

lichen und privaten Belangen gerade Frauen weitreichendere Handlungsmöglichkeiten bis hin zum Zugang zur politischen Welt eröffnen konnte. Damit ist ein zweiter kritischer Einwand berührt: Wanegffelen benutzt einen (von ihm nicht definierten) sehr engen Begriff von Politik respektive Herrschaft; „pouvoir“ bezieht sich für ihn nahezu ausschließlich auf „gouvernement“. Dies ist jedoch eine ahistorische Engführung, die dem Verständnis des 16. Jahrhunderts von dem, was ‚Politik‘ war, nicht gerecht wird. Die informellen Handlungsmöglichkeiten von Frauen – übrigens auch von solchen aus nichtfürstlichen Familien – werden damit ignoriert. Das zeigt sich etwa an seiner einseitig negativen Wertung der Fürbitte, die nicht nur weibliche Unterwerfung unter männlichen Ratsschluss, sondern ein Recht und eine Funktion der Fürstin seit dem Mittelalter bedeutete.

Damit hängt wiederum ein dritter Einwand zusammen, der sich auf die versuchte Beschreibung spezifisch weiblicher Herrschaftstechniken bezieht. Als solche benennt der Autor etwa Milde, Streben nach Frieden, Bereitschaft zu Dialog, das Einsetzen von Schmeichelei, der Rückgriff auf Bildpropaganda, die Rolle von Favoriten und so weiter. Die Aufzählung legt allerdings schon nahe, was Wanegffelen abschließend selbst festhält – hier handelt es sich eigentlich um Elemente fürstlicher Herrschaftspraxis ganz allgemein. Und die Darstellung belegt zwar deren Gebrauch durch Regentinnen, keineswegs jedoch deren geschlechtsspezifischen Einsatz, denn dem hätte man nur durch einen Vergleich zwischen Fürst und Fürstin nachgehen können, nicht durch eine Synthese wie die vorliegende. Der Autor ergreift zwar im ganzen Text vehement die Partei der in ihrem Zugriff auf die Macht aufgrund ihrer Geschlechtszugehörigkeit behinderten Frauen und sieht sie seit dem 17. Jahrhundert sogar ganz von der Teilhabe an der Macht ausgeschlossen. Der räumliche Fokus der Studie und die angeführten Einwände lassen jedoch seinen Ergebnissen nur begrenzte Gültigkeit. Im Bereich der ‚großen‘ Politik und Diplomatie ist etwa auch im deutschsprachigen Raum eine Tendenz zur Abdrängung fürstlicher Frauen in informelle Bereiche nach 1650 erkennbar. Dass dies jedoch ihren gänzlichen Ausschluss von Macht und Herrschaft impliziert hat, darf mit Fug und Recht bezweifelt werden.

Katrin Keller, Wien

Monika Mommertz u. Claudia Opitz-Belakhal Hg., **Das Geschlecht des Glaubens. Religiöse Kulturen Europas zwischen Mittelalter und Moderne**, Frankfurt a. M.: Campus 2008, 304 S., EUR 34,90, ISBN 978-3593384504.

Wie ehrgeizig die Zielsetzung des Sammelbandes ist, macht bereits sein Titel deutlich. Um das Geschlecht des Glaubens geht es den Herausgeberinnen und dies gleich in den „Religiöse[n] Kulturen Europas zwischen Mittelalter und Moderne“. In ihren einleitenden konzeptionellen Überlegungen präzisieren Monika Mommertz und Claudia Opitz-Belakhal diesen Anspruch in Abgrenzung zu bisherigen Forschungen: Nicht nur

das Zentrum, auch die Ränder Europas müssten von religionsgeschichtlichen Untersuchungen in den Blick genommen werden, nicht nur die Mehrheitsreligionen Katholizismus und Protestantismus bedürften der Untersuchung, sondern auch die Orthodoxie, die zahlreichen kleineren christlichen Gruppierungen, das Judentum und in Teilen Europas der Islam. Zudem müsse die wechselseitige Beeinflussung der religiösen Gruppen berücksichtigt werden. Denn nur so – argumentieren die Herausgeberinnen – lasse sich offenlegen, dass die viel zitierte christlich-jüdische Tradition Europas eine Tradition der Vielfalt sei, „die indes anders aussah als die heute oft beschworene, Vielfalt in der Einheit“ (7). Dies ist denn auch ein zentrales Anliegen des Sammelbandes, die religiöse Vielfalt als „konzeptionell relevanten Aspekt“ (14) der gesamteuropäischen Geschichte zu analysieren, die Austausch und Kontakt zwischen verschiedenen Gruppen genauso hervorbringen konnte wie Konkurrenz, Konflikte und Gewalt. Eine Vielfalt, die die Geschichte der religiösen Mehrheiten genauso prägte wie die der Minderheiten, brauchte die Norm(alität) doch immer das Andere, Deviante, um überhaupt als solche erkannt zu werden.

Der Kategorie Geschlecht kommt bei diesem Forschungsdesign eine zentrale Rolle zu. Denn Geschlecht bildete in den verschiedensten religiösen Kulturen eine „Leitkategorie“ (34): Einerseits prägte der Glauben das Leben der Menschen als Männer und Frauen, andererseits beeinflussten Vorstellungen von Geschlecht gesellschaftliche Arbeitsteilungen, Wissenssysteme, Hierarchien und Institutionen in den verschiedenen religiösen Kulturen. Die Kategorie Geschlecht eignet sich daher nicht nur besonders gut als Gradmesser für die Reichweite und Grenzen religiösen Einflusses, sondern auch als *tertium comparationis*, das Trennendes und Verbindendes der Religionen erkennen lässt.

Diese Überlegungen überzeugen, zumal Mommertz und Opitz-Belakhal mit dem Begriff der „religiösen Kulturen“ (24ff) eine sinnvolle Ergänzung der die Diskussionen bisher dominierenden Begriffe der Konfessionalisierung und der (Volks-)Religiosität beziehungsweise -Frömmigkeit vorschlagen. Unter religiösen Kulturen verstehen sie die religiös begründeten Verbindungen, die die Zeitgenossen jeweils zwischen verschiedenen Dimensionen ihres Lebens zogen. Die Wahrnehmungen der historischen AkteurInnen sind zentral, bestimmen sie doch die zeit- und ortsspezifische Ausprägung der religiösen Kulturen, die sich wiederum in gesellschaftlichen Ordnungssystemen, Hierarchien und Institutionen manifestierten.

Gerade für eine geschlechtersensible Religionsgeschichte scheint dieser Ansatz gewinnbringend. Anders als das Konzept der Volksfrömmigkeit setzt er nicht die Existenz eines homogenen Volkes voraus und beschränkt die Prägekraft der Religion nicht auf ihre innerlichen Aspekte. Und anders als der Ansatz der Konfessionalisierung wird die Obrigkeit im Konzept der religiösen Kulturen nicht als alleiniger Träger der religiösen Durchdringung der Gesellschaft betrachtet, die im Übrigen auch nicht unhinterfragt vorausgesetzt wird. Vielmehr macht das Konzept der religiösen Kulturen Religion in ihrem transzendenten *und* säkularen Charakter fassbar. Die Handlungsressourcen von Männern und Frauen, von ‚Laien‘ und Priestern werden gleichermaßen erforscht, reli-

göse Minderheiten können unter den gleichen systematischen Gesichtspunkten untersucht werden wie die großen Konfessionen. Vergleiche zwischen den religiösen Kulturen werden möglich, ihre gegenseitige Verwobenheit in Europa und damit die gesellschaftliche Spreng- und Transformationskraft der Religionen ist mit diesem Ansatz kaum zu ignorieren.

Besonders überzeugen kann das Konzept der religiösen Kulturen dann, wenn die Herausgeberinnen nach der Kategorie Geschlecht fragen, denn gerade dann offenbaren sich Momente der Konstituierung und Abgrenzung, der Kontrolle und Disziplinierung und Momente der Aneignung und Transformation religiöser Kulturen. Diesen drei Aspekten sind auch die zehn Aufsätze des Sammelbandes zugeordnet.

Es kann zweifelsohne nicht Anspruch eines Tagungsbandes sein, ein solch komplexes und ambitioniertes Konzept für den im Untertitel angegebenen Zeit- und Untersuchungsraum umzusetzen. Gleichwohl – und dies soll im Folgenden an einigen Beiträgen exemplarisch erörtert werden – verdeutlichen die versammelten Aufsätze Stärken und Fallstricke dieses Ansatzes, wobei die Stärken deutlich überwiegen. Auch wenn leider nicht alle AutorInnen mit dem Begriff der religiösen Kulturen arbeiten, lassen dennoch alle Beiträge ein Religionsverständnis erkennen, das der Forschung neue Perspektiven aufzeigt. Allein die Bandbreite der behandelten europäischen Regionen und der Fragestellungen – von jüdischen Geschäftsfrauen im Alten Reich, über Familienkonflikte vor dem Ratsgericht des polnisch-litauischen Polock im 17. Jahrhundert, bis hin zur kontrollierten Lektüre von Frauen im nachtridentinischen Italien – zeigt, dass Religion im Europa der Vormoderne eine das gesamte Lebensumfeld der Menschen prägende Bedeutung zukam. Diese Erkenntnis ist nicht neu; Richtungweisend ist jedoch, dass die AutorInnen dennoch nicht davon ausgehen, dass diese Bedeutung für alle Menschen gleich (groß) sein muss oder immer den Intentionen der Norm setzenden Staats- und Kirchenherren folgt. Stattdessen werden die Perspektiven unterschiedlicher AkteurInnen explizit in den Blick genommen. So stellt Ulrike Gleixner in ihrer Analyse eines Tagebuches eines bürgerlich-pietistischen Mädchens im 19. Jahrhundert zwar einerseits fest, dass der Schreibprozess die von Eltern und Pfarrer gewünschte Einübung in Weiblichkeit und Bußfertigkeit fördert, sich die Schreiberin in ihrer Beziehung zu Jesus im Tagebuch aber auch zugleich einen eigenen, subjektiven Raum schafft, zu dem sonst niemand Zutritt hat.

Eine weitere Stärke des Bandes liegt darin, dass alle AutorInnen die Bedeutung von Gender als zentrales, wenn auch unterschiedlich wichtiges Ordnungsprinzip der verschiedenen religiösen Kulturen herausarbeiten, dessen Berücksichtigung zu einer neuen Beurteilung scheinbar bekannter Phänomene wie der Reformation führen kann. So zeigt die Untersuchung der Musikwissenschaftlerin Linda Maria Koldau über die Rolle von Frauen als Vermittlerinnen geistlichen Liedgutes in der Reformation, dass gerade sie durch das Singen dieser neuen Liedtexte zu bekannten Volksmelodien mit Kindern, Gesinde und anderen Haushaltsangehörigen wesentlich dazu beitrugen, das neue Gedankengut zu verbreiten. Die Erklärung des raschen Siegeszuges der Reformation erhält durch die Geschlechterperspektive so ein neues wichtiges Argument.

Ein weiteres erhellendes Moment in Koldaus Beitrag – wie im Sammelband allgemein – liegt im transkonfessionellen Vergleich. Denn die protestantischen Hausmütter knüpften mit ihrer Pflege und Verbreitung des geistlichen deutschsprachigen Liedgutes an eine Tradition mittelalterlicher katholischer Frauenklöster an, die neben liturgischen Gesängen auf Latein immer auch volkssprachliche Lieder pflegten und in die Gemeinden trugen. Der transkonfessionell vergleichende Blick auf Geschlecht nötigt so zu einer neuen Beurteilung vermeintlich ‚reformatorischer‘ Prinzipien.

Welch facettenreiches Bild auf religiöse Kulturen durch die transkonfessionell vergleichende Perspektive auf Geschlecht entstehen kann, veranschaulicht auch der Beitrag von Stefan Rohdewald über Geschlechterbeziehungen und Familienkonflikte vor dem Polocker Ratsgericht im 17. Jahrhundert. Die Bevölkerung des litauisch-polnischen Polock war konfessionell stark zersplittert. Etwa 20 Prozent gehörten dem Judentum an, die christliche Bevölkerung teilte sich in Orthodoxe, Katholiken und verschiedene protestantische Gruppierungen. Rohdewald kommt zu dem Ergebnis, dass das Gericht in den untersuchten Fällen – es ging vor allem um Ehevereinbarungen, Ehenichtigkeits-erklärungen und „Unzucht“ – zwar versucht habe, Sozialkontrolle über die Geschlechterbeziehungen auszuüben, dies jedoch über die christlichen Konfessionsgrenzen hinweg tat und so dazu beitrug, allgemein christliche, nicht aber konfessionsspezifische Geschlechterrollen in Polock zu etablieren. Angesichts dieses Ergebnisses wäre es besonders spannend gewesen, auch Fälle zu untersuchen, in denen die jüdische Bevölkerung vor Gericht stand.

So gewinnbringend das Konzept der Herausgeberinnen auch ist, verdeutlichen die Aufsätze jedoch auch sein größtes Problem: Nimmt man es in seiner ganzen Ambitioniertheit tatsächlich ernst, ist es forschungspraktisch nur schwer umsetzbar. So leisten nicht alle Beiträge transkonfessionelle Vergleiche, sei es durch eigene Forschung oder Rezeption der Forschungsliteratur, die auch gar nicht für alle aufgeworfenen Fragestellungen vorhanden ist. Und auch die Kategorie Geschlecht wird von den AutorInnen teils nicht in ihrer Analysekapazität ausgeschöpft. Gerade im letzten Teil des Buches „Aneignung und Transformierung“ wäre eine stärkere Berücksichtigung von Männern und Männlichkeit im Vergleich zu Frauen und Weiblichkeit wünschenswert gewesen, wie sie etwa äußerst spannend im Beitrag von Caroline Gritschke geleistet wird. Muss-ten Männer sich ihre religiös definierten und vermittelten Geschlechterrollen nicht aneignen und für sich umdeuten? Um auf den oben zitierten Beitrag von Ulrike Gleixner zurückzukommen: Wie erlernten pietistisch-bürgerliche Jungen die ihnen zgedachten Rollen und fanden sie ihre Freiräume ebenfalls in Tagebüchern oder an anderer Stelle? Wie ‚typisch weiblich‘ sind also Gleixners Ergebnisse?

Diese Kritik plädiert jedoch nicht dafür, das Konzept einer transkonfessionellen, geschlechtersensiblen Geschichte der religiösen Kulturen aufzugeben. Im Gegenteil: Der Band ermutigt dazu, die Herausforderung anzunehmen und Forschungen in diese Richtung systematisch fortzuführen und zu vertiefen.