

mentenpastoral von etwa einhundert Druckseiten darstellt. Ein weiterer Teil gilt dem Dominikaner und Bischof von Cartagena (de Indias) Dionisio de Sanctis und seinem 1576 verfaßten „Catecismo o suma breve“, der nur als Manuskript im Archivo General de Indias in Sevilla vorhanden ist. Der Augustiner Juan de la Anunciación, der in Mexiko gewirkt hat, wird im nächsten Teil veröffentlicht; aus seinem Werk wird der spanische Text seines „Catecismo en lengua mexicana y española“ vorgestellt, der zusammen mit einem „Sermonario“ 1577 in Mexiko gedruckt wurde. Der letzte Teil schließlich ist dem in Mexiko geborenen Franziskaner Juan Bautista gewidmet. Aus seinen sicheren Schriften wird der „Confesionario en lengua mexicana y castellana“ ediert und kommentiert, der gegen Ende des 16. Jahrhunderts gedruckt wurde, 1599 bei Melchor Ocharte in Tlatelolco.

Der Verf. hat aus dem außerordentlich reichhaltigen hispanoamerikanischen Schrifttum des 16. Jahrhunderts eine geschickte Auswahl getroffen und eine große Materialfülle unterbreitet, die nun, nach der mühseligen editorischen Arbeit, der historischen, theologischen und sonstigen Bearbeitung harrt. Durán hat gute Fundamente dafür gelegt, indem er die meist schwer zugänglichen oder gar nur in Manuskriptform vorhandenen Texte vorlegt. Die anstehende Bearbeitung ist nicht nur von historischem Interesse – dies allein wäre schon viel; anhand dieser und ähnlicher Texte ließe sich exemplarisch ein Inkulturationsvorgang ersten Ranges rekonstruieren, dessen Ergebnisse auch von systematischem, missionswissenschaftlichem und pastoralem Interesse sind. Ein Problem der Edition besteht darin, daß der Autor grundsätzlich nur die spanischen Texte aufnimmt, nicht aber die fremdsprachigen. Bei den editorischen Bemerkungen benennt er dieses Prinzip (43), ohne indes eine Begründung dafür anzugeben. Das Reizvolle und für die Forschung kaum Vernachlässigbare dieser katechetischen Literatur besteht aber gerade darin, daß hier die christliche Lehre meist synoptisch in der spanischen und der indianischen Sprache erscheint, deren Struktur und Vokabular zu diesem Zweck erst erarbeitet werden mußte. Da die fremdsprachigen Texte nicht vorhanden sind, ist die Edition für den Vergleich nicht brauchbar. Das mindert den Wert zwar nicht erheblich, beschränkt aber von vornherein die Bearbeitungsmöglichkeiten. Wie aufschlußreich eine Vergleichsmöglichkeit paralleler Texte sein kann, selbst wenn man „nur“ die spanische Übersetzung des fremdsprachigen Textes lesen und sie dann mit dem originalen spanischen Text vergleichen kann, erhellt eine neuere Ausgabe von Sahagúns „Coloquios y Doctrina Cristiana“, hg. von dem Mexikanisten Miguel León-Portilla (México: UNAM 1986). Sie enthält außer dem Faksimile des gesamten Textes der Coloquios die Spanische Version, die Náhuatl-Version sowie deren spanische Übersetzung. Bei den Angaben zu den Bibliographien in Duráns Werk vermißt man R. Streit, *Bibliotheca Missionum*, Bd. 2: Amerikanische Missionsliteratur 1493–1699 (Freiburg: Herder 1924).

Der vorliegende Band ist der erste einer Reihe, die mindestens noch zwei weitere Bände umfassen und bis zum 18. Jahrhundert reichen soll. Man kann nur hoffen und wünschen, daß diese verdienstvolle Arbeit weitergeführt werden kann, die nicht nur der ohnehin vernachlässigten Geschichte der christlichen Glaubensunterweisung neue Impulse zu geben vermag, sondern auch die gegenwärtige Diskussion um die Begegnung des Christentums mit Kulturen und Religionen bereichern kann.

M. SIEVERNICH S. J.

TACKETT, TIMOTHY, *La Révolution, l'Église, la France. Le serment de 1791*. Mit einem Vorwort von Michel Vovelle und einem Nachwort von Claude Langlois. Aus dem Amerikanischen übers. von Alain Spiess. Paris: du cerf 1986. IV/485 S.

PRATIQUES RELIGIEUSES. Mentalités et Spiritualité dans l'Europe révolutionnaire (1770–1820). Actes du colloque Chantilly 27–29 novembre 1986. Zusammengestellt von Paul Lerou und Raymond Dartevelle, unter Leitung von Bernhard Plongeron. Paris: Brepols 1988. 777 S.

Im Zeichen des „Bicentenaire“ der Französischen Revolution sind die wissenschaftlichen Publikationen kaum mehr überschaubar. Unter ihnen möchte der Rezensent auf zwei wichtige kirchenhistorische Veröffentlichungen aufmerksam machen, welche be-



reits im Blick auf dieses Jubiläumjahr erschienen sind und welche beide geeignet sind, das Gesamtbild der Kirchengeschichte der Revolution in entscheidenden Punkten zu ergänzen und zu vertiefen. Besonders das Werk von *Timothy Tackett* kann als epochemachende Eröffnung ganz neuer wesentlicher Aspekte bezeichnet werden. Gemeinsam ist diesen Darstellungen, daß sie über bloße Kirchenpolitik und Theologiegeschichte hinaus Haltung und Mentalität von Klerus und vor allem Kirchenvolk im Detail beleuchten, und zwar in ihrer regionalen, sozialen und sonstigen Differenziertheit. Dabei kommt ein ungeheuer facettenreiches und buntes Bild zustande, welches vor allem auch über die Zeit der Revolution hinaus, nach rückwärts und vorwärts, interessante historische Zusammenhänge und Bedingtheiten eröffnet. Anstelle allzu grobschlächtiger Begriffsraster wie „religiöse Substanz“, „Gläubigkeit“, „Entchristlichung“ treten dabei differenziertere Kategorien, um die damit gemeinten komplexen Sachverhalte auszudrücken. Nicht zuletzt die Rolle und im einzelnen sehr unterschiedliche Gestalt der „Volksreligiosität“ und ihre Antwort auf die Herausforderung der Aufklärung wie der Revolution tritt dabei viel klarer und plastischer hervor.

Welche Faktoren (im Klerus selbst, seiner Ausbildung und Sozialisation, ferner in der Haltung des Kirchenvolkes) haben eigentlich die Entscheidung für oder gegen die Zivilkonstitution vom 12. 7. 1790 beeinflußt? Denn die Zivilkonstitution war ein Einschnitt in der Revolutionsgeschichte. Sie war das große traumatische Ereignis, welches nach der das Jahr 1789 charakterisierenden Einheit aller „Patrioten“ am meisten dazu beitrug, die französische Nation in zwei Lager zu spalten. Nun hat bereits die erste „Geographie des Eides“, die Philippe Sagnac 1906 auf der Basis noch relativ fragmentarischer Daten veröffentlichte, auf äußerst interessante Zusammenhänge aufmerksam gemacht. Denn der regional von 20 bis über 90% schwankende Anteil der eidleistenden („konstitutionellen“) Pfarrgeistlichen erweist sich mit sehr großer Exaktheit als entsprechend dem Wahlverhalten der Bevölkerung seit dem 19. Jh. und noch mehr als umgekehrt proportional dem Anteil der Praktizierenden, wie er sich nur noch immer schärfer im Verlaufe des 20. Jh.s ausdifferenziert. Bzw. die Karte der Eidverweigerer (*Réfractaires*) von 1791 und die Karte der religiösen Praxis um 1950 fallen praktisch zusammen!

Diese Untersuchung wird von dem Amerikaner Tackett (dessen hier besprochene französische Übersetzung wahrscheinlich zumal im Bicentenaire wesentlich größere Resonanz erzielen wird als das 1985 in Princeton erschienene Original „*Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteenth-Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791*“) weitergeführt und in ihren Ergebnissen gedeutet. Quellenmäßig stützt er sich vor allem einerseits auf die zusätzliche Auswertung der Departements-Archive, andererseits auf die vielen inzwischen veröffentlichten oder auch noch gar nicht publizierten Einzeluntersuchungen auf lokaler Ebene.

Seine mit ungeheurer Akribie und der Auswertung vieler statistischer Daten durchgeführte Untersuchung, die sich jedoch leicht und mit großer Spannung liest, zeigt, daß jede monokausale Erklärung fehlgreift. Keine Karte, welche einen bestimmten einzelnen Sachverhalt vor oder um 1789 darstellt, entspricht ganz der „*géographie du serment*“ (316). Es sind sehr verschiedene Faktoren, die hier ineinandergreifen. Manche vermuteten Ursachen erweisen sich als statistisch irrelevant; in vielen Fällen blieb dem Autor nur übrig, mögliche Zusammenhänge anzudeuten, die sich nur partiell oder aus Mangel an sicheren Daten gar nicht schlüssig beweisen lassen. Bestimmte Zusammenhänge sind aber deutlich und unbestreitbar; sie werden immer wieder durch Karten, meist auf Departementsebene, illustriert.

Ein erstes Ergebnis betrifft die bisher schwankende Gesamtstatistik. Sie ergibt eine schwache Mehrheit der Konstitutionellen unter dem Pfarrklerus. In der ersten Jahreshälfte 1791 leisteten 52–55% den Eid; die Retraktionen vor allem nach der Verurteilung durch Papst Pius VI. in „*Quot aliquantum*“ ließen freilich diese Zahl bis Herbst 1792 auf etwas unter 50% sinken (59f.). Positionsspezifisch findet sich dabei der höchste Anteil bei den Pfarrern; er ist geringer bei den Vikaren, am niedrigsten bei den Seminar- und Universitätsprofessoren, hier freilich jeweils von der Gemeinschaft abhängig. Dies erklärt sich relativ leicht, da die Pfarrer weniger bereit waren, auf die Straße gesetzt zu werden und ihre bereits gesicherte Position zu verlieren. Aus z.T.



ähnlichen Gründen erklärt sich innerhalb der Pfarrer die altersmäßige Schwankung: sind unter den jüngeren und neu installierten Pfarrern die Assermentés sehr hoch, so nimmt danach zunächst – im Gefolge eines Phänomens, das man heute als „Midlife Crisis“ (den Ausdruck gebraucht der Autor nicht) bezeichnen würde – die Zahl der Réfractaires zu, während bei den älteren Pfarrern die Angst, ihre alten Tage ungesichert verbringen zu müssen, wieder einen umgekehrten Trend bewirkt.

Unerwartet ist dagegen, daß – wenn man den Sonderfall Paris ausnimmt – die Zahl der Eidleistenden (Jureurs) sich in den Städten ab 8000 Einwohnern als deutlich niedriger als auf dem Lande erweist, und zwar um so mehr je größer die Stadt ist (67 f.). Diese überraschende Tatsache scheint freilich ihren eigentlichen Grund nicht in der Stadt als solcher zu haben als vielmehr darin, daß hier – im Unterschied zu der Isolierung vieler Priester auf dem Land – der innerklerikale Zusammenhalt (die „société ecclésiastique“) stärker war (139 f., 114). Letzteres weist aber auf einen sehr wesentlichen Faktor hin, der sich auf die Entscheidung auswirkte. Bei den Jureurs und den Réfractaires polarisierten sich zwei verschiedene priesterliche „Identitäten“ heraus (88, 91, 145). Ist es auf der einen Seite der „Prêtre-citoyen“, der seine primäre Identität und Solidarität innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen und – untrennbar davon – der „Citoyens“ findet, so ist es auf der anderen Seite das klassische tridentinische Bild des Priesters als Funktionär einer hierarchischen und im Transzendenten verwurzelten Institution. Weniger entscheidend ist dagegen für die Stellungnahme des Klerus die soziale und regionale Herkunft. Auch die Annahme, daß die Seminarausbildung hier eine wesentliche Rolle spielte (etwa durch Lazaristen eidfördernd und durch Sulpizianer eidhemmend), bewahrheitet sich nicht (120 f.); viel entscheidender ist der kirchliche (und gesellschaftliche) Ort, *in dem* die Priester integriert sind.

Am frappantesten und stärksten ist die bereits erwähnte regionale Differenzierung. Diese „Eidgeographie“ wird durch die Karten auf S. 70 f. sowie durch die ausführlichen Statistiken im Anhang (344–430) nicht nur nach Departements, sondern nach Distrikten im Detail aufgeschlüsselt. Die Tatsache selbst, erst recht die erstaunliche Deckung von Eidverweigerung und religiösem Verhalten der Bevölkerung bis heute, bedarf der Erklärung. Sie wird vor allem in dem Teil des Werkes (183–301) geleistet, der sich mit dem Einfluß der Gläubigen und ihrer Einstellung auf das Verhalten des Klerus befaßt. Die Auffassung von Paul Bois, daß sich hier die politische Einstellung der Bevölkerung zur Revolution spiegle (also Entscheidung zur Zivilkonstitution als „Referendum“ zur Revolution), läßt sich dabei im Detail nicht belegen. Dies berührt sich mit der Feststellung des Autors, daß auch im Klerus eine ausgesprochen gegenrevolutionär-royalistische Ideologie als Begründung der Eidverweigerung selten ist, die meisten Réfractaires vielmehr im Innern zerrissen sind zwischen ihrer Bereitschaft, die Revolution auf politischem Gebiet zu bejahen, und ihrer kirchlichen Entscheidung (82). Bestimmte andere regional wirksame Faktoren spielen eine nicht unwesentliche Rolle. Relativ sehr hoch ist der Anteil der Réfractaires in nicht französisch sprechenden und erst seit relativ kurzer Zeit dem Königreich eingegliederten Randprovinzen (Artois, Lothringen, Elsaß, Franche-Comté, Roussillon, Bretagne), zumal diese auch kirchlich eine ultramontane und nicht gallikanische Tradition hatten (223–26). Der Protestanten-Anteil wirkte sich durch die Furcht vor „Protestantisierung“ speziell im Languedoc und Elsaß, aber keineswegs überall, in einer hohen Eidverweigerungsquote aus (242–47).

Den wichtigsten Faktor jedoch sieht und erklärt der Autor in einer interessanten, wenn auch nur indirekt durch bestimmte statistische Indizien gestützten, Hypothese. Es ist der Grad der „Klerikalisierung der Volksreligiosität“ nach Trient (254 ff.), ein Phänomen, für welches der Rezensent übrigens Begriffe wie „klerikale Disziplinierung, Reglementierung oder Domestizierung“ vorziehen würde. Es ging darum, in welchem Maße es gelang, die bunte, oft massiv „heidnische“ und „abergläubische“, jedenfalls mit der offiziellen kirchlich-theologischen Norm schwer zu vereinbarende Volksreligiosität zu kontrollieren und in den Dienst der tridentinischen Erneuerung zu stellen. Außer von den regional sehr unterschiedlichen Formen der Volksreligiosität und ihrer größeren oder geringeren christlich-kirchlichen Integrierbarkeit hing das vom kirchlichen Pastoralkonzept ab. Denn diese Domestizierung konnte nicht durch



einseitige Unterdrückung all dessen glücken, was der strengen Norm nicht entsprach. Es bedurfte hier einer stärkeren „Inkulturation“, die nicht ohne Kompromisse möglich war. Wo, wie bei den Jansenisten, allem, was nicht vor einer an den Vätern und der Urkirche orientierten Orthodoxie bestehen konnte, der radikale Kampf angesagt wurde, gelang diese Integration jedenfalls nicht, bzw. es kam zur mentalitätsmäßigen Entfremdung zwischen Klerus und Masse der Landbevölkerung. Ein flexibleres und toleranteres Vorgehen wie bei den Jesuiten oder den Schülern von Grignon v. Montfort und Jean Eudes erzielte hier wesentlich mehr Erfolg (258–60). Daß diese mehr oder weniger geglückte Integration zwischen „Klerusreligion“ und „Volksreligion“ ein sehr entscheidender Faktor für die Aufnahme der Zivilkonstitution war, belegt der Autor durch bestimmte Indizien dieser Integration, die ihrerseits statistisch proportional sind zum Anteil der Réfractaires. Dies ist einmal der hohe Priesternachwuchs speziell vom Land (nicht aus der Stadt) und von den Bauern, dann die Priesterdichte auf dem Land, sofern sie aus der betreffenden Gegend selbst stammte (260–69). Jedenfalls ergibt sich so ein deutlicher Zusammenhang zwischen Grad der Eidverweigerung und Gelingen der klerikalen Integration der Volksreligiosität (270–72).

Geographisch zeichnen sich so 7 Zonen ab (309–15), die übrigens auch auf den Karten (70f.) klar auszumachen sind: 1. der französische Kernraum um das Pariser Becken, die klassische Heimstatt des Gallikanismus wie des Jansenismus, mit dem höchsten Anteil an Jureurs; 2. die stärker ultramontan-eidverweigernde Nordgrenze; 3. der z. T. nicht französisch sprechende östliche Randraum von Lothringen bis zur Franche-Comté, für den das gleiche gilt; 4. der wiederum stärker „konstitutionelle“ Raum des ehemaligen Königreichs Burgund zwischen Saone, Rhone und Alpen; 5. die stärker eidverweigernde Landschaft des Languedoc und des Zentralmassivs; 6. der eher buntscheckige und zersplitterte Südwesten mit den Pyrenäen; 7. der Westen als geographisch ausgedehnteste „Verweigerungslandschaft“, in welcher übrigens auch die Polarisierung zwischen Klerus und bäuerlicher Bevölkerung einerseits, städtischen Eliten andererseits am schärfsten ist (301).

Wie erklärt sich die erstaunliche Deckung mit der (auf S. 321 dargestellten) Karte der religiösen Praxis 1945–66, zumal diese regionale Ausdifferenzierung wohl nicht nur langfristige Spuren hinterläßt, sondern sich eher mit der Zeit noch zu verschärfen statt zu verwischen scheint? Der Autor spricht hier von der „Crise du serment“ als einem „événement structurant“, welches in der Folge weitere Prozesse verstärkte (317); Claude Langlois sucht ebenfalls in seinem Nachwort Erklärungen, auf welche Weise sich die Eidquote in weiteren Prozessen auswirkte (bes. 327). Hier sind jedenfalls noch viele offene Fragen.

Liegt dem Werk von *Tackett* ein „strukturierendes“ historisches Einzelereignis zugrunde, von dem aus sich freilich eine Fülle historischer Fäden in die Vergangenheit und Zukunft spannen, so ist der Gegenstand des *Kolloquiums von Chantilly* wesentlich weiter gespannt und weniger in sich geschlossen. Es geht um die Praxis des religiösen Lebens, seine Kontinuität und Diskontinuität, im Frankreich und Europa der Revolution. Nicht selten ist dieses Bild bestimmt von der Vorstellung eines radikalen Bruches, einer tiefgreifenden „Dechristianisierung“, welche dann durch den strahlenden Neuanfang abgelöst wird, für welchen besonders das „Génie du christianisme“ von Chateaubriand 1802 steht. Diese allzu einfache Sicht wird hier korrigiert. Der Zeitraum ist grundsätzlich sehr weit gespannt; es sind die 50 Jahre des bewußten Erlebens jener Generation, welche die Revolution trug und noch nachher aus ihrem unmittelbaren Erleben schöpfte, also von 1770 bis 1820. Dennoch beschränken sich die meisten Beiträge auf den „engeren“ Zeitraum des Jahrzehnts von 1789 bis 1799; nur in dem Kapitel „Résistances et mutations culturelles“ geht die Hälfte der Autoren über diesen Zeitraum hinaus.

Es handelt sich um 62 Einzelbeiträge verschiedenster Autoren. Sie sind unter 8 Themen zusammengefaßt, bei denen jeweils ein vorangestellter Bericht die wichtigsten neuen Ergebnisse und Perspektiven der Einzelbeiträge vorstellt, bzw. auf sie aufmerksam macht. Der erste Teil mit meist nicht-französischen Autoren (die Beiträge über italienische Länder auf Italienisch) befaßt sich mit dem religiösen Leben in den von den Revolutionsheeren okkupierten Ländern (47–161). Es folgt das Kapitel über religiöses



Leben und Sakramentenempfang der Gläubigen im revolutionären Frankreich (165–270). Der dritte, vielleicht in seinen Ergebnissen und Perspektiven interessanteste Teil handelt über Widerstände und kulturelle Veränderungen (273–366). Es folgen die Kapitel über die revolutionäre Religion (369–432), über Katechese und Unterricht (435–511), Vereinsleben und Bruderschaften (515–77), Frömmigkeitsübungen und Wallfahrten (581–645) und über jüdische und christliche Kunst (649–730). Am Ende jedes dieser Kapitel sind ergänzende Diskussionsbeiträge der Autoren angefügt, die jedoch in den seltensten Fällen eine eigentliche Diskussion ergeben. Die entscheidende Einordnung und Würdigung der Einzelbeiträge findet man in dem vorangestellten Bericht.

Unter den vielen Einzelergebnissen sollen nur einige genannt werden, die dem Rezensenten besonders wichtig erscheinen. Im allgemeinen stellt sich heraus, daß der Bruch der Revolutionszeit weniger radikal ist als vermutet wurde, vielmehr eine Beschleunigungsphase innerhalb eines langdauernden Säkularisierungsprozesses darstellt. Was das sakramentale Leben in Frankreich betrifft, das hier vor allem mithilfe der „geheimen Register“ erforscht wird, so ergibt sich eine ziemlich große Anhänglichkeit der großen Masse der Bevölkerung an die Taufe, aber auch an Heiligenverehrung, Kreuze, christliche Vornamen, während z. B. die Frage der Sonntags- und Osterpraxis die große Unbekannte bleibt (170, 173). Hier enthüllt sich ein interessanter Aspekt der Volksreligiosität. *Cholvy* stellt in seinem zusammenfassenden Bericht fest: „Letztlich und überall hat sich die Bevölkerung anhänglicher an ihre Heiligen und ihre Glocken als an ihre Priester gezeigt. Denn die einen wie die anderen gliederten den Rhythmus der Zeit, den des Tages und den im Jahreskreis wiederkehrenden. Hier etwas ändern zu wollen, bedeutete, sich einem passiven oder aktiven Widerstand auszusetzen“ (279). Wie für das ländliche Limousin festgestellt wird, erwiesen sich die Volksriten am resistantesten, während die Einbrüche am stärksten in den offiziell von oben aufkotroyierten Vorschriften wie Osterkommunion, Fasten- und Abstinenzgebote und Ehevorschriften (insbes. geschlossene Zeiten) waren (350). Der Besuch der Pilgerstätten brach nicht ab, auch ohne und gegen den Klerus (586). In den besetzten oder annektierten Ländern richteten sich oft die Hauptwiderstände gegen den neuen Revolutionskalender (54 f., 62). Hier war übrigens der Konflikt dort relativ schwächer, wo – wie im kurfürstlichen Rheinland und in der Lombardei – die kirchliche Aufklärung am stärksten Fuß gefaßt hatte, und umgekehrt (52–57).

Es wird aber vor allem auch deutlich, daß das revolutionäre Jahrzehnt keineswegs nur eine Zeit des „Überwinterns“ des religiösen Lebens ist. Diese Periode – und nicht nur die nachfolgenden Napoleons und der Restauration – ist sogar eine Zeit beachtlicher Neuanfänge und religiöser Initiativen, die dann für das 19. Jh. bedeutsam werden. Dies gilt in erster Linie für den Bereich der Laienaktivität und vor allem die Tätigkeit von Frauen, aber auch für die neuen Typen von Volksmissionen (443–48). Die Bedeutung der Laieninitiative für die Aufrechterhaltung des religiösen Lebens tritt an vielen Stellen hervor (277 f., 288, 293–98). Ein interessantes Einzelphänomen sind hier die „weißen Messen“: priesterlose Gottesdienste unter Benutzung von Missale-Übersetzungen (unter Ausschluß der eigentlich priesterlichen Gebete), die freilich nicht selten klerikalem Mißtrauen begegneten (298). Nicht zu unterschätzen ist die Bedeutung von Frauen (449, vgl. 521) und insbesondere von Ordensfrauen speziell für die Weitergabe des Glaubens und Kommunikation innerhalb des Widerstandes (440–42, 448), was gerade damals zum Anfang neuer Kongregationen führte (449). Bei den Bruderschaften ist die Kontinuität über die Revolution hinweg größer als man dachte (516 f.); vielfach sind sie es, die die Kontinuität des religiösen Lebens garantieren (288 f.). Freilich geschieht mit ihnen eine Veränderung, die schon am Ende des 18. Jh.s eingesetzt hatte. Sie geraten stärker unter priesterliche Leitung und werden mehr und mehr Instrument des Klerus (519–21, 545). Eine besondere Bedeutung kommt hier der von dem Exjésuiten *Delpuits* in Paris 1801 gegründeten Kongregation zu, die aus den Aa (geheime Marianische Elitekongregationen seit Ende des 17. Jh.s) hervorging und die von *Châtellier* (525–32) dargestellt wird. Bei ihr bestätigt sich übrigens in frappanter Weise das Bild von Tackett: unter ihren Mitgliedern weisen die „Verweigerungszonen“ des Westens und Ostens eine klare Präponderanz auf (531).



Eine Kirchengeschichte, die die Französische Revolution auch nur mitbehandelt, wird an diesen beiden Büchern und ihren Ergebnissen, besonders an dem von Tackett, nicht mehr vorbeigehen können. Die Intensität dieser Untersuchungen weist aber auch auf ein Desiderat der Erforschung deutscher Kirchengeschichte hin. Welche Wirkung hat eigentlich die Französische Revolution im Zeitraum von 1789 bis zum napoleonischen Konkordat speziell auf die Vertreter der katholischen Aufklärung in Deutschland und dann auf die kirchlichen Reformen? Es ist bekannt, daß die „Église constitutionelle“ anfangs eine starke Anziehungskraft auf progressive Kreise im rheinischen Deutschland ausübte, auf Männer wie Dereser, Blau und Eulogius Schneider, die sich dann in den Dienst des konstitutionellen Bischofs von Straßburg stellten. Ebenso bekannt ist, daß die Französische Revolution in ihrem weiteren Verlauf durch anti-christliche Wende und Terreur die erste große Krise der kirchlichen Aufklärung in Deutschland darstellte, d. h. bremsend auf Reformen wirkte, aber auch bei manchen Aufklärern Ernüchterung, größere Vorsicht und Wiederannäherung an traditionellere Positionen förderte. Es wäre eine interessante Aufgabe, diesen kirchengeschichtlichen Wirkungen auf das katholische Deutschland genauer nachzugehen, bzw. die bereits vorliegenden vorwiegend biographischen Einzeluntersuchungen daraufhin zu befragen.

KL. SCHATZ S. J.

GESCHICHTE DES ERZBISTUMS KÖLN. Herausgegeben von *Eduard Hegel*. Fünfter Band: *Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts (1815–1962)*. Köln: Bachem 1987. 672 S. (mit Reg.).

JÜRGENSMEIER, FRIEDHELM, *Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil* (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 2). Frankfurt: Knecht 1988. 352 S. (mit Reg.).

Die Bistumsgeschichte, zumal einer großen Diözese, zu schreiben, ist zumeist ein heikles und schon methodisch schwieriges Unterfangen. Denn sie umfaßt so viele Lebensäußerungen, die in noch ganz anderen Bezugssystemen stehen als z. B. dem Bistum, ja für deren Darstellung oft die Diözese keine sinnvolle Einheit bildet. Schon das Problem der Gliederung ist oft schwer lösbar. Sie kann thematisch oder in erster Linie chronologisch sein, im letzteren Falle wieder nach Pontifikaten oder nach übergeordneten historischen oder kirchenhistorischen Epocheneinschnitten. Entweder man bemüht sich um möglichste Vollständigkeit; in diesem Falle pflegt eine thematische oder nicht bloß chronologische Gliederung angebracht zu sein. Oder man beschränkt sich auf die eigentlich diözesanspezifischen Entwicklungen, wodurch meist unter (für die Opfer oft schmerzlichem) Verzicht auf Vollständigkeit ein Gewinn an Durchsichtigkeit, Geschlossenheit und Lesbarkeit erzielt wird. – Es ist daher nicht verwunderlich, daß bisher nur wenige und meist kleinere deutsche Diözesen eine zusammenfassende Bistumsgeschichte aufweisen (Rottenburg, Limburg, Würzburg, Regensburg, Breslau). Speziell fehlte eine solche bis jetzt für die drei großen rheinischen Erzbistümer, bei denen die genannten Schwierigkeiten sich von der zeitlichen und räumlichen Erstreckung her natürlich potenzieren. Diese Lücke suchen die beiden Werke für Köln und Mainz zu füllen. Freilich sind sie von Charakter und Umfang her ganz verschieden gelagert. Der Band von *Eduard Hegel* über Köln steht im Rahmen einer sehr detaillierten, wissenschaftlich anspruchsvollen und fünf Bände umfassenden Gesamtgeschichte des Erzbistums. Er behandelt selbst nur die neue Erzdiözese von „De salute animarum“ (1821) an, aber dies sehr detailliert und vollständig für alle Bereiche und mit höchstem wissenschaftlichen Anspruch. Für die Geschichte des deutschen Gesamtkatholizismus im 19. und 20. Jahrhundert ist zudem das Kölner Erzbistum wegen seiner Schlüsselstellung von zentraler Wichtigkeit, während dem neuen Mainzer Bistum eigentlich nur unter Bischof Ketteler eine solche zukam. – Für ein breiteres Publikum bestimmt ist dagegen die Darstellung von *Friedhelm Jürgensmeier* über Mainz. Auf nur wenig mehr als der Hälfte des Umfangs behandelt sie die gesamte Geschichte über den Bruch zwischen 1802 und 1827 hinweg, vom 4. Jahrhundert bis 1962. Sie kann daher auch nicht denselben Anspruch auf Vollständigkeit erheben und unterliegt dem Zwang der Auswahl.

Die Darstellung von *Hegel* vermag infolge ihres Umfangs dem oben skizzierten Di-