

tholischen) Europa, im islamischen Südarabien (Jemen) und im buddhistischen Tibet. Nach einleitenden Beiträgen zu Begriffen und Konzepten von „community“ in den drei Regionen widmen sich die Beiträger aus der Sicht ihrer jeweiligen Fächer „städtischen und nicht-städtischen Siedlungen“, Genealogien und – mit einem besonders ausgedehnten Anteil – „geistlichen Gemeinschaften“. Obwohl die Studien zu umfassenden Termini der Zugehörigkeit – etwa *populus* und *gens* im lateinischen Christentum, *umma*, *qālība* und *‘ashīra* („tribe“) oder *jamā‘a* im Islam – zeigen, dass mit ihnen keine feststehenden Allgemeinbegriffe der Selbstbeschreibung zur Verfügung standen, gleiten die Studien – statt konsequent an der Perspektive der „Vorstellung“ festzuhalten – immer wieder in essentialisierende Behauptungen ab. Den gleichen Fehler machen die Vf. auch in der Anlage ihres Vergleichs: Statt danach zu fragen, welchen Anteil die jeweiligen Religionen an den Gemeinschaftsbildungen hatten, gehen sie viel zu häufig von der Existenz christlicher, muslimischer und buddhistischer Gemeinschaften aus, auch wenn sich im Jemen beispielsweise die vorislamischen tribalen Prägungen oder im Christentum die Wirksamkeit politischer Einflüsse von außen als signifikant erweisen. Im Hinblick auf Klöster oder klosterähnliche Gemeinschaften (*monasterium* im Christentum, *gompa* im tibetischen Buddhismus, *hijra* im Jemen) hat sich auch der Ausweg einer typologischen Abstraktion zum Zwecke des Vergleichs als Irrweg erwiesen. Die Forschergruppe wollte für alle Gruppierungen dieser Art den Begriff „enclaves of learning“ einführen, was aber die religiöse Dimension der Gemeinschaftsbildung verfehlt (so auch die Kritik des amerikanischen Kommentators Jonathan R. LYON, S. 461–467, hier S. 462). Außerdem weist Eirik HOVDEN (S. 338–361) darauf hin (S. 339), dass sich die Zaydi-Gemeinschaften im Jemen eher als Verbände der Wohlfahrt oder des Gemeinwohls verstehen ließen; Christina LUTTER (S. 362–387) stellt zentraleuropäische christliche Klöster wie Admont und Klosterneuburg als spezifisch geprägte spirituelle Gemeinschaften vor und nicht als Lerngemeinschaften (S. 373 u. ö.), und Mathias FERMER (S. 417–450) betont, dass die von ihm untersuchten monastischen „Enklaven“ in Tibet eine „strenge ritualistische und praxisorientierte Dimension“ hatten, die „weitgehend unverbunden mit intellektueller oder schulischer Bildung und der Verbreitung von Wissen war, wenn sie nicht sogar in Opposition dazu standen“ (S. 419). Natürlich kann man trotz dieser konzeptionellen Schwächen des Bandes aus den Einzelstudien viel lernen. Interessant ist beispielsweise die Studie von Christian Nikolaus OPTIZ (S. 183–202) über die Entstehung genealogischer Stammbäume des Dominikanerordens (nicht aber bei den Franziskanern) im 15. Jh.; hier hätte man sich nur gewünscht, dass der angedeutete Vergleich mit tibetischen monastischen Abstammungsbildern weiter ausgeführt worden wäre. Eine brillante sozialhistorische Studie über verschiedene Schichten und wechselnde ephemere Bildungen von Gemeinschaften auf Korčula vor der Küste Dalmatiens im Spät-MA legt Oliver J. SCHMITT (S. 125–147) vor. Allerdings trägt der Beitrag zum Anliegen des Bandes selbst wenig bei, da die Insel homogen römisch-katholisch war und selbst Juden fehlten (S. 140).

Michael Borgolte