch geradezu als Symbol eines Wandels angesehen werden, wenngleich man aus dem um die gleiche Zeit erschienenen antijüdischen Werk »Entdecktes Judentum [...]« Eisenmengers auch auf das Gegenteil schließen könnte.

Den für die historische Forschung vielleicht wertvollsten Teil beinhaltet das letzte Kapitel dieses Abschnitts, das die polemischen Texte samt den jüdischen Träger des jüdisch-christlichen Diskurses für die Zeit des Mittelalters benennt und beschreibt (»The Jewish Polemists of the Middle Ages«). In einem umfangreichen Katalog werden hier die verfügbaren Schriften soweit wie möglich nachgewiesen. Ergänzend sollte man hierzu die Nachweise bei Heinz Schreckenbergs zurate ziehen, der seinerseits von den antijüdischen Polemiken der christlichen Seite ausgeht, diese aber mit den jeweiligen Reaktionen der betroffenen Juden konfrontiert.

Wer ernsthaft an einer Weiterführung des gerade begonnenen jüdisch-christlichen Gesprächs interessiert ist, sollte die in vorliegendem Buch zusammengestellten Traditionen kennen. Die häufig propagierte Unbefangenheit im jüdisch-christlichen Dialog, die die Vergangenheit einfach negiert, unter gleichzeitiger Minimierung theologischer Inhalte, macht es sich zu einfach. Erst, wer den Ursachen und Verlaufsformen der Religionsdebatten früherer Jahrhunderte nachspürt, die dort enthaltenen Stereotype und Mißverständnisse aufdeckt, und von daher gesehen auch bereit ist, dogmatisierte Positionen zu überdenken und gegebenenfalls zu reformulieren, kann auf eine nachhaltige Wirkung des interreligiösen Dialogs hoffen. Das Buch von Krauss und Horbury hat hierzu wichtige Bausteine geliefert.

*J. Friedrich Battenberg*

HEINZ HÜRTE: Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Zeit. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998. 148 S. Kart. DM 19,80.

Das Jahr 1998 war das Jahr zahlreicher Jubiläen. Mit dem Gedenken an die Revolution von 1848 verband sich die Erinnerung an den ersten Deutschen Katholikentag, der sich im selben Jahr in Mainz versammelte. In seinem Buch bietet uns Heinz Hürten vier aus diesem Anlaß entstandene Essays. Der erste (»Die Zeit der Wende«) schildert die Veränderungen im gesellschaftlichen Standort der Katholiken in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wobei Hürten zurecht die zentrale Rolle des Kölner Ereignisses betont. Machen Wessenberg-Zitate deutlich, daß es unter den Katholiken auch nach 1837 unterschiedliche Positionen zu Kirche und Staat gab, so überraschen summarische Bemerkungen über die Fronten, zwischen die der deutsche Katholizismus geriet, oder die Katholiken, die »in der Gesellschaft ihrer Zeit einsam« wurden (S. 32). Tatsächlich entfernte sich eine strengkirchliche, ultramontane Richtung, der die Inspiration für das Mainzer Treffen vom Oktober 1848 zu danken ist, sowohl von staatskirchlichen als auch liberalen Denkmustern, die Gesamtheit der Katholiken, Klerus und Laien, aber begab sich noch lange nicht auf diesen Weg. Wohl aber diejenigen, die sich im Gefolge der Märzrevolution 1848 zu »(Pius-) Vereinen für religiöse Freiheit« zusammenschlossen. Hürtens zweiter Essay (»Das erste Treffen«) schildert überzeugend die divergenten Ziele der einzelnen Gründungen, die das Gespür für die Bedeutung eines gemeinsamen Vorgehens jedoch nicht zerstörten; das beim Kölner Domjubiläum vereinbarte Treffen der Vereine in Mainz wurde zum Erfolg. Hürten betont die entscheidende Rolle der Laien auf der Mainzer Versammlung. Die ablehnende Haltung zu Diözesansynoden dürfte sich aber kaum daraus ergeben haben, daß man sich als »Laienverein« und damit als nicht zuständig verstand, sahen doch die ultramontanen Inspiratoren des Mainzer Piusvereins um Domkapitular

Adam Franz Lennig in der Forderung nach Synoden ein Signum liberaler Kirchlichkeit. Daß Johann Baptist Hirscher gegen die Pius-Vereine Stellung bezog, kann daher nicht überraschen und hat auch nichts mit einer Fehleinschätzung der »Aktivität der Laien« zu tun, wie Hürten meint (S. 58). Hirscher wußte wohl, wer hinter dem Mainzer Treffen stand – auf ultramontaner Seite betrachtete man ihn als Feind. Eine ganz andere Beurteilung erfuhr Ketteler, damals Abgeordneter der Paulskirche, der die soziale Frage ins Gespräch brachte. Zu deren Lösung sah er allein die Kirche befähigt, staatlichem Bemühen brachte er wenig Achtung entgegen; so wundert es nicht, daß er wenige Monate später der bevorzugte Kandidat der Ultramontanen für die Mainzer Kathedra war. Da Hürten das Proprium der Mainzer Versammlung fast ausschließlich in einer neuen Rolle der Laien sieht, übergeht er diese kirchenpolitischen Implikationen. Für die Kräfte, die ein verändertes Verhältnis von Kirche und Staat anstrebten, war die Revolution des Jahres 1848 ein Erfolg. Die weiteren Treffen konnten sich daher anderen Themen zuwenden (dritter Essay: »Wandel und Wachstum«). Bildung und Caritas wurden zu zentralen Inhalten, bis die Römische Frage und der Kulturkampf die Debatten beherrschten und die enge Bindung an das Zentrum immer entschiedener betont wurde. Erst in den zwanziger Jahren kam es hier zu deutlichen Differenzierungen; ob sich daran wirklich ablesen läßt, daß der »deutsche Katholizismus« sich von der »Geschlossenheit früherer Jahre entfernt hatte« (S. 85) oder nicht vielmehr eine stets vorhandene Vielfalt unter den deutschen Katholiken auch auf Katholikentagen stärker präsent wurde, dies zu beantworten, setzt weitere Forschungen voraus, die bereit sind, das weit verbreitete Bild eines monolithischen Katholizismus zumindest einmal anzufragen. Daß auch schon früher nicht alle ein Herz und eine Seele waren, zeigen etwa die Reaktionen auf die Katholikentagsrede Joseph Bernharts 1910 in Augsburg (Dazu Joseph Bernhart, *Erinnerungen 1881–1930*, hg. v. Manfred Weitlauff, Weissenhorn 1992, 496–505). Nach einer durch die Herrschaft des Nationalsozialismus bedingten Unterbrechung konnte 1948 in Mainz der »Zentenar-Katholikentag« begangen werden. Hier und später wurden die Katholikentage zum deutlichen Zeichen für die in der Bundesrepublik neu gewonnene gesellschaftliche Relevanz des Katholizismus. Allerdings war dieser Prozeß nicht von Dauer, die gesellschaftliche Pluralität spiegelte sich mehr und mehr in der innerkirchlichen Situation, besonders deutlich seit dem Essener Katholikentag 1968. Wenn Hürten in einem abschließenden Essay (»Weltaufgabe und Glaubensfeier«) gerade angesichts des Gehorsamsversprechens, das die in Mainz Versammelten 1848 gegenüber Papst und Bischöfen ablegten, von der alleinigen Fähigkeit der Laien spricht, die Gesellschaft zu prägen, dann fragt man sich doch, ob nicht (konstruierte) Gegensätze unserer Zeit in die Frühzeit der Katholikentage hinein gelesen werden. Die Frage hieß damals nicht Klerus oder Laien, sondern ultramontan oder liberal. Schon darum konnte ein »unabhängiger Laienkatholizismus« (S. 103) nicht das Ziel sein. Warum auch? Sah doch etwa im Klerus niemand ein Problem darin, wenn der »Laie« Moritz Lieber 1848 die Denkschrift der Würzburger Bischofskonferenz verfaßte. Die »strukturell angelegte Spannung« zwischen Episkopat und Piusverein (S. 106) erweist sich als Phantom; daß es nie zu »ernsten Konflikten« kam, ist mithin nicht verwunderlich und ändert sich erst, als nichtultramontane oder politisch divergente Strömungen auf dem Katholikentag zu Wort kommen. Daß Franz Xaver Kraus dennoch nicht zu den Rednern gehörte, dürfte, da ist Hürten zuzustimmen, wirklich nicht nur auf seine Probleme mit einer volksnahen Sprache und der Massendemokratie zu tun haben. Wenn uns dabei aber der »Reformkatholizismus« als »eine verschwommene Bewegung zur Modernisierung der Kirche« vorgestellt wird (S. 108), dann spricht das den zahlreichen Monographien Hohn, die zu diesem Thema in den letzten Jahrzehnten entstanden sind. Eine kirchenhistorische Aufarbeitung der Deutschen Katholikentage bleibt ein dringendes Desiderat. Sie uns als eine Nahtstelle von Kirche und Gesellschaft vorgestellt zu haben, ist das Verdienst des vorliegenden Buches.

*Uwe Scharfenecker*