Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 110 (2016)

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Antike: Ritual, Magie und Sprache von Religion

Gregor Emmenegger, *Wie die Jungfrau zum Kind kam. Zum Einfluss antiker medizinischer und naturphilosophischer Theorien auf die Entwicklung des christlichen Dogmas* (=Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie 56), Fribourg, Academic Press, 2014, VIII und 355 S., 9 Abb.

Bei der Arbeit handelt es sich um eine an der Universität Fribourg approbierte Habilitationsschrift, die das Ziel verfolgt, die «direkte Einwirkung von medizinischem Wissen auf die Entwicklung christlicher Glaubensinhalte» (3) zu untersuchen. Dies zeigt Verf. an drei Themen: 1. dem Zusammenhang von Geschlecht und Erlösungsfähigkeit anhand der Gestalt der Maria Magdalena (Kap. IV), 2. an Zeugung und Geburt des Gottmenschen Jesus Christus (Kap. V), 3. an der Jungfräulichkeit Mariens, besonders die *virginitas in partu* betreffend, in Kap. VI. Die Kapitel I–III befassen sich mit den medizinischen Schulen der Antike und dem (positiven) Verhältnis von Christentum und Medizin. Die Arbeit schliesst mit einer Zusammenfassung (Kap. VII) sowie einem umfangreichen Anhang (265–355) mit Abbildungs- und Quellen- bzw. Literaturverzeichnis und verschiedenen Registern (auch zu griechischen und lateinischen Begriffen).

Für alle kulturwissenschaftlich Interessierten ist die Lektüre der Eingangskapitel zu empfehlen. Kap. II (7–18) gibt einen konzisen Überblick zu den medizinischen Schulen (wie Dogmatikern und Empirikern), zum hippokratischen Corpus, Aristoteles, Soran von Ephesus (um 100), Galen von Pergamon (2. Jh. n. Chr.), zu sakraler Heilung (Tempelmedizin) wie auch Volksmedizin. In Kap. III (19–66) thematisiert der Verf. das Verhältnis des Christentums zur Medizin, beginnend im AT mit Gott als Heilendem, Krankheit als dämonischer Besessenheit, vor allem aber Philos positive Haltung zur Medizin, die auch die Position der christlichen Autoren bestimmt. Kulturgeschichtlich wiederum interessant ist das Kapitel zur Medizin in den Evangelien (mit Fokus auf Rettung der Seele). In der Rezeption dominieren die Fragen nach dem rechten Gebrauch wie den Grenzen der Anwendung (*parmakon* ist Heilmittel, aber auch Gift). Medizin gilt als Geschenk Gottes bzw. als «kleine Schwester der Erlösung» (41). Trotz Ausnahmen ist ein positives Verhältnis zur Medizin auch im asketischen Milieu gegeben (mit Fokus auf Diätetik).

Nun kommt der Verf. zum ersten Thema, an dem seine These der Einwirkung medizinischer Vorstellungen aufgezeigt wird, nämlich der Heilsfähigkeit von Frauen mit der Exponentin Maria von Magdala. Dieses Kapitel, um es vorwegzunehmen, wirft viele Fragen auf. Es sei unbestritten, dass Weiblichkeit quasi als Geburtsfehler in der klassischen Theologie betrachtet wird. Nicht nachvollziehbar ist jedoch, warum Galen, der immerhin eine paritätische Samenlehre (96) vertritt, dafür verantwortlich gemacht wird (71) und nicht Aristoteles, zumal der Autor einschlägige Arbeiten von Kari Børresen anführt, und warum dies an Maria Madalena exemplifiziert wird und nicht grundsätzlicher an «Eva» und der Rezeption zu Gen 1–3, zumal der Verf. bei den (gnostischen) Texten zu Maria Magdalena sprachliche Unsicherheiten zu klären hat. Vor allem aber würde ich die Aussagen vom «Männlichwerden» *gerade nicht* an der Biologie festmachen, sondern am sozialen Geschlecht (Gender). – Hier wäre auf jeden Fall in der Literatur die umfangreiche Studie von Andrea Taschl-Erber, Maria von Magdala – erste Apostolin? Freiburg: Herder 2007 zu ergänzen.

In Kap. V (87–196) widmet sich der Autor umfassend der antiken Embryologie, die er auf Zeugung und Geburt Christi anwendet. Dabei kommen nicht nur Aristoteles zur Sprache, sondern auch die Vorstellungen einer Empfängnis ohne Paarung (Windeier), betref-

fend Stuten, Geier, Hühner, Frauen und den Phönix, die Theorie einer Urzeugung sowie die stoische Vererbungslehre mit Blick auf Tertullian, um dann deren Rezeption in der Bibel (Weish 7,2; Hebr 11,11) und bei Philo zu zeigen, vor allem aber die Anwendung auf die Geburt Christi: Lk 1,34–38; Joh 1,12–14; Gal 4,4–5; Röm 1,3. Hervorheben möchte ich den medizinischen Terminus für Empfängnis in Lk 1,31 und das, was S. 119 A. 153 zur Empfängnis durch das Ohr erklärt wird. Dann geht es ans Eingemachte: Ausführlich wird dargelegt, wie auf naturphilosophische Vorstellungen rekurriert wird, um gegen Doketismus und Adoptianismus Jesu natürliche Genese und Inkarnation zu erklären (vor allem Tertullian, Origenes), die allerdings ab dem 4. Jh. immer mehr zum Problem werden, wenn es um die Integrität und Einheit beider Naturen geht (Arius, Apollinaris: Mischwesen) und deren Begleitprobleme (Fragen zur Seele und einer doppelten Zeugung), sodass sich Christologie und Embryologie immer mehr entkoppeln. – Vorsicht wäre geboten gewesen beim Gebrauch des Terminus «Häresie», da erst rückblickend eine Scheidung in Orthodoxie und Heterodoxie möglich ist.

Die letzte Anwendung medizinischer Vorstellungen erfolgt auf die Jungfräulichkeit Mariens in Kap. VI (197–256). Ausgehend von Jungfräulichkeit als sozialem Begriff erörtert der Verf. dazu die Fragen aus der Medizin, die (umstrittene) Existenz eines Hymens (vgl. Soran) und als anatomisches Kennzeichen der Jungfräulichkeit, was erst um 400 durch den Vergilkommentator Servius zu belegen ist. Dankenswerterweise stellt Verf. fest, dass dieser Mythos die nachfolgenden Jahrhunderte dominiert und bis heute Spuren zeigt (202). Manualinspektionen wiederum sind nur für den Westen bezeugt. Dazu untersucht der Autor eingehend und in erhellender Weise die Passage aus dem Protevangelium des Jakobus (Kap. 19–20, vgl. Abb. 4–8) mit dem Fazit, dass die *opinio communis* zu widerlegen ist, dass es hier um Hymen und Jungfräulichkeit gehe – es geht vielmehr um die Frage, ob eine Geburt stattgefunden hat. Für das ProtEv Jacobi mit seiner doketischen Christologie (Jesus kommt in einer Theophanie) ist keine natürliche Geburt vorstellbar, dagegen belegt Clemens von Alexandrien als erster, dass die meisten Maria für eine Wöchnerin halten. Weitere Apokryphentexte werden aufgeführt, wobei es OdSal 19 bei M. Lattke S. 79 allerdings heißt: weil er sie lebendig erhielt wie ein (nicht einen) Mann mit Erklärung in der Anmerkung: Gott als männliche Hebamme. Zwischen Origenes (die Vereinigung mit einem Mann beendet die Jungfräulichkeit, Lk. hom. 14,7f, Zachariaslegende S. 226f) und dem Konzil von Chalzedon wird dann allerdings die Virginität auf den Körper bezogen und auch *post partum* festgehalten, wodurch sich das Problem mit den Geschwistern Jesu ergibt (Origenes, S. 230–232). Im Zuge dessen wird das Protev Jacobi neu interpretiert, auf Untersuchung des Hymens hin, wie es bei Zeno von Verona fassbar wird (Tract. I 54, S. 242). Was in diesem Kapitel als Desiderat bleibt, ist, bei der häufigen Verwendung von rein/unrein und Befleckung eine Klärung anzubringen, wie das (nicht) zu verstehen ist.

Die Arbeit ist gut lesbar trotz mancher schwieriger, ja abstruser Gedankengänge in Bezug auf Biologie und Reproduktionsvorstellungen. Diese Lesbarkeit resultiert auch daraus, dass der Verf. die Quellen im Haupttext durchgängig in Übersetzung präsentiert, für die Vertiefung den Originaltext (einschließlich des Koptischen und Syrischen) in den Anmerkungen bietet. Die Arbeit ist formal ansprechend und nahezu frei von Druckfehlern (Schönheitsfehler: ein «caro spiritalis» S. 130 A. 215). Das Verdienst liegt darin, eindrücklich aufzuzeigen, wie theologische Inhalte durch medizinische (Allgmein-)Kenntnisse bedingt sind und nur so verstanden werden können – damit hat der Verf. klar Neuland betreten und einen unschätzbaren Beitrag geleistet, theologische Wahrheiten nicht im luftleeren Raum, sondern in ihrem historischen Kontext zu verorten.

Graz Anneliese Felber

Oswald Loretz, *Entstehung des Judentums. Ein Paradigmenwechsel* (=Alter Orient und Altes Testament 422), Münster, Ugarit-Verlag, 2015, 752 S.

Oswald Loretz, seit 1962 an der Universität Münster tätiger Alttestamentler und Protagonist der Ugarit-Forschung, verstarb im April 2014. Der vorliegende Band, an dessen Fertigstellung er bis zuletzt arbeitete, vereinigt über die letzten Jahrzehnte entstandene Studien und wurde posthum von Loretz' langjährigem Kollegen Manfred Dietrich in der von beiden zusammen mit Kurt Bergerhoff begründeten Reihe «Alter Orient und Altes Testament» herausgegeben.

Grundthese des Werks ist, dass die Entstehung des Judentums auf einem «Paradigmenwechsel» (den nachzuvollziehen für Loretz einem Paradigmenwechsel der exegetischen Forschung gleichkommt) nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels 586 v. Chr. beruht, nämlich einem radikalen Umbruch der Jahwe-Verehrung, der in der nachexilischen Umdeutung der vorexilischen Traditionen einer sichtbaren Präsenz des Göttlichen im Tempel bestand: «Eine Kernthese des nach dem babylonischen Exil entstandenen Judentums ist, daß bereits im Ersten Salomonischen Tempel nur eine anikonische Jahwe-Verehrung üblich und geduldet war. Diese jüdische ‹historische› Fiktion lehrt also, daß sowohl das vorexilische als auch das nachexilische Israel immer einen unsichtbaren Gott verehrt habe.» (563) Mit dieser ahistorischen Rückprojektion der nachexilischen Anschauung, dass Jahwe nur durch seine «Herrlichkeit» *(kabōd)* und seinen «Namen» *(šēm)* präsent ist, auf die Verhältnisse des Ersten Tempels geht eine Fortsetzung altorientalischer Traditionen der Gegenwart Gottes in neu gedeuteter Form einher, etwa in der Etablierung neuer «sichtbarer Zeichen» (wie der Beschneidung, des Synagogenbaus oder der Deutung des Lands mit dem Tempelberg als «Verheißungsland») (vgl. 562–564) oder der Verlagerung seiner Anwesenheit in seinen himmlischen Wohnsitz.

Die Studie, die sich mit einer Fülle aktueller Forschungsliteratur auseinandersetzt, enthält 29 Kapitel und ist in sechs Teile gegliedert.

Teil I: «Der Kerubenthroner Jahwe. ‹Jüdische› Umdeutung der vorexilischen Geschichte» (1–37) führt in Kap. 1 (1–6) in die These ein und illustriert sie in Kap. 2 (7–37) durch die Rekonstruktion der v.a. aus den Psalmen erhobenen Motivgeschichte des Gottesepithetons «Kerubenthroner» und der (synekdochisch die Flügel der den Thron bildenden Keruben auf Jahwe übertragenden) Rede von den «Flügeln» Jahwes, die als Hinweise auf eine ursprünglich ikonische Jahwe-Verehrung gewertet werden.

Teil II: «Jüdischer ‹Monotheismus›» (39–63) weist in Kap. 3 (39–57) Jan Assmanns These eines vorexilischen, «mosaischen» Ursprungs des biblischen Monotheismus zurück und versteht das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes nach Jes 45,5a; Dtn 6,4, deren monotheistische *'aḥad*-Prädikation als Anwendung einer auch ugaritisch belegten Argumentationsfigur erläutert wird, als Aspekt der nachexilischen Auffassung von der Gestaltlosigkeit Jahwes. Kap. 4 (58–63) zeichnet die Verhältnisbestimmung zwischen Jahwe und den Göttern der Fremdvölker in Ps 82 nach.

Teil III (65–165): «Binome der biblisch-jüdischen und der bibelwissenschaftlichen Historiographie» behandelt Aspekte verschiedener Konsequenzen, die sich aus der Grundthese der Studie ergeben. In Kap. 5 (65–71): «Biblisches Weltbild als Gegensatz zu moderner Natur- und Geschichtswissenschaft?» richtet Vf. sich gegen Voreingenommenheiten bei der historischen Rekonstruktion biblischer Geschichte und des biblischen Weltbilds. Nach Kap. 6 (72–83) sind die u.a. von Julius Wellhausen etablierten Binome «Israel» – «Judentum» und «vorexilisch» – «nachexilisch» durch das Gegensatzpaar «ikonisch/anthropomorph» – «anikonisch/anti-ikonisch» zu ergänzen. Gegen die Auffassung einer evolutionären Entwicklung von einem westsemitischen Anikonismus hin zum Bilderver-

bot argumentiert Kap. 7 (84–101) und sieht die Katastrophenerfahrung der Tempelzerstörung als entscheidenden Auslöser. In Kap. 8 (102–118) interpretiert Vf. die Entstehung des biblischen Monotheismus als Reaktion auf die erzwungene (von manchen altorientalischen Traditionen vorbereitete) nachexilische Bildlosigkeit. Als eine «geglückte Erneuerung der Tradition» wertet Kap. 9 (119–130) die «mythhistoriographische Identifikation des Judentums mit Israel». Kap. 10 (131–142) beleuchtet die Verbindung von Motiven des in der Sinai-Theophanie historisch und geographisch fiktionalisierten Baal-Mythos' und von Traditionen über die Ursprungsereignisse Israels in der nachexilischen Historiographie. Dieses Thema setzt Kap. 11 (143–157) fort und interpretiert die Verwendung von Elementen des Baal-Mythos' als Identifikationsform des nachexilischen Judentums, nicht als Residuum vorexilischer Religiosität. In Kap. 12 (158–165) reflektiert Vf. die stets zusammenzudenkenden «Verflechtungen von Erinnern, Wiedererinnern einerseits und Vergessen, Verdrängen andererseits» (160).

Die Verbindungen zwischen altorientalischer Tempeltheologie und biblischen Vorstellungen behandelt Teil IV: «Der Thron Jahwes im Himmel. Himmlisches Urbild und irdisches Abbild» (167–259). Nach dem einleitenden Kap. 13 (167–170) thematisiert Kap. 14 (171–193) die Übereinstimmungen der Beschreibung des thronenden Wettergottes in KTU 1.101 mit den alttestamentlichen Vorstellungen vom Thronen Jahwes im irdischen Tempel (vgl. 1Kön 8,13) und zugleich auf dem mythischen Gottesberg in seinem himmlischen Tempel (vgl. Jes 6; 1Kön 22,19; Ez 1–2). Kap. 15 (194–211) deutet den Tempelweihspruch in 1Kön 8,12–13 bzw. 3Kgt 8,53 [LXX] vor dem Hintergrund des Baal-Mythos (KTU 1.101:1–18 und 1.6 I 53–67). Kap. 16 (212–236) befragt die nachexilischen Zionslieder Ps 48; 84; 42 auf Reminiszenzen vorexilischer ikonischer Jahwe-Verehrung, und Kap. 17 (237–247) zeichnet die «Umdeutung des vorexilischen Neujahrsfestes im Herbst in nachexilisch-eschatologischen Thronbesteigungsliedern» nach. Kap. 18 (248–259) legt Ps 27 als nachexilisch neu interpretiertes Zeugnis vorexilischer Tempelfrömmigkeit aus.

In Teil V: «Die Historisierung des Baal-Mythos in der biblisch-jüdischen Historiographie und Mythhistoriographie» (261–322) führt Kap. 19 (261–264) in die Thematik ein, anschließend behandelt Kap. 20 (265–312) die Umdeutung des Baal-Epithetons *rkb 'rpt* «Wolkenfahrer» zur Bezeichnung Jahwes als *rkb b 'rbwt* «Streitwagenfahrer durch die Wüste» in Ps 68,5 als Mittel der nachkultischen Beschreibung von Jahwes «historischem» Eingreifen zugunsten Israels. Kap. 21 (313–322) klärt die ugaritische Terminologie für «Wagen» und Bespannungen des Wettergottes, aus der die Vorstellung von einem Streitwagen über bzw. in den Wolken erhellt, die in Ps 18,11 (=2Sam 22,11); Ps 104,3b–c durch die metathetische Ersetzung von «Streitwagen» *(rkwb)* durch «Kerub» *(krwb)* als Gefährt Jahwes uminterpretiert wurde.

Teil VI: «Jüdisches Bilderverbot und Jahwe-Anthropomorphismen im Kontext der westsemitischen Weinkultur» (323–560) wird in Kap. 22 (323–333) eingeführt mit einer Darstellung des «altorientalisch-biblischen Gegensatzes von ‹Gott Sehen› und ‹Gott nicht Sehen Dürfen›», das innerbiblisch als eine Auseinandersetzung über die Legitimität von Jahwe-Kultbildern zu verstehen ist. In Kap. 23 (334–362) untersucht Vf. die akkadischen, ugaritischen und hebräischen Bezeugungen der Kultformel «Die Gottheit schauen» und wertet sie als Element einer ikonischen Gottesverehrung. Das lange Kap. 24 (363–469) über die «‹Sättigung› mit Wein bis zur ‹Trunkenheit› beim ‹Angesicht› und zur ‹Rechten› einer Kultstatue während eines Banketts nach ugaritischen und biblischen Texten» zeichnet die Übertragung der Tradition von an westsemitischen Traditionen partizipierenden kultischen «Handlungen, die «eine bildliche, statuarische Präsenz des israelitischen Gottes bei Theoxenien im Tempel zur Voraussetzung haben» auf das «postmortale Geschick der

jüdischen Gerechten» (496) nach. Kap. 25 (497–511) und Kap. 26 (512–535) gehen ugaritisch und biblisch bezeugten Ausdrucksformen von Begleiterscheinungen des kultischen Göttermahls nach, Kap. 27 (536–552) und Kap. 28 (553–560) besprechen die Hinweise v.a. in Ps 110,1–2; 68,18–19 auf die Rolle des Königs dabei.

Der abschließende Teil VII: «Summarium» bietet in Kap. 29 (561–564) eine knappe Auswertung im Blick auf die Kernthese, umfangreich gefolgt von Abkürzungsverzeichnis (565–580), Literaturverzeichnis (581–731) und Indices (733–752).

Da die Sammlung von Beiträgen nicht systematisch abgeglichen wurde, kommt es (besonders in Teil III) zu erheblichen Redundanzen. Der Argumentation ist streckenweise schwer zu folgen, weil die eigenen Thesen in der Auseinandersetzung mit forschungsgeschichtlichen Frontstellungen unterzugehen drohen und schwach profiliert sind. Dennoch bietet die materialreiche Studie zweifellos eine Fülle von Einsichten und Denkanstößen, die geeignet sind, einige bei der Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels weithin als Grundtatsachen anerkannte Gewissheiten wenn nicht zu erschüttern, so doch zumindest als neu begründungsbedürftig erkennen zu lassen.

Marburg a. d. Lahn Stephan Lauber

Andrea Jördens (Hg.), *Ägyptische Magie und ihre Umwelt* (Philippika, Altertumswissenschaftliche Abhandlungen, Contributions to the Study of Ancient World Cultures 80), Wiesbaden, Harrassowitz, 2015, 379 S.

Die Rezension behandelt eine Aufsatzsammlung über Magie in Ägypten und dessen Nachbarkulturen, die zu einer entsprechenden Ausstellung in Heidelberg erschienen ist. Die Publikation setzt sich aus folgenden Teilen zusammen:

Der Beitrag von A. Jördens klärt über die Historie der Heidelberger Papyrussammlung auf. Die Anfänge reichen ans Ende des 19. Jhdts. zurück (3). Die Hälfte des Bestandes bilden ca. 5300 griechische Texte, während die arabischen Texte mit ca. 3000 Nummern die weltweit drittgrößte Kollektion nach Kairo und Wien darstellen (4). Die 1930 erworbenen koptischen Handschriften stechen durch Erhaltung und Illustrationen hervor (9). Das Konvolut schließt ein seltenes Beispiel für datierte koptische Manuskripte ein, das auf 967 n. Chr. fixiert ist (9). Die hebräischen Tefillin vom Toten Meer rufen durch hohes Alter (vor 70 n. Chr.!) und frühe Textvarianten Interesse hervor (12). Die Heidelberger Zaubertexte setzen im 7. Jhdt. ein und nehmen um die Jahrtausendwende an Zahl zu (20).

Der Beitrag von N. P. Heeßel ist der Magie in Mesopotamien gewidmet. Im Zweistromland sind Magie und Religion zu einer festen Einheit verschmolzen (35). Die kulturelle Form der mesopotamischen Magie wird an den Beispielen Heilkunst (36–42), Schutz (42–45) und Liebe (45–49) beleuchtet.

Der Beitrag von R. Schmitt geht auf Magie in Syrien und Palästina/Israel im 2. und 1. Jtsd. v. Chr. ein. Die Quellenlage sieht im 2. Jtsd. insgesamt besser als im 1. Jtsd. aus (54). In beiden Räumen steht Magie mit der Kosmologie in enger Verbindung, da göttliche Intervention bei dem Prozess eine wichtige Rolle spielt (56–58). Die Nekromantie repräsentiert in Israel eher ein Randphänomen, das in nachexilischer Zeit überhaupt nicht mehr anzutreffen ist (63).

Der Beitrag von P. Busch bezieht Magie im NT in die Betrachtung ein. Die Weisen aus dem Morgenland in der Weihnachtsgeschichte (Mt 2,1–12) tauchen als erstes Beispiel auf (70). Der Bericht von Simon Magus (Apg 8,9–25) wird als zweites einschlägiges Beispiel erwähnt (70–71). Der Streit des Paulus mit dem Juden Barjesus/Elymas vor dem Statthal-

ter von Zypern (Apg 13,4–12) dient als drittes Beispiel, der als frühester Konflikt zwischen Magiern und Aposteln gilt (71). Die Wunder Jesu ahmen z. T. pagane Muster nach (73–74). Das magische Substrat der Apostelgeschichte wird auf antikes Erbe zurückgeführt (77–78).

Der Beitrag von R. Ast/J. Lougovaya beschäftigt sich mit dem Isopsephismus in griechisch-römischer Zeit. Die Methode wird u. a. in Traumdeutung und Poesie verwendet (91–93). In der Kaiserzeit dominiert der Gebrauch zu rhetorischen und säkularen Zwecken, während ab der Spätantike das religiöse Element hinzutritt (94).

Im Beitrag von J. Fr. Quack wird das Auftreten von Dämonen und ähnlichen Wesen in der Magie untersucht. Die herkömmliche Interpretation der Schutzgötter als Teil des Volksglaubens wird abgelehnt und die Verehrung bis in die gesellschaftliche Elite hinein favorisiert (104). Das Wort «*ꜣḫ*» wird als ägyptisches Äquivalent zu deutschem «Dämon» wahrscheinlich gemacht (105). In medizinischen Texten werden Totengeister häufiger als Dämonen und Götter unter den Krankheitsverursachern genannt (112). Die höheren Wesen können sowohl Schaden als auch Hilfe bewirken (113).

113: zum Dämonen «S*hꜣḳḳ*» vgl. H.-W. Fischer-Elfert, Magika Hieratika in Berlin, Hannover, Heidelberg und München, mit einem Beitrag von M. Krutsch, Ägyptische und Orientalische Papyri und Handschriften des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin, Band 2, Berlin/München/Boston 2015, 230–248.

Der Beitrag von Chr. Theis wendet sich ägyptischer Magie zum Schutz von Gräbern zu. Die frühesten Zeugnisse stammen aus den Pyramiden des Alten Reiches (120). Die Tradition der Schlangensprüche wird vom Alten Reich bis in die Spätzeit dokumentiert (129–142). Die Sicherung der Privatgräber durch magische Sprüche setzt ab dem Alten Reich ein, wobei in Erster Zwischenzeit, Mittlerem Reich und Neuem Reich ein Rückgang zu beobachten ist (150).

123: zu «*ḳbḥw*» als Gebiet des Horus vgl. Urk. IV, 808, 2; Urk. IV, 813, 3.

Im Beitrag von I. Maaßen wird der Blick zeitübergreifend auf die Schlangen- und Skorpionbeschwörung geworfen. Die pharaonischen Schlangen- und Skorpionbeschwörer werden in ein und demselben Personenkreis vermutet (181ff). Die altägyptischen Praktiken haben z. T. bis in moderne Zeit überlebt (180). Die Tiere auf den Horusstelen werden in erster Linie negativ interpretiert (184).

Der Beitrag von Fr. Naether führt in die griechisch-ägyptische Magie nach den *Papyri Graecae et Demoticae Magicae* ein. Der Charakter der Magie wird als präventiv, reaktiv, investigativ und transformativ bestimmt (196). Das Alter des Formulars wird vor das Neue Reich zurückdatiert (196). Die Provenienz der Stücke lässt sich i. d. R. nicht mehr bestimmen (197). Die Texte mit gesicherter Herkunft stammen zu einem Drittel aus Ober- und Mittelägypten, wobei die Masse aus Oxyrhynchos, Theben/Gebelein und Hermupolis Magna kommt (198). Der Hauptteil der Texte reicht vom 2. Jhdt. v. Chr. bis in die Spätantike, wobei der Schwerpunkt – bedingt durch den Fundzufall – im 3./4. bzw. 6. Jhdt. n. Chr. liegt (200).

Der Beitrag von Sv. Nagel/F. Wespi ist ägyptischem, griechischem und römischem Liebeszauber gewidmet. Die Gattung hängt unmittelbar mit Schadenszaubern zusammen (220). In Ägypten ist sie vor der griechisch-römischen Zeit höchst selten belegt (226). Das Spektrum der Zauberpraktiken konnte neben den Texten durch die Beigabe von magischen Puppen ergänzt werden (229ff). In koptischen Liebeszaubern, von denen 30 Beispiele zwischen 4. und 11. Jhdt. bekannt sind, werden z. T. mythische Präzedenzfälle bemüht (240). Die römerzeitlichen Zauberpapyri aus Ägypten werden strukturell in Götteranrufung, Befehl, Erinnerung, Sprecheridentifikation mit Göttern aufgeteilt (248). Die Benutzung von Historiolae ist häufiger festzustellen (260). Die Analogien mit Tieren aus

ägyptischen und orientalischen Liebeszaubern kommen im griechischen Bereich nicht vor (269).

222: zum Quasiverb «*ib*» «begehren» vgl. H.-W. Fischer-Elfert, Lesefunde im literarischen Steinbruch von Deir el-Medineh (KÄT 12), Wiesbaden 1997, 104/105.

246: Die Phrase «ⲁⲓⲙⲟⲩϩ ⲉⲛⲕⲱϩⲧ» ist eher mit «Ich habe in Feuer gebrannt» zu übersetzen.

270: zum Sexualtrieb der Caniden nach ägyptischem Wissen vgl. H.-W. Fischer-Elfert, Lesefunde im literarischen Steinbruch von Deir el-Medineh (KÄT 12), Wiesbaden 1997, 160.

269: zur Verbindung zwischen Feuer und positiven Gefühlen in Ägypten vgl. A. Kucharek, Altägyptische Totenliturgien. Band 4, Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der Griechisch-Römischen Zeit, Heidelberg, 2010, 552.

Im Beitrag von L. Willer wird auf Magie und Medizin im griechisch-römischen Ägypten Bezug genommen. In Alexandria florieren die Ärzteschulen des Herophilos und Erasistratos bis in islamische Zeit hinein, deren Lehren auf der Anatomie basieren (282/283). Die Schüler der beiden Häupter führen Spezialisierungen u. a. auf Chirurgie, Augen- und Zahnheilkunde durch (283). Die Mehrheit der erhaltenen Medizinhandbücher wurde in römischer Zeit geschrieben (283). Die Magie hat im 3./4. Jhdt. n. Chr. einen Aufschwung erlebt (284). Die Vorstellung von Dämonen als Krankheitsursache hat sich in der Spätantike intensiviert (295).

Der Hauptakzent des Beitrages von T. Mößner/Cl. Nauerth wird auf illustrierte koptische Manuskripte aus der Heidelberger Sammlung gesetzt. Die Wiedergabe der Erzengel fällt durch ihre Stilisierung auf (313). Die abgebildeten Dämonen nehmen vogelähnliche oder reptilartige Gestalt an (313). Die Zeichnungen werden mit dem Text zu einem festen Schema zusammengeschweißt (313). Die Drei Jünglinge im Feuerofen aus dem Danielbuch kommen als Analogie für fieberkranke Patienten vor (347–348).

Bonn Stefan Bojowald

Rune Nyord/Kim Ryholt (Ed.), *Lotus and Laurel, Studies on Egyptian Language and Religion in Honour of Paul John Frandsen* (CNI Publications 39), Copenhagen 2015, 492 S.

In der Rezension wird die ägyptologische Festschrift für Paul John Frandsen betrachtet. Die Beiträge zu sprachlichen und religiösen Fragen bauen sich wie folgt auf:

Der Beitrag von T. Bagh stellt das Kronenfragment einer Kalksteinstatue des Gottes Sobek (Ny Carlsberg Glyptotek AEIN 1418) aus dem Totentempel des Amenemhet III. in Hawara vor. Die Position der Sonnenscheibe am unteren Rand der Roten Krone scheint singulär zu sein (4).

Der Beitrag von J. Baines befasst sich mit der Biographie von Pepianch dem Mittleren aus dessen Grab in Meir, die zu den längsten Beispielen aus dem Alten Reich gehört. Die Themen (z. B. Fokus auf korrektem Verhalten als Beamter und Kultvollzug) weichen z. T. vom Standard ab (31ff).

Der Beitrag von E. Brovarski setzt sich mit prädynastischen Schminkpaletten des «pelta»-Typs auseinander. Die alte Deutung der halbmondförmigen Gestalt als Schilfboot oder Vogelleib wird zugunsten eines Igels korrigiert (49). Die Nachtaktivität des Tieres wird mit Sonne und Wiedergeburt in Verbindung gebracht (51).

Der Beitrag von M. Gregersen wertet die Phrase «*iri hrw nfr*» «schönen Tag machen» aus. In thebanischen Gräbern des Neuen Reiches tritt sie bei Festmählern und Harfenlie-

dern auf (56). Der Ausdruck wird mit dem «Schönen Fest vom Wüstental» kombiniert (79ff). In literarischen Texten weist er z. T. sexuelle Bezüge auf (81–83).

Der Beitrag von Fr. Hagen ediert hieratische Ostraka aus dem Nationalmuseum/Kopenhagen, die ins Neue Reich datieren. Der Inhalt von NM 11677 (94–98) ist wohl magischer Natur, während NM 11678 u. U. mythologischen Stoff enthält (98). In NM 11679 finden sich administrative Notizen (98ff), für die es auf o. Berlin P 11253 eine Parallele gibt (101).

99: zur Schreibung «*ꜣśḳ*» für «*iśḳ*» vgl. G. Vittmann, Der demotische Papyrus Rylands 9, 2. Bände (ÄAT 38), Wiesbaden 1998, 368.

Im Beitrag von O. Herslung wird die tropfen-/eiförmige Kupferhieroglyphe ikonographisch gedeutet. Das ab der 2. Dynastie nachweisbare Gebilde wird als Schmelzofen nebst Kohlen und Schmelztiegel interpretiert (119).

Der Beitrag von Fr. Hoffmann forscht ägyptischen Lehren zur Entstehung der Geschlechter nach. Das Wissen um die auch in der Antike bekannte «Rechts-Links-Theorie» wird plausibel gemacht (127).

Der Beitrag von J. Bl. Jorgensen forstet u. a. mythologische Texte auf Indizien für Menstruation durch (133–164). Der «Mythos vom Sonnenauge» wird etwas spekulativ als Art Initiationsritus analysiert (163).

Der Beitrag von M. Jorgensen präsentiert eine Auswahl von Königsplastik und Privatskulptur aus der Ny Carlsberg Glyptotek, die aus der Zeit zwischen Neuem Reich und Spätzeit stammen (165–179).

Der Beitrag von A. von Lieven dringt zu den dunklen Seiten der ägyptischen Götterwelt vor (181–207). Das Spektrum des Bösen schließt u. a. Mord, Inzest und Vergewaltigung ein.

203: zu «*rḫ*» «geschlechtlich erkennen» vgl. N. Shupak, Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature (OBO 130), Fribourg/Göttingen 1993, 218.

Der Beitrag von L. Manniche schreitet Wanddarstellungen des Zwergengottes Bes vom Neuen Reich bis zur römischen Zeit ab. Das Programm der dekorierten Räume steht oft mit Geburt und Sexualität in Bezug (219). Die Bedeutung des Gottes nimmt in Nubien und der Oase Bahariya nach dem Neuen Reich zu (223).

Der Beitrag von S.-A. Naguib nähert sich der Rolle von Museen im modernen Kulturbetrieb, die in Vermittlung und Bewahrung gesehen wird (233–240). Der Schwerpunkt wird auf Ägyptensammlungen gelegt.

Der Beitrag von R. Nyord ist Körperteilen in zusammengesetzten Präpositionen des Sahidischen gewidmet (241–281). Das Neue Testament wird als Textgrundlage ausgeschöpft. Der metaphorische Gebrauch der Beispiele ist z. T. überinterpretiert.

254: ϭⲱϣⲧ in Ex. 20 ist Imperativ!

278: ⲉⲧⲉⲧⲛⲃⲏⲕ in Ex. 90 ist «you go» zu übersetzen (ⲃⲱⲕ gehört zu den Verben der Bewegung, die im Adverbialsatz nur den Stativ verwenden!)

Im Beitrag von T. Petersen wird die hermetische Kosmologie neu evaluiert. Die Kategorie von Monismus und Dualismus wird aufgehoben (288). Der antike Schüler wurde didaktisch an die Gotteserkenntnis herangeführt und zur «Wiedergeburt» befähigt (289ff). Der Autor ist der Meinung, dass sich im Gottesbild transzendente und immanente Züge mischen (294). Die Durchquerung bestimmter Sphären wird mit Vorstellungen in ägyptischen Unterweltsbüchern verglichen (296ff).

Der Beitrag von J. Podemann Sorensen spricht Mittlerwesen zwischen Gott und Beter an. Die Aufgabe wird u. a. vom König (306ff) und Göttern (314ff) erfüllt.

Der Beitrag von J. Fr. Quack ediert den späthieratischen Pap. Berlin 15765a, der in die Ptolemäerzeit datiert wird. Der Text greift auf die klassisch ägyptische Sprache zurück. Der Inhalt wird als mythologische Schilderung der Geburt des Sonnengottes und Entstehung des Apophis verstanden (323). In der Neith-Kosmogonie Esna 206 wird eine Parallele entdeckt (323).

321: zur Schreibung «*tr*» für «*twr*» vgl. A. H. Gardiner, Notes on the Story of Sinuhe, Paris 1916, 16.

Der Beitrag von K. Ryholt veröffentlicht den demotischen pMich. Inv. 3603 aus dem 2. Jhdt. v. Chr., der zu den sog. «Selbstdedikationen» gehört. Die Personen ohne bekannten leiblichen Vater werden u. U. als Kinder von Tempelprostituierten eingestuft (345). Das Ziel der Praxis wird nicht in der Schutzsuche bei Göttern gegen Geldzahlungen, sondern der Flucht vor Zwangsarbeit erkannt (343/347).

Der Beitrag von R. Sérida handelt von den großen Magiern der ägyptischen Literaturgeschichte, deren Spur z. T. über Jahrhunderte zu verfolgen ist. Der verballhornte Name des Petese taucht u. U. noch in einem arabischen Manuskript des 10. Jhdts. n. Chr. auf. (359). Die Zaubermethoden, z. B. Herstellung von Wachsfiguren, existieren z. T. im koptischen und islamischen Ägypten fort (360ff).

Der Beitrag von D. P. Silverman dreht sich um Papyrusamulette, die regenerative Wirkung hatten. Die Objekt werden in den TB–Kapiteln 155/156/159/160 erwähnt, deren Alter in die 18. Dyn. geändert wird (376). Das älteste dreidimensionale «*wꜣḏ*»-Amulett mit TB 159 aus der 18/19. Dyn. wird präsentiert (386ff).

Der Beitrag von J. Tait zitiert Beispiele für das Erzählen von Geschichten in demotischen Geschichten, die sich auf die Epoche zwischen 3. Jhdt. v. und 2. Jhdt. n. Chr. verteilen. Die Einleitung und das Ende der Geschichten sehen oft ähnlich aus (401).

Der Beitrag von L. Troy untersucht P. Leiden I 371, der als ramessidischer «Brief an die Toten» firmiert. Der Text ist wohl nicht als Modellbrief konzipiert (414). Das Manuskript ist in nichtliterarischem Neuägyptisch ohne Archaismen geschrieben (416).

Der Beitrag von P. Vernus schaut die Wurzel «*gm*» «treffen, finden o. ä.» und deren Derivate an. Das «*ḥ*»- Suffix wird an mehreren Beispielen gezeigt (421ff). Der Akzent wird bei den Ableitungen auf Reduplikation und «*n*»-Präfix gesetzt (424ff).

Der Beitrag von D. A. Warburton dokumentiert Ausdrücke für Besitzverhältnisse, die u. a. mit Suffixpronomen oder Possesivartikel gebildet werden (434). Die Alternativen werden von Nichterwerbbarkeit und Unveränderlichkeit der Objekte abhängig gemacht (435ff). Der direkte/indirekte Genitiv wird als dritte Möglichkeit diskutiert (442).

Der Beitrag von H. Willems beschäftigt sich mit Familienstrukturen, wobei CT 131–146 als Basis dienen. Die Bedeutung «Besitzgruppe o. ä.» für das ab der 6. Dyn. belegte Wort «*ꜣb.t*» wird gegenüber «Familie» vorgezogen (452ff). Die Bedeutung «Mädchen» von «*mtḥn.t*» wird akzeptiert (461).

Der Beitrag von K.-Th. Zauzich bietet neue Lösungen für unsichere Etymologien an (473–492). Die Kernthese beruht darauf, dass der betonte ägyptische Artikel «*pꜣ/tꜣ*» griechisch zu «πυ/τυ» werden kann. Die Spekulativität der Vorschläge räumt der Autor selbst ein.

480: zur Metathese «*ḥbś*» – «*ḥśb*» vgl. A. H. Gardiner, Late-Egyptian Miscellanies (BibAeg VII), Bruxelles 1937, 69a.

Bonn Stefan Bojowald

Andreas H. Pries (Hg.), *Die Variation der Tradition, Modalitäten der Ritualadaption im Alten Ägypten, Akten des Internationalen Symposions vom 25.–28. November 2012 in Heidelberg* (=Orientalia Lovaniensia Analecta 240), Leuven/Paris/Bristol, CT, 2016, 226 S.

In dieser Rezension werden die Akten der 2012 in Heidelberg veranstalteten Tagung «Die Variation der Tradition, Modalitäten der Ritualadaption im Alten Ägypten» einer näheren Betrachtung unterzogen. Der Inhalt des Bandes stellt sich wie folgt dar:

Der Beitrag von A. von Lieven wendet sich der Texttradierung im Bereich der ägyptischen Tempelbibliotheken zu. Die ältesten Funde von Tempelbibliotheken stammen aus dem Alten Reich, die nur fragmentarisch erhalten sind (2). Das betreffende Material nimmt erst in der Römerzeit an Umfang zu (4). Die Bedeutung der mündlichen Tradition und Arkandisziplin wird relativ hoch bewertet (5). Die Überlieferungsgeschichte der kosmographischen Texte wird als lückenhaft aufgefasst, deren Entstehung im Alten Reich vermutet wird (9/10). Im frühen Neuen Reich setzt offenbar ein bibliophiles Interesse an alter Literatur ein (18).

Der Beitrag von M. A. Stadler gibt einen Zwischenbericht zum «Täglichen Ritual» von Dime, dessen vollständigster Textzeuge aus pBerlin P 8043+30030+pWien D 6396+ST o5/238/1034verso besteht. Im Text werden u. a. Einzelheiten zur Architektur des Tempels enthüllt (30). Das Ritual weist örtliche, zeitliche und thematische Berührungspunkte zum «Täglichen Ritual» von Tebtynis auf, wobei die Anordnung der Sprüche z. T. variieren kann (31). Der Inhalt fügt sich außerdem aus Reinigungsriten und Kleidervorschriften für den Offizianten zusammen (32). Die Zerstörungen im Leittext werden durch pBerlin P. 15652 kompensiert, der weitere Passagen, u. a. mit Hymnen auf Soknopaius und dessen Neunheit, beisteuert (32).

Der Beitrag von F. Contardi ist zwei Papyri gewidmet, die 1889 bei den Grabungen Petrie's in der Siedlung von Illahun aus der Erde geholt wurden. Die beiden Bruchstücke kommen aus dem Mittleren Reich und werden hier als älteste Textbelege für das Kultritual identifiziert. Das erste Fragment stellt Pap. UCL 32091C dar, der kursivhieroglyphisch in retrograder Richtung beschriftet ist und zwei Opfersprüche enthält (50). Der 1. Spruch steht ohne Parallele da, während es für den 2. Spruch genügend Vergleichsstoff aus Neuem Reich und Spätzeit gibt (58). Das zweite Fragment repräsentiert der hieratisch beschriftete UCL 32117F, der Teile eines ansonsten nur auf dem Naos von Sethos I. aus Heliopolis dokumentierten Weihrauchspruches enthält (64). Der Kultempfänger wird im Fall von UCL 32091C auf göttlicher oder königlicher Ebene gesucht, während er sich für UCL 32117F mangels Textmasse nicht ermitteln lässt (65).

Der Beitrag von S. Töpfer befasst sich mit Libationsspruch 5 der späthieratischen Handschrift pCarlsberg 206+pFlorenz PSI inv. I 112+pBerlin 23033a-f+pCtYBR inv 4523.6, der in der Tempelbibliothek von Tebtynis archiviert wurde. Der Spruch selbst ist auf Kol x+III, Z. 3–7 zu lesen. Der Zweck des Rituals wird in Schutz und Regeneration des Königs gesehen (74). Der Spruch ist vom Mittleren Reich bis in die Spätzeit nachweisbar, dessen engste Parallelen synoptisch zusammengestellt werden (77–79). Der Profiteur der Libation wird vom Gott Min-Horkanacht gebildet, der im 19. uäg. Gau kultische Verehrung genoss (86). Der Spruch wird in einer Traditionskette mit älteren Vorläufern (z. B. sog. «Amenophis-Ritual») gesehen (88).

76: zur Schreibung von «*iwnw*» «Heliopolis» mit «Tierohr» vgl. D. Kurth, Einführung ins Ptolemäische, Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken, Teil 1, 1. Auflage, Hützel 2007, 549.

79: zur Schreibung «*mi*» für «*m*» «in» vgl. T. G. H. James, the Ḥeḳanakhte Papers and other early Middle Kingdom Documents (PMMA 19), New York 1962, 82.

Der Beitrag von V. Altmann-Wendling gibt neu entdeckte Fragmente des Mundöffnungsrituals bekannt, die z. T. erstmals belegtes Gut überliefern. Die Funde aus den Sammlungen von Ann Arbor (pMichigan 3967a), Berlin (pBerlin 14377, 14378, 14379, 14380, 14381, 14396, 14442, 14444, 14445, 14446, 14453, 14461, 15758, 15765), Florenz (Museo Archeologico 11920; Istituto Papirologico «G. Vitteli» 477 recto; Museo Archeologico 8690; PSI Inv I 116), Kopenhagen (P. Carlsberg 494; P. Carlsberg 758), London (pBM EA 10945), Mailand (P. Mil.Vogl. Hier. Inv. 6), Oxford (noch unklassifiziert) und Tebtynis (phier Teb SCA 6389; Ostrakon B 7119–30) werden einzeln vorgestellt und formal beschrieben. Die Texttradierung wird am Beispiel von Szene 70C («Entfernen der Fußspur») synoptisch vor Augen geführt (112–118). Das Verständnis der Szene wird durch Parallelen im «Täglichen Kultbildritual» und «Amenophis-Ritual» gefördert (118–129).

115: zur Bedeutung «Schweiß=Wohlgeruch» von «*ḏfd.t*» vgl. H. Sternberg-El, Hotabi, Der Propylon des Month-Tempels in Karnak-Nord, Zum Dekorationsprinzip des Tores, Übersetzung und Kommentierung der Urkunden VIII, Texte Nr. 1–Nr. 50 (GOF IV. Reihe: Ägypten 25), Wiesbaden 1993, 83; B. Backes, Der «Papyrus Schmitt» (Berlin P. 3057), Ein funeräres Ritualbuch der ägyptischen Spätzeit (Ägyptische und Orientalische Papyri und Handschriften des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin 4), Berlin/Boston 2016, 501.

117: Die Übersetzung von «(*wꜥb*) *m ꜥ.wi=i*» sollte besser «(rein) *in* meinen Armen» lauten, «*m ꜥ.w=i*» ist zum Umstandssatz zu schlagen!

118: zum Wort «*nḥḥ*» «to endure» vgl. Y. Barbash, The Mortuary Papyrus of Padikakem (Walters Art Museum 551, YES 8), New Haven 2011, 192.

126: Die Form «*śr*» «trennen» in Abydos/Amunskapelle statt «*dr*» «vertreiben» fußt wohl auf dem Lautwandel zwischen «*d*» und «*ś*», zu diesem Phänomen vgl. z. B. K. Sethe, Das aegyptische Verbum im Altaegyptischen, Neuaegyptischen und Koptischen, Erster Band, Laut- und Stammeslehre, 164; W. Westendorf, Grammatik der medizinischen Texte, Grundriss der Medizin der alten Ägypter VIII, Berlin 1962, 41.

Der Beitrag von H. Willems deckt Facetten zum Grab des Djehutinacht I (?) aus der Gaufürstennekropole von el-Bershe auf, deren Zeithorizont das Mittlere Reich bildet. Die chronologische Abfolge der Deponierung der Grabbeigaben wird versuchsweise rekonstruiert (156). Das begleitende Ritual wird in mehrere Stufen unterteilt, zu denen die Reinigung des Priesters/Sargbesitzers mit Natronwasser und das Opferritual zur Mundöffnung gehören (159ff). Der in der Forschung gerne behauptete idealtypische Charakter des Bestattungsrituals wird skeptisch beurteilt.

Der Beitrag von J. Budka geht der Einbindung von Ritualhandlungen in die spätzeitliche Grabarchitektur nach. Die bauhistorische Entwicklung im 1. Jhts. v. Chr. wird nach drei Kriterien (tempelartiger Charakter der Gräber, Aufnahme königlicher Elemente, Betonung solar-osirianischer Ideen) unterteilt (175). Das axiale Kultziel lehnt sich an Sakralanlagen des Neuen Reiches an (178). Der «Lichthof» wird als zentrales Merkmal bestimmt, dessen Erdbecken/Pflanzenbeete auf Regenerationsaspekte hindeuten (181). Im Theben der 30. Dyn. und frühen Ptolemäerzeit greifen Grabarchitektur/-inventar Vorbilder der 26. Dyn. auf (195).

Der Beitrag von A. Effland lässt vor den Augen des Lesers die Geschichte des Kultortes Abydos vorbeiziehen. Das Nekropolengebiet wird von mehreren Kultachsen durchschnitten, welche als Bühne für die Aufführung von Bewegungsritualen in Betracht gezogen werden (204). Die Schließung der Haupttransversalen (?) in der späten Ptolemäerzeit

durch Anlage eines Friedhofs wird als Strafaktion für die Beteiligung der Priester an politischen Revolten gedeutet (204). Die archäologischen Funde zum Osiriskult treten vom Mittleren Reich bis in die christliche Spätantike auf (205). Der Gott wurde mit solaren Zügen aufgeladen, die spätestens ab dem Neuen Reich besonderes Gewicht erlangen (206). Der Ort hat in antiker/spätantiker Zeit als Orakelstätte Berühmtheit erlangt. Die Kenntnis der lokalen und kultischen Verhältnisse kann noch bei griechisch-römischen Autoren vorausgesetzt werden.

Bonn Stefan Bojowald

Shlomit Israeli, *Ceremonial Speech Patterns in the Medinet Habu War Inscriptions* (Ägypten und Altes Testament 79), Münster, Ugarit-Verlag, 2015, 186 S.

Im Mittelpunkt der Rezension steht die 2015 herausgekommene Dissertation der Autorin, die sich mit den wörtlichen Reden in den Kriegsberichten des altägyptischen Pharaos Ramses III./Neues Reich auseinandersetzt. Die militärischen Operationen waren u. a. gegen Libyen und Vorderasien gerichtet. Die Texte sind auf den Wänden des königlichen Totentempels in Medinet Habu für die Ewigkeit festgehalten. Der Aufbau des posthum erschienenen Buches, dessen Entstehungsphase durch eine 25-jährige Pause unterbrochen war, zerfällt in folgende Bestandteile:

In der Einführung werden vorab die allerwichtigsten Aspekte abgeklärt. Die Forschungsgeschichte wird in einem äußerst kurz geratenen Überblick skizziert (1). Die Reden als Hauptuntersuchungsobjekt der Abhandlung werden in folgende Typen unterschieden: a) Reden des Königs an Hofstaat und Bevölkerung, b) Antwort von Hofstaat und Bevölkerung an den König, c) Reden Amuns an den König, d) Reden des Königs an Amun, e) Reden der Kriegsgefangenen an den König (2). Der Sprachcharakter weist je nach Passage mittelägyptische, neuägyptische oder hybride Formate auf (4). Die Gebel Barkal-Stele von Thutmosis III., Inschriften aus Amarna und Papyrus Harris I werden als Vergleichstexte herangezogen (5). Die Auswahl ruft einen leicht willkürlichen Eindruck hervor.

Das Herzstück des Buches bildet die Bearbeitung der Texte, die noch einmal in Part I–III (Part I: Speeches uttered prior to war; Part II: Presentation of captives and booty to Pharao; Part III: Presentation of captives and booty to Amon) gegliedert wird. Das relevante Textmaterial wird in Hieroglyphen, Transkription und Übersetzung abgedruckt. Die Transkriptionen werden in der überwiegenden Mehrheit der Fälle ordentlich vorgenommen. Die Übersetzungen können – bis auf wenige Ausnahmen – als recht solide bezeichnet werden. Der beigefügte «Kommentar» bewegt sich zu oft am unteren Limit, was auf philologische und inhaltliche Fragen gleichermaßen zutrifft. Die grammatikalischen Konstruktionen werden analysiert, wobei die mittelägyptischen und neuägyptischen Elemente getrennt voneinander erörtert werden. Die Resultate können im Allgemeinen als überzeugend betrachtet werden. Die Medinet Habu-Texte zeigen gewisse orthographische Eigentümlichkeiten, deren Urheberschaft Verf. etwas zu unkritisch auf ein und denselben Schreiber zurückführt (86). Die Phänomene sind fehlerpsychologisch leicht als falsche Abschrift einer hieratischen Vorlage zu begründen. Die Verwendung bestimmter Vokabeln (*ptr*, *m33* etc.) wird mit einem tieferen Sinn hintergelegt (87), wobei der Bogen eindeutig überspannt wird.

Im Schlusskapitel wird die Auswertung der Ergebnisse bekannt gegeben. Die Reden im Zentrum der Arbeit verfolgen nach Meinung der Autorin ein religiöses und historisches

Interesse (161), was soweit den Tatsachen entsprechen dürfte. Die Bemerkungen zum Vokabular bleiben häufig zu oberflächlich, dessen Dokumentation nach der Zielvorgabe der Studie eigentlich zu deren zentralen Themen gehört hat. Die generelle Häufigkeit der zitierten Wörter lässt im Grunde keine wirklich konkreten Detailaussagen zu. Die sprachlichen Klassizismen treten für die Autorin in den Reden von Amun, König und Kriegsgefangenen besonders markant hervor (165). Die Auffassung der Verben «*śḥr*» «to expell» und «*śẖr*» «to fell» als Homonyme (167) mutet eher bedenklich an.
Die letzten Seiten werden durch Literaturverzeichnis (175–184) und Indizes (185–186) vereinnahmt.

Die folgenden Anmerkungen wirken sich vielleicht hier und da verständnisfördernd aus:

16: zum selbstständigen Pronomen «*(m)ntk*» «du» vgl. H. Satzinger, Reading Late Egyptian, Roumaine d'Egyptologie 2–3 (1998–1999), 77ff.

21: zu «*fdḳ*» «mit Wurzel ausrotten» vgl. M. G. Hasel, Domination and Resistance, Egyptian Military Activity in the Southern Levant ca. 1300–1185 B. C. (PdÄ 11), Leiden/Boston/Köln 1998, 81f.

24: In 17, 13–14 werden mehr Hieroglyphen als in KRI V angezeigt.

25: zum Verb «*išf*» «verbrennen» vgl. H.-W. Fischer-Elfert, Textkritische und lexikographische Notizen zu den Late Egyptian Miscellanies (SAK 10), 1983, 147; zur Etymologie des Wortes vgl. St. Bojowald, Etymologische Kleinigkeiten I: das ägyptische Wort «*išf*» «Hefe»/Etymological bits I: the Egyptian word «*išf*» «yeast», in: AuOr, 32/2 (2014), 372–373.

40: zum Verb «*nśk*» «(Kriegsschiffe) ausrüsten, bemannen, anordnen o. ä.» vgl. Th. Schneider, Fremdwörter in der ägyptischen Militärsprache des Neuen Reiches und ein Bravourstück des Elitesoldaten (Papyrus Anastasi I 23,2–7), in: JSSEA, 35 (2008), 195.

63: Die Transkription in 66, 11–12 ist von «*nmḥ – ib*» in «*n.t mḥ – ib*» zu verbessern.

71: Der transitive Gebrauch des Stativs in «*ib=k wḥʿ.w*» ist grammatikalisch ausgeschlossen, die einzige Möglichkeit stellt die Übersetzung «dein Herz ist gelöst» (wohl metaphorisch!) dar.

80: Die Phrase «*šnw nb itn*» ist statt mit «alles, was Aton umkreist» durch «gesamter Umkreis des Aton» wiederzugeben. Die Interpretation von «*šnw*» als «relative *śḏm=f*» muss dann fallen gelassen werden.

96: Die Übersetzung des Verbs «*śd*» durch «eindringen» ist in «zerbrechen» zu korrigieren.

97: Die Segmentierung «*ḫ3.k ib.w*» mit der Bedeutung «while thwarting hearts» geht wohl in die falsche Richtung, die Lösung «*ḫ3k.w – ib*» «Rebellen» dürfte der Realität näher kommen; zum Wort «*ḫ3k – ib*» vgl. M. Omar, Aufrührer, Rebellen, Widersacher, Untersuchungen zum Wortfeld «Feind» im pharaonischen Ägypten, Ein lexikalisch-phraseologischer Beitrag (ÄAT 74), Wiesbaden 2008, 168ff.

103: zum Wort «*mnḳb*» «Kapelle» vgl. W. Helck, LÄ III, 323 s. v. Kapelle

104/105: Der Nilpferdkopf + «*t*» – Brot ist nicht «*pḥ.ti*» «Kraft», sondern «*3.t*» «Kraft» zu lesen, zum Wort «*3.t*» «Kraft» vgl. W. F. Reineke (Hg.), Mitteilungen aus der Arbeit am Wörterbuch der ägyptischen Sprache 2, Berlin 1993, 12/105; Th. Schneider, Etymologische Methode, die Historizität der Phoneme und das ägyptologische Transkriptionsalphabet, in: LingAeg, 11 (2003), 195.

108: Die Wahrscheinlichkeit der Übersetzung von «*ḥb.w – śd ʿš3.w(t) wr*» mit «festivals of great plentitude» ist eher gering, ersatzweise bietet sich die Alternative «sehr viele Sed-Feste» an.

109: Die Übersetzung der Verbindung «*ḫr n šʿ(d).t=k*» durch «(attempting the) felling of your nome» muss als höchstfragwürdig eingestuft werden, der Kern der Sache wird durch «deinem Gemetzel anheim gefallen» besser getroffen.

113: Die Hieroglyphen (19, 9) sind offenbar durch ein drucktechnisches Versehen (?) nicht vollständig reproduziert!

114: Die Suffixpronomen der 3. Pers. Plural werden aus Sicht des Rez. – namentlich in Bezug auf den Gott Re – überinterpretiert!

Die Lektüre hat nicht alle Erwartungen erfüllt, die sie versprochen hat. Das Buch wirkt an zu vielen Stellen unfertig, was speziell für die Kommentare gilt. Wer nach einer ersten Orientierung sucht, ist mit dem Buch gut aufgehoben.

Bonn Stefan Bojowald

Susanne Töpfer, *Das Balsamierungsritual, Eine (Neu-)Edition der Textkomposition Balsamierungsritual (pBoulaq 3, pLouvre 5158, pDurham 1983.11 + pSt. Petersburg 18128)* (=SSR 13), Wiesbaden, Harrassowitz-Verlag, 2015, 501 S.

Die Besprechung rekurriert auf die überarbeitete Fassung der Dissertation der Autorin aus 2013, deren Thema das altägyptische Balsamierungsritual bildet. Die Studie stützt sich auf die drei hieratischen Papyri Pap. Boulaq 3 (=pB), Pap. Louvre AE/N 5158 (=pL) und Pap.Durham 1983. 11 + Pap. St. Petersburg ДВ 18128 (=pD; pStP), die alle aus trajanisch/hadrianischer Zeit stammen. Der Aufbau des Werkes lässt sich folgendermaßen strukturieren:

In 1 wird das nötige Wissen über die Textzeugen vermittelt, die mit Angaben zu Erwerb/Standort, Forschungsgeschichte, Erhaltungszustand, Prosopographie vorgestellt werden.

In 2 wird die Präsentation des Textes selbst durchgeführt, der in Umschrift, Übersetzung und Kommentar zugänglich gemacht wird. Die am vollständigsten erhaltene Fassung pB wird als Basis benutzt, deren 10 Kolumnen in 12 Abschnitte über Salbung und Bandagierung des Toten gegliedert werden. Die Autorin glaubt zwei Vorlagen (A für pD + pSt/pL; B für pB) rekonstruieren zu können, was mit Vignettenstil, Familienverhältnissen der Besitzer und orthographischen/inhaltlichen Aspekten begründet wird (59–60). Der Gesamttext wird in die Bestandteile «Manual» (= Instruktionen) und «Rezital» (= Verklärungen) zerlegt (63). Die Rezitalsprüche zerfallen in zwei Gruppen, von denen I. auf die Balsamierungsabläufe Bezug nehmen und II. den Stundenwachenriten nahe stehen (63–64). Das «Manual» greift oft auf die sonst aus medizinischen Texten bekannte Diktion zurück (210). Das hervorstechende Merkmal des «Rezital» wird im häufigen Gebrauch von Futur/Subjunktiv gesehen (211). Der allgemeine Sprachcharakter wird als Konglomerat aus älteren und jüngeren Elementen aufgefasst.

In 3 wird die Aufmerksamkeit auf die Textstruktur gelenkt, wobei zwischen «Manual» und «Rezital» differenziert wird. In der Auswertung der Balsamierungsschritte im «Manual» werden pRhind I und pZagreb 598 – 2 + pVindob 3873 («Apisbalsamierungsritual») zum Vergleich herangezogen. Die Anweisungen im «Manual» werden mit empirisch nachweisbaren Ergebnissen an Originalmumien in Beziehung gesetzt (236ff). Die Autorin listet ptolemäer-römerzeitliches Material aus Museumsbeständen und alten Berichten über Mumienauswicklungen auf, das z. T. mit den gleichen Techniken präpariert worden ist (249). Die separate Bandagierung der Finger mit schmalen Leinenbinden lässt sich über Königsmumien des Neuen Reiches bis ins Alte Reich zurückverfolgen (250–

253). Die Vorlage des «Manual» wird konkret in magisch-medizinischen Handbüchern vermutet (256). Die Verklärungssprüche des «Rezital» zielen laut Verf. auf die Rechtfertigung des Verstorbenen ab (259). Der thematische Bogen der Sprüche hat sich von der Vereinigung des Verstorbenen mit Osiris (261) über dessen Teilnahme am Sonnenlauf (263/297), die Bewegungsfreiheit im Diesseits/Jenseits (267/273/278/296) bis zur Teilnahme an Festen (268/277) und Opferempfang (271/277) gespannt. Die Aufgabe der Klagerituale wird in deren unterstützender Funktion bei Regeneration und Wiedergeburt gesehen (295). In manchen Stellen des «Rezital» ist der Einfluss des «Mythos vom Sonnenauge» zu beobachten (295). Der Aufbau der Totenliturgien des Rituals hat sich in ähnlichen Bahnen wie bei der Sargtextliturgie «*ḫnmw*» (nach Assmann) bewegt. Die inhaltlichen Gemeinsamkeiten mit TB – Kapitel 172 (316–318) und «Lamentations» (319–320) werden gesichtet, die u. a. aus Reinigung, Gliederbeschreibungen und Rechtfertigung des Verstorbenen bestehen. Die starke Betonung der Zahl «12» im Balsamierungsritual (12 Kapitel, 12 Schutzgötter, 12 Knoten etc.) wird als möglicher Hinweis auf dessen Rezitation während der letzten zwölf Stunden vor Tagesanbruch und der Grablegung gewertet (321–322). Der Ritualvollzug hat in den Händen verschiedener Priester gelegen, als deren Hauptvertreter «*ḫtm – nṯr*» «Gottessiegler», «*ḥri – sšꜣ*» «Oberhaupt der Geheimnisse» und «*ḫri – ḥb*» «Vorlesepriester» zu nennen sind (322–325). Die Toponyme im Kontext der Balsamierungsstätte werden erfasst, mit denen hier sparsamer als im «Apisritual» verfahren wird (334). Die Balsamierungsstoffe im Ritual werden mit ebensolchen Substanzen aus hieratischen/demotischen Topfaufschriften in Zusammenhang gebracht, wobei der erste Rang bei den archäologischen Fundorten den Nekropolen von Abusir (336–339), Sakkara (339–343) und Theben (343–345) zugestanden wird. Die Materialien der Manualabschnitte und Gefäßaufschriften stimmen zumeist miteinander überein (346).

In 4 wird Funktion und Verwendung des Balsamierungsrituals sondiert. Die Entstehung von «Manual» und «Rezital» wird getrennt voneinander betrachtet (357). Die – nur auf pB zu findenden – Kommentare des «Manual» sind erst nachträglich unter dem Eindruck des «Rezital» eingefügt worden (357). Die primäre Funktion des Rituals wird in der liturgischen Rezitation in der Nacht vor der Bestattung erkannt, während die Verwendung als Grabbeigabe als sekundäre Entwicklung verstanden wird (361). Der mythische Präzedenzfall für das Ritual wird von der Balsamierung des Osiris durch Anubis gebildet (362). Das Ritual soll zunächst zu einer Tempelbibliothek gehört haben und später für den Privatgebrauch adaptiert worden sein. (365). Der Adressatenkreis des Balsamierungsrituals hat sich für Verf. speziell aus den oberen Dienstgraden der Amunpriestern gespeist (367).

In 6 werden ausgewählte Zeichen paläographisch untersucht (375–379).

Die letzten Seiten werden für Glossar (380–390), Literaturverzeichnis (394–417) und Indizes (418–438) freigehalten.

Der Tafelteil ganz am Ende schließt Photographien der Papyri nebst hieroglyphischer Umschrift und Synopse ein.

Die folgenden Notizen mögen zur Klärung der einen oder anderen Frage beitragen:

16: zu «*wgm*» «to tresh» vgl. A. Egberts, In Quest of Meaning, A Study of the ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret – Chests and Driving the Calves, Volume I: Text, Part II: Driving the Calves (EU VIII), Leiden 1995, 286.

79: zur Spezerei «*ꜥbr*» vgl. J. E. Hoch, Semitic words in Egyptian texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period, Princeton 1994, 60; D. Meeks, in: BiOr LIV, No 1/2 (1997), 37.

96: zu «*śḫ.t – iꜣrw*» «Binsengefilde» als diesseitiger Ort vgl. J. Osing, Hieratische Papyri aus Tebtunis I, Text, The Carlsberg Papyri 2 (CNI 17), Copenhagen 1998, 106v.

113: zu «*imꜣ*» «vereinen o. ä» vgl. A. M. Blackman, in: JEA, 27 (1941), 86.

126: zu «*dhn.t*» «Stirn» vgl. J. Osing, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Anmerkungen und Indices (SDAIK 3B), Mainz 1976, 400; J. Stephan, Die altägyptische Medizin und ihre Spuren in der abendländischen Medizingeschichte (Ägyptologie 1), Berlin 2011, 12.

129: zu «*šd*» «Hohlraum» vgl. B. Scheel, in: SAK, 12 (1985), 169; die Deutung des Determinativs «Mann + Hand am Mund» als Referenz auf Sinnesorgane/Öffnungen des Kopfes ist zweifelhaft, eher liegt einfache Homonymie zu «*šdi*» «lesen, rezitieren» vor.

132: zur Schreibung «*ḳb*» für «*gꜣb.t*» «Blatt» vgl. K. Jansen-Winkeln, Spätmittelägyptische Grammatik der Texte der 3. Zwischenzeit (ÄAT 34), Wiesbaden 1996, 37.

148: zu «*ḫꜣw*» «Aroma» vgl. K. Zibelius-Chen, Die ägyptische Expansion nach Nubien, Eine Darstellung der Grundfaktoren (Beihefte TAVO B 78), Wiesbaden 1988, 98.

170: zur «*šꜣšꜣʿ*» – Pflanze vgl. J. Osing, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Textband (SDAIK 3A), Mainz 1976, 305.

178: Die Zeile «*pr.w=k mn m wꜣ.i.wt iꜣb.wt*» ist wohl besser mit «Dein Haus dauert auf den östlichen Wegen» zu übersetzen.

373: In den Schlussbemerkungen zur korrekten Benennung des Textes tun sich leichte Widersprüche auf.

Bonn Stefan Bojowald

Miklós Köszeghy, *Keine Stadt lebt für sich allein. Jerusalem und seine Umgebung vor dem babylonischen Exil* (=Alter Orient und Altes Testament 421), Münster, Ugarit-Verlag, 2015, 214 S.

Der Budapester Historiker Miklós Köszeghy wendet in seiner Studie die von Fernand Braudel (1902–1985) als *longue durée* bezeichnete Beschreibungsebene auf die Geschichte Jerusalems und des auf dieses urbane Zentrum ausgerichteten Umlands an. In Abgrenzung vor allem von der Darstellung der Ereignisgeschichte *(histoire événementielle)* geht es dabei um die Analyse der (im weitesten Sinne) geographischen Rahmenbedingungen für die langfristigen Grundstrukturen politischer, ökonomischer und gesellschaftlicher Prozesse. Wegen der weitgehenden Konstanz dieser Bedingungen unterliegen auch die von ihnen konditionierten Lebensbedingungen über einen langen Zeitraum, im Falle Jerusalems über Jahrhunderte hin, nur geringen Veränderungen: «Die Entwicklung Jerusalems seit der Gründung der Stadt bis heute ist teilweise eine Folge eben dieser Grundgegebenheiten.» (2)

In diese Perspektive wird der textliche und archäologische Befund eingeordnet: Seine Relevanz erhält er als historische Quelle für die Rekonstruktion der aufgrund konstanter Rahmenbedingungen gleichbleibenden Grundstrukturen, nicht als Informationsträger der Ereignisgeschichte. Eine Konsequenz aus diesem Ansatz ist etwa die starke Relativierung der Relevanz literaturhistorischer Fragen wie die nach Verfasserschaft, genauer Datierung oder traditionsgeschichtlicher Einordnung bei der Behandlung schriftlicher Quellen. Bei den archäologischen Quellen gilt das Interesse den Baumaßnahmen im unmittelbaren Jerusalemer Stadtgebiet sowie (im Anschluss an Amos Kloner, Survey of Jerusalem, 3 Bde., Jerusalem 2000–2003) den Hinweisen auf landwirtschaftliche Einrichtungen (Terrassierungen, Wein- und Ölpressen, Kalköfen) und die dazugehörenden Siedlungen in der Agglomeration mit ihren Wohnhäusern, Lagergebäuden, Werkstätten, Zisternen und Grabanlagen.

Nach den einleitenden Ausführungen zur «Zielsetzung und Methode» (1–13) gibt Vf. allgemeine Informationen über die «geographischen Gegebenheiten Jerusalems» (14–21) und des Umlands (Topographie, Klima, Wasserversorgung) und wendet sich dann in Kapitel 3 «Jerusalem während der Mittelbronzezeit» (22–42) zu. Nach einem knappen Überblick zu den archäologischen Funden auf dem Südosthügel und den dadurch ermöglichten Rückschlüssen auf die Ausdehnung der Stadt in der ersten Hälfte des 2. Jtsd. behandelt Vf. die Siedlungsarchäologie des Umlands (24–36), und zwar vor allem des süd-südwestlich der Stadt gelegenen Refaim-Tales, der wichtigsten landwirtschaftlichen Nutzungsfläche der Region mit Naḥal Refā'īm und Manaḥat als den bedeutendsten Siedlungen. Ihre Größe lässt annehmen, dass die Agrar- und Viehproduktion nicht nur den Eigenbedarf deckte, sondern der Überschuss auch der Versorgung Jerusalems als dem natürlichen Absatzmarkt diente, also eine wirtschaftliche und strategische Symbiose zwischen der Stadt und diesen Ortschaften bestand. Informationen zu Grabanlagen und der Einordnung von Grabbeigaben (36–38), eine Auflistung von weiteren Siedlungsfunden im Umland (39–40) und der Hinweis auf ägyptische Ächtungstexte als schriftliche Quellen mit der (allerdings umstrittenen) Erwähnung Jerusalems (41–42) runden das Bild ab.

Die Kapitel zu «Jerusalem während der Spätbronzezeit» (43–57) und «Jerusalem während der Eisenzeit I und II» (58–118) folgen – unterbrochen von Exkursen über den «Name[n] des Refaim-Tals» (25–30), die «Amulette aus Ketef Hinnom» (91–94) und die «Siloah Inschrift und das Problem der Belagerung Jerusalems 701 v. Chr.» (109–114) – demselben Aufbau.

Die Spätbronzezeit erlebte einen längeren Prozess des Niedergangs der Stadtkultur in Palästina, verursacht u.a. durch militärische Operationen Ägyptens und hurritischer Eroberer und einen umfassenden multikausalen wirtschaftlichen Zusammenbruch der Levante (43–47). Die deshalb nur wenigen archäologischen Zeugnisse (47–49) aus der zweiten Hälfte des 2. Jtsd. lassen keine verlässliche Rekonstruktion von Ausbreitung und Besiedlungsdichte der Stadt zu. Dagegen gibt es eine Reihe von schriftlichen Quellen, am prominentesten die Amarna-Briefe des nach Ausweis seines Namens wohl der hurritischen Militärelite angehörenden Stadtkönigs Abdi-Ḫepa aus dem 14. Jh., die auch Angaben über die ungefähren Grenzen des von Jerusalem aus kontrollierten Territoriums enthalten (49–57).

Auch aus der als einheitliche Epoche behandelten Eisenzeit sind archäologische Funde in der Stadt nicht sehr zahlreich, was Vf. jedoch vor allem auf die schwierigen Grabungsbedingungen zurückführt. Referiert werden die wichtigsten Funde der nach 1967 unternommenen Ausgrabungen von Nahman Avigad im jüdischen Viertel der Altstadt sowie von Yigal Shiloh und Eilat Mazar auf dem Südosthügel. Dabei wird auch die Kontroverse erläutert, die Mazar mit der (wohl unzutreffenden) Interpretation von ihr freigelegter Baustrukturen als Teile des Davidspalastes bzw. der salomonischen Stadtmauer ausgelöst hat (58–66). In der Umgebung der Stadt wächst (jetzt auch im Nordwesten) die Zahl der Siedlungen im 1. Jtsd. signifikant an; neben landwirtschaftlichen Einrichtungen und Grabanlagen sind jetzt auch militärische Anlagen archäologisch nachweisbar. Vf. gibt ausführlichere Informationen zu den größeren Ortslagen und listet die kleineren Fundstätten nach Sektoren gegliedert auf (66–91). Als schriftliche Quellen kommen von nun an biblische Texte in Betracht, bei deren Verwendung Vf. im Anschluss an Othmar Keel für eine hermeneutisch «mittlere Position» zwischen «Bibelphobie und Naivität» plädiert (12–13). Am Beispiel der Erwähnungen des Refaim-Tals in 2Sam 5,17–25 und Jes 17,5–6 demonstriert Vf., wie Faktoren auf der Ebene der *longue durée* Textaussagen (freilich in sehr allgemeiner Weise) plausibilisieren (97–108). Notizen in 2Chr über Baumaßnahmen

verschiedener Jerusalemer Könige hält Vf. für historisch zuverlässig und durch den archäologischen Befund bestätigt (108–109.116–118).

Auch wenn schriftliche Quellen wie etwa Vertragstexte fehlen, ermöglichen es die archäologischen Daten, «Jerusalem und seine Umgebung als Wirtschaftseinheit» (119–143) in der Eisenzeit zu rekonstruieren. Unter dieser Überschrift werden vor allem die sich nach der Konsolidierung des Königtums verändernden politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse in der 1. Hälfte des 1. Jtsd. skizziert, als die Ansprüche der Zentralmacht neben die weitgehend egalitären Strukturen der Dorfkultur traten, konkret die Verpflichtung zum Militärdienst und zur Fron sowie die Belastung mit Abgaben für Steuern und Tribute des Vasallenstaates an die assyrische Vormacht. Veranschaulicht wird die Konsequenz dieses staatlichen Einflusses durch den königskritischen Text 1Sam 8,11–17 sowie durch Nachrichten über die Verhältnisse im Nordreich Israel und im aramäischen Stadtstaat Sam'al in Nordsyrien als Analogiefälle für das königszeitliche Juda (122–136). Ausblicksartig wird schließlich der archäologische Befund mit Daten aus dem ottomanischen Zensus im 16. Jh. und britischen Erhebungen um 1880 und 1931 korreliert, wobei sich für wichtige Ortslagen erwartungsgemäß eine Kontinuität aufgrund der konstanten Abhängigkeit von gleichbleibenden Umweltfaktoren zeigt.

Die «Zusammenfassung» (144–149) betont noch einmal das streckenweise auf recht mäandernden Pfaden präsentierte Hauptanliegen des Vf.: Die Abhängigkeit Jerusalems und des umgebenden Wirtschaftsraums von den vorgegebenen natürlichen Rahmenbedingungen, aber auch von den historischen Entwicklungen der gesamten Levante nachzuzeichnen.

Dem Textteil schließen sich eine umfangreiche Bibliographie (157–189), die üblichen Register sowie eine Auflistung aller genannten Orte einschließlich ihrer Koordinaten an (190–197). Außerdem veranschaulichen Karten die Stadtentwicklung von der Mittelbronze- bis zur Eisenzeit und die Verhältnisse einzelner Ortslagen (198–214).

Marburg a. d. Lahn Stephan Lauber

Mittelalter und Frühe Neuzeit: Lebens(Wege), Grenzüberschreitungen, Konfliktlagen

Paul M. Cobb, *Der Kampf ums Paradies. Eine islamische Geschichte der Kreuzzüge*, Darmstadt, WBG, 2014, 428 S.

Das Geschehen der Kreuzzüge hat nicht nur ein von den geschichtlichen Ereignissen abgelöstes Eigenleben entwickelt, es hat dabei auch ungeahnte Aktualität gewonnen. Ein solches ahistorisches Eigenleben des Begriffs zeigt sich zum Beispiel, wenn Demonstrationen als «Kreuzzüge für Tierrechte» bezeichnet werden, wobei allerdings Tierfiguren, die Kreuze tragen, eher einen Kreuz*weg* und weniger einen Kreuz*zug* darstellen (pro-iure-animalis.de/index.php?option=com_ponygallery&Itemid=39&func=detail&id=2854#pony-img, abgerufen am 31.5.2016). Doch allein der schlagkräftige Begriff scheint zu zählen. Die Aktualität des Kreuzzugsgeschehens in einem der mittelalterlichen Geschichte eher entsprechenden Kontext – eine militärische Invasion aus dem christlich geprägten Bereich in mehrheitlich muslimische Lande – wurde durch den ehemaligen amerikanischen Präsidenten George W. Bush hergestellt, als er den Einmarsch in den Irak 2003 als Kreuzzug bezeichnete. Interessanter Weise bestätigte er dabei die Wahrnehmung mancher arabischer Politiker und Journalisten, die schon lange vor dem Irakkrieg westliches Eingreifen im Nahen Osten oder auch Unterstützungsleistungen für Israel als neumodische Widerauflage eines Kreuzzugs (arab.: *salîbîya*) aufgefasst hatten. Somit wird deutlich, dass auch auf muslimischer Seite Ereignisse die fast 1000 Jahre zurückliegen als relevant für die Gegenwart erlebt werden.

Auch wenn die Bezüge zwar nicht die Beliebigkeit der westlichen Wortverwendung erreicht haben, so war Saladin, der Held der Kämpfe auf muslimischer Seite, doch auch Ende des 20. Jahrhunderts schon machen nahöstlichen Herrschern ein willkommener Referenzpunkt, um sein Handeln im Licht des mittelalterlichen Feldherren als historisch legitimiert und siegverheissend erstrahlen zu lassen. So beginnt auch Paul M. Cobb sein Buch *Der Kampf ums Paradies. Eine islamische Geschichte der Kreuzzüge* mit einem Prolog, in dem er die Funktion des Saladin-Denkmals in Damaskus analysiert und auch auf die Instrumentalisierung Saladins durch den langjährigen irakischen Diktator Saddam Hussein verweist. In seinen Ausführungen ist es ihm dann weit mehr ein Anliegen anhand rein islamischer Quellen historisch detailliert zu zeigen, dass die muslimische Wahrnehmung des Kreuzzugsgeschehens aber eben nicht allein Saladin und Jerusalem beziehungsweise die Levante, also die östliche Mittelmeerküste, in den Mittelpunkt stellt. Vielmehr gehören die Einnahme Siziliens durch die Normannen (1061–1091) und die in Europa als Reconquista bekannte Rückeroberung in Spanien dazu. Somit entsprechen der christlichen Zählung von Kreuzzügen in der islamischen Geschichtsschreibung die Zusammenschau der drei Territorien, die im Mittelalter Ziel westlicher, also in arabischer Diktion fränkischer, militärischer Massnahmen wurden. Entsprechend endet Cobbs Buch mit der Kapitulation der Nasridendynastie in Granada 1491 und nicht mit der Eroberung von Akko 1291, die sonst als Endpunkt der Kreuzzüge angesehen wird. In allen Gegenden arbeitet er als wichtiges Merkmal der muslimischen Reaktion heraus, dass interne Rivalitäten eine geschlossene Verteidigung unmöglich machten. Überall paktierten Lokalherrscher zeitweise mit den christlichen Eroberern und von einem Kampf zwischen den Anhängern beider Religionen kann nicht durchgängig gesprochen werden. Mit der Betrachtung aller drei mittelalterlichen Kampfschauplätze in einem Werk betritt Cobb Neuland insofern, als auch das Buch von Amin Maalouf zu den Kreuzzügen aus muslimischer

Sicht auf die Levante beschränkt blieb (Amin Maalouf, Der Heilige Krieg der Barbaren: Die Kreuzzüge aus Sicht der Araber, München [5]2008).

Auch wenn manchmal Namen und Schlachtbegebenheiten in schneller Folge und ohne flankierendes Detailkartenmaterial ermüden können, bleibt doch die Präsentation der bunten Landschaft muslimischer Regionalherrschaften und Rivalitäten sehr eindrücklich und relativiert den Bezug auf den grossen Helden Saladin. An der einen oder anderen Stelle erfährt der Leser auch etwas über die nicht kämpfenden Persönlichkeiten jener Zeit, wie den andalusischen Religionsgelehrten Ibn Hazm (gest. 1064), den Historiker Sâ'id al-Andalusî (gest. 1070) oder den weiter im Osten wirkenden Philosophen und Theologen al-Ghazâlî (gest. 1111). Allerdings sind die Bezüge zum Geschehen nicht immer klar, zumal er im Fall von Ibn Hazm eher dessen Dichtung als seine explizite Kritik am Christentum erwähnt. Da Cobb konsequent auf die Darstellung der Motive und Entscheidungen bei den Kreuzfahrern selbst verzichtet, setzt das Buch, das der Autor auch selbst eine «Paralleldarstellung» (348) nennt, eine gewisse Kenntnis der europäischen Sicht voraus. Erstaunen kann dann aber im Rückblick auch der Titel «Kampf ums Paradies» hervorrufen, macht doch Cobb gerade immer wieder klar, dass die religiöse Allianz der Muslime zwar immer wieder hervortrat, aber der Aufruf zum Djihad nur ein Motiv unter regionalpolitischen, innerislamischen und taktischen, manchmal auch klar auf Beute ausgerichteten Überlegungen war. Keinesfalls aber war das erstrebte jenseitige Heil gedankliches Leitmotiv aller Kämpfe. In jedem Fall bietet das Werk aber einen spannenden Einblick in die mittelalterliche Auseinandersetzung rund um das Mittelmeer, die mit dem Schlagwort der Kreuzzüge nur unzureichend erfasst ist und nochmals mehr Anlass gibt, sich über die heutige Verwendung des Begriffs und seine Sinnhaftigkeit Gedanken zu machen.

Berlin Thomas Würtz

Michael Borgolte (Hg.), *Enzyklopädie des Stiftungswesens in mittelalterlichen Gesellschaften, Band 1: Grundlagen.* Unter Mitarbeit von Zachary Chitwood, Emese Kozma, Tillmann Lohse, Ignacio Sánchez und Annette Schmiedchen, Redaktion: Paul Predatsch, Ruth Schwerdtfeger, Philipp Winterhager und Benjamin Wolff, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014, 713 S.

Gross angelegte Enzyklopädien sind angesichts einer immer kurzfristigeren Forschungsförderungspolitik und der durch sie erzeugten schnelllebigen Modethemen selten geworden. Tagungsbände als Substrat dieses fragmentierten Wissenschaftsbetriebs vermögen dem Bedürfnis nach einem allgemeinen Themenüberblick kaum zu entsprechen, versammelt sich darin doch meistens eine mehr oder weniger beliebig zusammengestellte Auswahl von recht disparaten Fallbeispielen, die nur selten zueinander in Bezug gesetzt werden. Umso verdienstvoller ist das von Michael Borgolte in Berlin in die Wege geleitete Monumentalwerk, dessen erster Band («Grundlagen») hier besprochen wird und dessen zweiter Band («Das soziale System Stiftung») kürzlich erschienen ist.

Monumental ist das vorliegende Werk gleich in zweierlei Hinsicht. Zum einen behandelt es mit dem Stiftungswesen ein riesiges Themenfeld, mit dem man sich bei der Erforschung des Mittelalters fast zwangsweise auseinanderzusetzen hat, weil es sich in so vielen verschiedenen Lebensbereichen und dementsprechend auch in den unterschiedlichsten Quellengattungen niedergeschlagen hat. Zum anderen beschränken sich die Forschenden um Michael Borgolte nicht auf das christlich-abendländische Mittelalter, sondern vergleichen dieses mit den Stiftungskulturen im griechisch-orthodoxen Christentum,

im Judentum, im Islam und in der multireligiösen Welt Indiens. Ermöglicht wird dieser vergleichende Blick durch ein wahrhaft interdisziplinäres Team, das sich aus dem Mediävisten Tillmann Lohse, dem Byzantinisten Zachary Chitwood, den Judaisten Patrick Koch und Emese Kozma, dem Islamwissenschaftler Ignacio Sánchez, der Indologin Annette Schmiedchen sowie der Theologin Susanne Ruf zusammensetzt.

Dem homogen wirkenden Resultat ist anzumerken, dass sich die beteiligten Forschenden nicht nur in ihrem jeweiligen Fachgebiet hervorragend auskennen, sondern dass sie sich auch untereinander intensiv ausgetauscht haben, um gemeinsame Konzepte und Definitionen für die von ihnen untersuchten Phänomene zu erarbeiten. Für das Verständnis der teilweise ja doch sehr andersartigen Fachgebiete und der von ihnen behandelten Kulturräume ist dies jedenfalls sehr förderlich, gerade weil bei den Lesenden entsprechende Spezialkenntnisse kaum vorausgesetzt werden können. Reflektiert wird dieser gemeinsame Sprachgebrauch in der Einführung (9–13). Hier wird zugleich begründet, inwiefern sich das Jahrtausend von etwa 500 bis 1500 n. Chr., für das sich im christlichen Abendland die Bezeichnung «Mittelalter» ausgebildet hat, auch zur Periodisierung der anderen Kulturen eignet und was diese für den Vergleich prädestiniert.

Der intensive Austausch widerspiegelt sich auch in der Struktur des Buches. Behandelt werden nacheinander die mittelalterliche sowie die moderne Begrifflichkeit (19–82), die jeweilige Forschungslage (83–164), verschiedene Typologisierungs- (165–248) und Periodisierungsversuche (249–330), die Quellenbasis (331–430) sowie in einem gesonderten Kapitel die Sachzeugnisse (431–555), zu denen sich im Anhang 79 Farbabbildungen finden. In jeweils fünf Unterkapiteln werden diese sechs Themenkreise zunächst für die lateinischen Christen, sodann für die Muslime, die Juden, die griechisch-orthodoxen Christen und zuletzt für die vielfältigen, brahmanischen, hinduistischen, buddhistischen und jinistischen Religionen des indischen Subkontinents behandelt. Nicht berücksichtigt werden unter anderem die Kulturen Russlands, Chinas, Japans und Amerikas.

Während die erwähnten Unterkapitel jeweils einen höchst fundierten Einblick in die verschiedenen Stiftungskulturen bieten, sind die effektiv vergleichenden Passagen eher knapp ausgefallen, so dass es grösstenteils den Lesenden überlassen bleibt, Quervergleiche zu ziehen. Statt die vielfältigen Ergebnisse im Einzelnen zusammenzufassen, was den Rahmen dieser Besprechung ohnehin sprengen würde, soll daher im Folgenden versucht werden herauszuarbeiten, was dem Rezensenten (dessen eigene Kenntnisse sich vor allem aus der europäischen Vormoderne speisen) an Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den behandelten Stiftungskulturen aufgefallen ist. Dabei handelt es sich notgedrungen um grobe Vereinfachungen. Wo sich daraus Kritik an einzelnen Vorannahmen ableiten lässt, soll dies den gewaltigen Wert dieses Werks keinesfalls schmälern, sondern ganz im Gegenteil aufzeigen, wie sehr die Lektüre dazu anregt, den hier erstmals in dieser Konsequenz vorgeführten Ansatz des interkulturellen Vergleichs weiter zu vertiefen.

Auffällig ist beispielsweise, dass in keiner der untersuchten Kulturen so eindeutig zwischen «Stiften» und «Schenken» unterschieden wird, wie es die Definition in der Einleitung zum ersten Kapitel (19) vorsieht. Selbstverständlich handelt es sich dabei um einen heuristischen Systematisierungsversuch; es bleibt jedoch fraglich, inwiefern sich die mittelalterlichen Vorstellungswelten mit der Orientierung an modernen Kategorien adäquat erfassen lassen – oder etwas überspitzt formuliert: ob die Stiftung als kulturübergreifendes, universales Phänomen nicht dadurch überhaupt erst erschaffen wird.

Neben manchen Ähnlichkeiten treten jedenfalls auch markante Differenzen zwischen den untersuchten Stiftungskulturen zum Vorschein. Nicht überall spielte die Sorge ums Seelenheil eine derart bedeutsame Rolle wie im abendländischen Christentum. Während dieses Thema das europäische Quellenmaterial qualitativ und quantitativ dominiert,

scheinen Stiftungen andernorts eher subsidiär eingesetzt und demnach weitaus seltener thematisiert worden zu sein. In solchen Fällen trifft die Beschreibung als «totales soziales Phänomen» (22), die zum Paradigma der Stiftungsforschung geworden ist, kaum mehr uneingeschränkt zu.

Auch die vorherrschenden Zweckbestimmungen können sich je nach Kulturraum fundamental unterscheiden. Während christliche Stiftungen vor allem kirchliche Institutionen förderten, stifteten Muslime eher öffentliche Anlagen wie Bäder, Brunnen, Häfen, Märkte und Mühlen, oder militärische Wehrbauten sowie Waffen und Kämpfer für den Dschihad (187). Umgekehrt entstanden in islamischen Regionen auch so genannte Familienstiftungen (192), die häufig dazu benutzt wurden, die Einnahmen aus öffentlichem Grund und Boden zu privatisieren (hier böte sich ein Vergleich mit dem frühneuzeitlichen abendländischen Fideikommiss an). Für Indien ist demgegenüber bezeichnend, dass Herrscher häufig mehrere religiöse Kulte gleichzeitig förderten und damit eine gewisse Toleranz demonstrierten (241). Im Judentum können Stiftungen faktisch mit dem Gemeindefonds gleichgesetzt werden. In diesem Fall wurde Privatvermögen also quasi in Gemeinbesitz überführt, während christliche, islamische und indische Stifter häufig darauf abzielten, Ressourcen vor konkurrierenden Ansprüchen zu schützen oder sie dem staatlichen Zugriff zu entziehen – liesse sich nicht gerade darin eine Parallele zu vielen heutigen Stiftungen sehen?

Stiftungen erfolgten nicht immer zugunsten von Institutionen wie Klöstern und Tempeln, sondern auch von einzelnen Individuen wie Brahmanen in Indien (238), namentlich benannten Armen in jüdischen Gemeinden (382) oder dschihadistischen Kriegern im Islam (190). Bei Muslimen und Juden gab es sogar befristete und widerrufliche Stiftungen, was dem Versuch, Stiftungen über ihre dauerhafte Gültigkeit zu definieren, entgegensteht. Auch bei der einmaligen Übergabe von Objekten wie Büchern und Bildern wird die definitorische Abgrenzung zwischen Schenkung und Stiftung problematisch. Möglicherweise orientiert sich diese Definition also noch zu stark an modernen Rechtsvorstellungen, die sich schwer auf das europäische Mittelalter übertragen lassen, bei anderen Kulturen aber erst recht versagen, weil sie dazu führen, dass man in den «fremden» Quellen nur nach dem sucht, was vertraut erscheint und sich mit den bekannten Kategorien erfassen lässt. Gerade der interkulturell-vergleichende Blick, wie in das vorliegende Werk propagiert (und durch die Bereitstellung von Materialien überhaupt erst ermöglicht), könnte dazu beitragen, solche eurozentristischen Sichtweisen zu überwinden und den grossen westlichen Meistererzählungen echte Alternativen entgegenzustellen.

Diese Kritik ergibt sich aber bei einem derart gross angelegten Untersuchungsfeld sowie einem Zugang, der hiesigen Forschungstraditionen verpflichtet bleibt, fast zwangsläufig. Insgesamt zeigt die vorliegende Enzyklopädie mustergültig auf, wie sich die oft erhobene Forderung nach mehr «Global-» oder «Universalgeschichte» wirkungsvoll in die Tat umsetzen lässt. Es bleibt zu hoffen, dass der europäische Forschungsrat, der das vorliegende Werk finanziert hat, sowie andere potente Förderungsprogramme weiterhin Mittel bereitstellen, um solche Grossprojekte und deren wertvolle Grundlagenarbeit zu ermöglichen.

Für den Anschluss an die internationale Forschung sorgt eine englische Zusammenfassung zu jedem Kapitel (557–573). Dem enzyklopädischen Charakter des Werks trägt ein umfangreiches Literaturverzeichnis Rechnung (581–665). Was die Benutzung als Nachschlagewerk indessen erschwert, ist das Fehlen eines Registers. Einen gewissen Ersatz dafür bietet die Tatsache, dass man das Buch leicht im Internet findet und dort als Volltext durchsuchen kann. Für seine Rezeption ist dies – auch angesichts des relativ hohen Preises der Printausgabe – sicher förderlich. Schon jetzt darf die *Enzyklopädie des Stiftungs-*

wesens in mittelalterlichen Gesellschaften als Standardwerk gelten, um das niemand herumkommt, der zu Stiftungen oder einem der vielfältigen weiteren, durch sie berührten Themen arbeitet.

Zürich Rainer Hugener

Anette Löffler/Björn Gebert (Hg.), *Legitur in necrologio victorino. Studien zum Nekrolog der Abtei Saint-Victor zu Paris* (=Corpus victorinum. Instrumenta Volumen 7), Aschendorff Verlag, Münster, 2015, 398 S.

Das Kloster Saint-Victor zu Paris wurde um 1108/1111 von Wilhelm von Champeaux vor den Pariser Stadtmauern gegründet und bereits 1113 zur Abtei erhoben. In den folgenden Jahrzehnten gelang es dem Kloster, sich durch einen systematischen Auf- und Ausbau des intellektuellen Lebens innerhalb der Abtei und der Stadt Paris einen weit über die Landesgrenzen hinausreichenden Namen als hervorragendes Modell im wissenschaftlichen Bereich zu schaffen. Berühmt wurde die Abtei durch das Viktoriner Nekrolog, das Einträge der Konventsmitglieder der Abtei und ihrer unterstellten Priorate enthält. Erhalten sind die Namen vieler Personen, die als einfache Konventsmitglieder ohne Amt oder als Konversen der Abtei gelebt haben. Die gesamte Hierarchiekette vom Abt bis zum einfachen Bruder wird von der Gründung der Abtei an bis kurz vor der Aufhebung im Jahre 1790 aufgeführt. Zugleich erscheinen darin bereits seit den Anfängen der Abtei dem Konvent nicht angehörende Wohltäter. Die schriftliche Fixierung der Namen bildet die Grundlage für das Totengedenken im Mittelalter. Insgesamt sind 2968 Personeneinträge enthalten. Bereits 1902 war von Auguste Molinier der Nekrolog der Pariser Abtei Saint-Victor auf der Grundlage einer einzigen Handschrift, die sich in der Bibliothèque nationale de France in Paris befindet, gedruckt worden. Das Auffinden von weiteren kompletten Nekrolog-Handschriften liess 2012 eine kritische Edition des Nekrologs erscheinen (Necrologium abbatiae Sancti Victoris Parisiensis, ed. Ursula Vones-Liebenstein/Monika Seifert [CV Opera 1]. Münster 2012).

Der hier vorliegende Band teilt neue Forschungsergebnisse namhafter Wissenschafter aus Deutschland und andern Ländern mit, die die 2012 erschienene kritische Edition des Nekrologs als Ausgangspunkt ihrer Forschungsarbeiten gewählt haben. Wir erwähnen die Arbeit von Anette Löffler, die sich auf den Viktoriner Bibliothekar Johannes Tolosanus aus dem 17. Jhdt. stützt und die Aufnahme in die Memoria der Abtei Saint-Victor untersucht. Joachim Ehlers spürt den Kontakten der Abtei im römisch-deutschen Reiche nach, insbesondere zu sächsischen, Wormsern, Würzburger und Augsburger Klerikern; sogar der deutsche Kaiser Karl IV., der 1377/78 eine Reliquienreise nach Paris zum französischen König Karl V. unternahm, wird erwähnt. Gesine Klintworth widmet ihren Artikel den Äbten von Saint-Victor des 12. und 13. Jhdts. im Spiegel des Nekrologs. Geographische Herkunft, frühere Ämter und Wirkungsmöglichkeiten werden untersucht. Dabei spielt auch die Gründung der Kongregation von Saint-Victor im 12./13. Jhdt. eine Rolle. Ralf Lützelschwab geht den Kardinälen des 12. bis 15. Jhdts. nach. Grund war ein Skandal, der europaweit für grosse Empörung sorgte. Abt Ernisius (1161–1172) hatte Gelder veruntreut, die ihm vom Erzbischof von Lund, Eskil, zur Aufbewahrung anvertraut worden waren. Der Papst musste intervenieren, und Kardinäle versuchten, vor Ort oder brieflich zu vermitteln. Über die Lösung des Konflikts geben die Quellen keinerlei Aufschluss.

Die im Nekrolog erwähnten Kardinäle des 13. Jahrhunderts hielten enge Kontakte mit Paris. Sie konnten entweder auf einen Studienaufenthalt zurückgehen oder hatten mit der

Übernahme von Legatenfunktionen zu tun. Im Nekrolog von Saint-Victor finden sich auch eine recht hohe Anzahl von Bücherschenkungen und liturgischen Handschriften. Anette Löffler sammelte diese Angaben und ordnete sie ein. Sie sind z.T. heute in der Bibliothèque nationale de France in Paris zu finden.

Im 12. Jhdt. gab es bereits grosse Verbände von Klöstern wie die Cluniazenser oder die Zisterzienser. Während in den letzten Jahrzehnten die grossen Orden und Klosterverbände intensiv erforscht wurden, fanden die Viktoriner bislang in der institutionengeschichtlichen und vergleichenden Ordensforschung wenig Beachtung. Björn Gebert versucht, Spuren dieses Klosterverbandes zu sammeln. Sie befinden sich in Frankreich, Deutschland, Italien (Vercelli St. Andreas und Neapel San Pietro ad aram), England, Irland und Dänemark. Auch gab es bereits in der 2. Hälfte des 12. Jhdts. Strukturen wie ein Gremium «Capitulum generale», dessen Einberufung dem Abt von Saint-Victor oblag. Es fehlten aber den Viktorinern jene effektiven Möglichkeiten, dem Nachlassen der Regelbeobachtung zu begegnen, wie es die Zisterzienser mit den Instrumenten Generalkapitel und Visitation besassen. Björn Gebert fügt in seiner Arbeit einen Anhang mit den Abteien und unabhängigen Prioraten samt Einführung der Viktoriner Consuetudines bis 1339 an. Matthias M. Tischler widmet sich in seinem Aufsatz der ältesten Viktoriner Lesebibel. Es handelt sich um eine Schenkung des Pariser Archidiakons Theobaldus Noterius, die sowohl die Bücher des Alten und des Neuen Testaments umfasste. Sie befindet sich heute in der Bibliothèque nationale de France (Paris) sowie in der Bibliothèque de Mazarine verteilt. Die Entstehung der Bibel bzw. ihre Stiftung an Saint-Victor scheint mit dem Mord an Prior Thomas 1133 zusammenzuhängen, in Folge dessen der Auftraggeber Theobald nach der Synode von Jouarre 1134 sein Amt als Archidiakon von Paris aufgeben musste. Er ist dann wohl zur Sühne dieser Tat als einfacher Kanoniker in die Abtei des Ermordeten eingetreten und hat dieser seine damals entstandene wertvolle Bibel vermacht.

Ein Blick in dieses neueste Werk des Hugo von Sankt Viktor Instituts an der Theologischen Fakultät von St. Georgen Frankfurt am Main zeigt einerseits interessante Einblicke in die mittelalterliche Geschichte der Abtei von Saint Victor bei Paris und anderseits Abgründe menschlicher Existenz, die ein Aussenstehender kaum ahnen konnte.

Meggen/Luzern Alois Steiner

Mariano Delgado, *Das Spanische Jahrhundert (1492–1659). Politik – Religion – Wirtschaft – Kultur*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016, 148 S.

Der Titel des zu besprechenden Buches mag zunächst Fragen aufwerfen (und ist damit auch vom verlegerischen Standpunkt gut gewählt). Der Verfasser versteht den titelgebenden Terminus als einen «heuristischen Forschungsbegriff zum besseren Verständnis der spanischen Hegemonie» im fraglichen Zeitraum (1). Dass die spanische Monarchie im 16. Jahrhundert zur dominierenden Weltmacht aufstieg, ist weitgehend unstrittig. Ob man den Beginn dieser Entwicklung bereits im Jahr 1492 ausmachen kann, wie das Delgado tut, oder erst in der Thronfolge des späteren römisch-deutschen Kaisers Karls V. in Aragón und Kastilien (1516) die entscheidende Weichenstellung sieht, ist eine ebenso müßige Frage wie die nach dem Ende der spanischen Hegemonie. Delgado lässt sein «spanisches Jahrhundert» mit dem Pyrenäenfrieden zwischen Spanien und Frankreich im Jahr 1659 enden. Dafür gibt es ebenso gute Gründe wie für die Annahme einer Zäsur um 1648, dem Jahr des Westfälischen Friedens, in dem Spanien die Unabhängigkeit der nördlichen Niederlande anerkennen musste. Zu Recht betont Delgado jedoch den Prozesscharakter

solcher Phänomene und misst den genannten Eckdaten daher lediglich «symbolischen Wert» (1) zu.

Fruchtbarer und intellektuell anregender als die Diskussion über Anfang und Ende des «spanischen Jahrhunderts» ist die Frage, ob und inwieweit die politisch-militärische Dominanz der spanischen Monarchie im fraglichen Zeitraum «wesentliche Spuren» in «Kultur und Lebensart» der Europäer hinterließ, wie Delgado einleitend (1) unterstellt. Wie «spanisch» – so könnte man auch fragen – war dieses lange 16. Jahrhundert? Eine erschöpfende Antwort auf diese offene Forschungsfrage kann das zu besprechende Buch nicht liefern. Dies liegt auch daran, dass der Verfasser sich bei der Darstellung gleichsam für ein nationales Narrativ entscheidet. Das «spanische Jahrhundert» wird dem Leser primär aus spanischer Sicht dargeboten. Kulturelle Transferprozesse innerhalb der aus vielen Territorien und «Nationen» zusammengesetzten *Monarquía Hispánica* bzw. zwischen den iberischen Reichen und anderen europäischen Territorien werden zwar verschiedentlich angesprochen, stehen aber nicht im Mittelpunkt der Darstellung.

Dabei gilt es freilich zu berücksichtigen, dass der vorgegebene Umfang von 150 Seiten dem Autor ein Höchstmaß an Reduktion abverlangt. Der Zielsetzung der Reihe «Geschichte kompakt» gemäß ist das Buch um die komprimierte Darstellung von komplexen Zusammenhängen bemüht. Als katholischer Theologe und Kirchenhistoriker nimmt sich der Verfasser dabei die Freiheit, andere Schwerpunkte zu setzen, als man sie in den gängigen Überblicksdarstellungen zur spanischen Geschichte findet. Anders als es der Untertitel nahelegt, gilt das Hauptaugenmerk ganz unverkennbar der Geistes- und Ideengeschichte; politische, wirtschaftliche und kulturelle Aspekte werden zwar gleichfalls angesprochen, spielen aber insgesamt eine eher nachgeordnete Rolle.

Nach einem einführenden Abschnitt über das sich bereits im Spätmittelalter formierende spanische Sendungsbewusstsein und die Idee der *translatio imperii*, beschäftigen sich die folgenden Kapitel u.a. mit dem Verhältnis von Staat und Kirche, dem spannungsreichen Zusammenleben von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel, dem Wirken der berüchtigten spanischen Inquisition sowie der Buchzensur. Auch der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus, der Mission in Übersee sowie den ethischen und theologischen Fragen, welche durch die Entdeckung und Eroberung der Neuen Welt aufgeworfen wurden, sind eigene Kapitel gewidmet. Viele der behandelten Themen decken sich mit den langjährigen Forschungsinteressen Delgados (und Manches lässt sich in anderen Schriften des Autors ausführlicher nachlesen). Dies ist jedoch keineswegs ein Manko, sondern eine der Stärken des Buches. Gerade die Kapitel, in denen der Verfasser aus reichem Expertenwissen schöpfen kann, sind besonders lesenswert und auch für Fachwissenschaftler instruktiv. Positiv hervorzuheben ist dabei Delgados bemerkenswerte Gabe, hochkomplexe Zusammenhänge in einfacher und verständlicher Sprache wiederzugeben, ohne dass die Darstellung an gedanklicher Tiefe und Prägnanz verlieren würde.

Immer wieder schlägt der Autor dabei auch Brücken zur Gegenwart und hält sich mit Kritik und Wertungen nicht zurück. So wird unmissverständlich deutlich, welche zeitgenössischen Autoren dem Kirchenhistoriker und Theologen des 21. Jahrhunderts näherstehen als andere – der Jesuit Juan de Mariana etwa kommt als scharfzüngiger Kritiker von Missständen in Kirche und Staat oft zu Wort und (natürlich) Bartolomé de Las Casas, mit dem sich Delgado in einer Vielzahl anderer Veröffentlichungen beschäftigt hat. An der Spanischen Inquisition vermag Delgado dagegen nur wenig «Fortschrittliches» zu erkennen (57); einige der zeitgenössischen Abhandlungen zur *Limpieza de sangre* qualifiziert er vom heutigen Standpunkt als «bedenklich» (50); die Auswüchse des spanischen Barockkatholizismus erscheinen ihm in der Rückschau als «leerer Ritus» und «zweifelhafte Volksreligiosität» (86). Gelegentlich schießt Delgado mit seiner Kritik historischer

Zustände und Positionen wohl über das Ziel hinaus, zumal er an anderer Stelle selbst fordert, dass die Geschichtsschreibung, um «falsche Analogien und Rückschlüsse» zu vermeiden, die «Vergangenheit nicht nur im Licht der Gegenwart» zu betrachten habe (43).

Fachhistoriker werden sich manchen seiner Einschätzungen vielleicht nicht anschließen. Auch in sachlicher Hinsicht gibt es hier und da Kritisches einzuwenden. Der Einsatz der Folter als Mittel der Wahrheitsfindung etwa war durchaus keine «barbarische Erfindung» der spanischen Inquisition, wie zeitgenössische Kritiker unterstellten, sondern auch im Rahmen weltlicher Gerichtsverfahren in ganz Europa gebräuchlich (57). Über die Opferzahlen (56) lassen sich dank der Arbeiten von Jaime Contreras und Gustav Henningsen genauere Angaben machen: Allein in der Zeit zwischen 1540 und 1700 wurden nachweislich 826 Todesurteile durch die Tribunale des Heiligen Offiziums verhängt. Die von Delgado genannte Zahl von rund 700 Todesopfern nach dem Ende der heißen Phase der Converso-Verfolgung bis zur Abschaffung der Inquisition im Jahre 1834 ist also zu niedrig veranschlagt. Die berühmten Hexen von Zugarramurdi im Baskenland waren keineswegs die einzigen Opfer von Hexereiprozessen in Spanien (86), wenngleich Massenverfolgungen wie in Mitteleuropa – nicht zuletzt dank des Einflusses der Inquisition – auf der Iberischen Halbinsel fast vollständig ausblieben.

Solche Korrigenda sind bei einer derart breit angelegten Überblicksdarstellung jedoch kaum zu vermeiden und fallen in der Summe nicht ins Gewicht. Insgesamt ist Delgado mit seinem Buch eine konzise, gut lesbare und auf reicher Expertise beruhende Einführung gelungen, die Studierenden der Theologie wie der Geschichte gleichermaßen empfohlen werden kann. Ergänzend sollten allerdings weitere Handbücher konsultiert werden. Denn trotz aller Bemühungen Delgados, komplexe Zusammenhänge verständlich zu präsentieren, sind manche seiner Ausführungen ohne entsprechende Vorkenntnisse zur Geschichte Spaniens gerade für Studienanfänger nur schwer nachvollziehbar. Möglichkeiten zur vertiefenden Lektüre zeigt eine nach Sachthemen gegliederte Auswahlbibliographie im Anhang auf, die auch zahlreiche neure Forschungsbeiträge enthält. Hilfreich sind außerdem Zeittafeln und Karten sowie an verschiedenen Stellen in die Darstellung eingeschobene Hintergrundinformationen und Begriffserklärungen. Kritisch anzumerken ist dagegen der generelle Verzicht auf Nachweise von wörtlichen Zitaten aus Quellen und Forschungsliteratur. Es wäre zu begrüßen, wenn dieser – vermutlich eher dem Verlag als dem Autor anzulastende – Missstand bei einer künftigen Neuauflage beseitigt würde.

Mainz Thomas Weller

Volker Leppin, *Die Reformation*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013, 143 S.

Mit seinem Buch *Die Reformation* gelingt es dem renommierten Tübinger Professor Volker Leppin, eine sehr klar gegliederte und gut strukturierte Übersicht über die hochkomplexe Thematik der Reformation zu schaffen. Dabei tut die Kürze des Buches der Qualität keinen Abbruch, ganz im Gegenteil. Gerade aufgrund der Kürze des Bandes werden die Geschehnisse der Reformation sehr kompakt und sorgfältig dargestellt. Dies erlaubt es auch dem Gelegenheitsleser, sich mit diesem Buch zu beschäftigen.

Zudem machen die nüchterne und einfach verständliche Sprache dieses Werk einer breiten Leserschaft zugänglich. Volker Leppin selbst lehrt Kirchengeschichte an der Universität Tübingen und ist Verfasser zahlreicher Bücher, darunter einer bekannten

Biographie Martin Luthers. Seine fachliche Expertise ist in diesem Buch deutlich zu erkennen.

Leppin sieht in den Geschehnissen der Reformation weder einen radikalen Bruch mit der Religiosität und dem menschlichen Befinden des Spätmittelalters noch sieht er diese einfach als eine logische Folge davon. Vielmehr zeigt er die Kontinuität der spätmittelalterlichen Frömmigkeit innerhalb der reformatorischen Bewegungen auf. Es gelingt ihm, vereinfachte Vorstellungen von einlinigen Geschichtsabläufen zu durchbrechen und der Leserschaft die Vielschichtigkeit der politischen und religiösen Welt des 15. und 16. Jahrhunderts aufzuzeigen. Innerhalb dieser komplexen Strukturen ereignete sich die Reformation, welche selbst keineswegs eine einheitliche Bewegung darstellte. Vielmehr gab es auch innerhalb der reformatorischen «Grossbewegung» Unterschiede, die manchmal gewaltig waren und in anderen Fällen nur Nuancen betrafen. Leppin arbeitet diese Unterschiedlichkeit innerhalb der Reformation sehr schön heraus. So untersucht er beispielsweise die rasanten Entwicklungen der städtischen Reformation und die Wichtigkeit der städtischen Kreise für die Reformation im Ganzen. Dabei wird besonders das Publikationswesen der damaligen Zeit als wichtiger Faktor für die schnelle Verbreitung von reformatorischem Gedankengut herausgehoben. Zudem ordnet er die Reformation in ihre realpolitische Umwelt ein und erklärt die Interdependenz der reformatorischen Bewegung mit den Dezentralisierungsbestrebungen im politischen Bereich. Leppin behandelt die wichtigen Etappen für die Reformation und verweist manche der im kollektiven Gedächtnis verhafteten Zentralgeschehnisse in ihre realhistorischen Schranken. Ein wunderbares Beispiel dafür ist der Bauernkrieg, der zwar gewiss wichtig war, nicht aber die reformatorischen Geschehnisse in dem Masse beeinflusste, wie es oft dargestellt wurde.

In einem kurzen Überblick geht Volker Leppin zudem auf die Reformationsbewegungen ausserhalb der deutschprachigen Welt ein und gibt so einen Einblick in die weniger bekannte Geschichte der Reformation. So behandelt er neben den skandinavisch-reformatorischen Geschehnissen auch die Ereignisse rund um die Reformation in den romanischen und osteuropäischen Ländern. Hochinteressant ist zudem die Verhältnisbestimmung der Kirche Englands zu den reformatorischen Vorgängen in ganz Europa. Weiterhin behandelt das Buch das Verhältnis der damals amtierenden Päpste zur Reformation und die Veränderungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche in der Zeit um die reformatorischen Ereignisse. Abschliessend wird die Gefährdung und die Bewahrung der Reformation im Reich behandelt. Dabei geht Leppin auf die Reichsreligionsgespräche, den Schmalkadischen Krieg, die Augsburger Interim und den Augsburger Religionsfrieden ein.

Die Thematik der Reformation ist gerade in diesem Jahr eine höchst brisante. Das Reformationsjahr feiert das 500 jährige Jubiläum der im Buch Leppins beschriebenen Ereignisse. Gerade in diesem Jahr, in dem die Reformation in grösserem Ausmass wieder ins Bewusstsein der Menschen rückt, bietet dieses Buch einen wunderbaren Überblick über die Geschehnisse der Reformation für Kenner und Laien gleichermassen.

Fribourg/Jerusalem Nicolas Matter

Bertrand Forclaz/Philippe Martin (dir.), *Religion et piété au défi de la guerre de Trente Ans* (=Collection «Histoire»), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, 345 S., Abb.

Im Gegensatz zum frankophonen gibt es im deutschen und angelsächsischen Raum eine breite Literatur zum Dreissigjährigen Krieg, insbesondere zu dessen religiös-konfessionellen Aspekten. Es war daher ein grosses Verdienst von Bertrand Forclaz und Philippe Martin, dieses Thema im Kreis von deutschen, schweizerischen, italienischen, französischen, belgischen und niederländischen Historikern zu diskutieren und deren Referate herauszugeben. Im September 2013 und im Januar 2014 fanden an der Universität Lyon bzw. Neuenburg internationale Kolloquien zum Thema «Krieg und Religion im Dreissigjährigen Krieg» statt. Ein grosser Teil der dabei gehaltenen Vorträge und einige ergänzende Beiträge finden sich im vorliegenden Band.

Bertrand Forclaz ist Privatdozent an der Universität Fribourg und Lehrbeauftragter an der Universität Genf; früher lehrte er u.a. auch an der Universität Neuenburg. Er ist Mitglied der Redaktionskommission der Schweizer Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte. Die Geschichte des Dreissigjährigen Krieges gehört zu seinen Forschungsschwerpunkten im Bereich Religionsgeschichte. Philippe Martin ist seit 2010 Professor für moderne Geschichte an der Universität Lyon 2 und Direktor des ISERL (Institut d'Étude des Religions et de la Laïcité). Auch bei ihm nehmen religionsgeschichtliche Fragen einen wichtigen Platz in seiner Forschungstätigkeit ein.

Drei Fragen standen während der Kolloquien und stehen im Tagungsband im Zentrum: Wie hatte der Krieg die Beziehungen zwischen den politischen und militärischen Autoritäten und den religiösen Menschen verändert? Wie verhielt sich der Klerus, eingetaucht in die Schrecken des Krieges? Und wie haben sich die Gläubigen in einer Welt, welche ihre Strukturen verloren hatte, und gefangen in der Gewalt des Krieges dem Himmel zugewandt?

Bertrand Forclaz und Philippe Martin führen mit einer inhaltsreichen Einleitung in die Thematik von Religion und Frömmigkeit im Zeitalter des Dreissigjährigen Krieges ein und weisen darauf hin, dass die regionalen Ansätze, verbunden mit der Untersuchung individueller Schicksale, eine erstaunlich grosse Vielfalt in den Einstellungen zeigen. Wenn man nur versteinerte religiös-konfessionelle Positionen erwartete, so staunt man, dass der Krieg im Gegenteil vielen die Möglichkeit gab, ihren Glauben ganz individuell zu leben und zu bezeugen. Allerdings: Das Religiöse und Konfessionelle hatte damals eine heute kaum mehr vorstellbare Bedeutung, vor allem in der ersten Phase des Dreissigjährigen Krieges, während gegen das Ende Staatlichkeit und Staatsinteresse wichtiger wurden als Konfession und Religion.

Die Beiträge sind drei Themen zugeordnet: Politik und Konfession; die Geistlichkeit in Aktion und: Frömmigkeit und Verehrung.

Der erste Teil enthält folgende Beiträge: Nina Fehrlen-Weiss und Anton Schindling stellen die Errichtung der Mariensäulen in München, Wien und Prag im Dreissigjährigen Krieg bzw. kurz danach dar. Der Marienkult spielte in der Unterscheidung zu den Protestanten als den «neuen Türken» eine grosse Rolle. Nicolas Simon schreibt über Krieg und Religion als den wichtigen Einflussfaktoren auf die politischen Entscheide in den Spanischen Niederlanden. Axelle Chassagnette setzt sich mit dem konfessionellen Inhalt der deutschen Flugblätter auseinander. Der Dreissigjährige Krieg kann ja durchaus als «Krieg der Flugblätter» bezeichnet werden. Auch Willem Frijhoff verweist auf neue Informationsmittel in den Niederlanden, nämlich auf die eigentliche Geburt der Presse. Julien Léonard sprach und schreibt über die Reformierten in Metz. Da dort die Hälfte der Bevöl-

kerung protestantisch war, hatte Metz besondere Erfahrung in konfessioneller Koexistenz. Verena Villiger und Jean Steinauer stellen die Brüder König aus Fribourg als Söldner auf den Kriegsschauplätzen des Dreissigjährigen Krieges und als Produkte der Gegenreformation vor.

Die Beiträge im zweiten Teil sind – wie schon gesagt – dem Thema «Le clergé dans l'action» gewidmet. Cédric Andriot stellt dabei den Heiligen Pierre Fourier vor. Als Pfarrer in Mattaincourt zeichnete er sich neben seinem priesterlichen Wirken vor allem durch seine karitativen und sozialen Massnahmen aus. Von ihm gibt es tausend Briefe, die ein ausgezeichnetes Bild des Krieges geben: Hunger, Tod, Pest, Resignation/Hoffnung. Philippe Desmette schildert den Dreissigjährigen Krieg in den Niederlanden anhand der Korrespondenz des interimistischen Nuntius Richard Pauli-Stravius. Fabienne Henryot stellt die karitative Tätigkeit von Vinzenz von Paul, dem eigentlichen Begründer der neuzeitlichen Caritas, in Lothringen, einem Grenz- und Kriegsgebiet, das ausserordentlich stark gelitten hat, vor. Über einfache Priester in Böhmen, welche unter der Soutane ein bedeutendes Talent als Kriegsherren verbargen, berichtet Nicolas Richard. Dabei galt ihr militärischer Einsatz nicht der Religion an sich, sondern der Verteidigung der Heimat und ihrer Menschen. Auch in Prag begnügte sich zur Zeit der Belagerung 1648 ein nicht zu unterschätzender Teil des Klerus nicht mit der moralischen Unterstützung der Verteidiger, sondern kämpfte auch mit, wie es Olivier Chaline beschreibt. Natürlich war auch die seelsorgerliche Betreuung der Soldaten eine wichtige Aufgabe des Klerus; Silvia Mostaccio schreibt darüber; und «foi et discipline» war eine Forderung in den Katechismen für die spanischen Soldaten (Vincenzo Lavenia).

Der dritte Teil schliesslich enthält Beiträge zu Frömmigkeit, Wundern, Verehrung. Alain Lottin schildert die Ereignisse rund um die wundersame Aufhebung der Belagerung von Cambrai 1649 mit der Unterstützung Marias. Überhaupt waren die spanischen Niederlande ein fruchtbarer Boden für Wunder. Der Text von Jean de la Barre dazu findet sich vollständig wiedergegeben. Ähnlich war es in Salins-les-Bains, wo man 1639 beschloss, eine Kapelle zu Ehren Marias zu bauen, sollte die Stadt von den Belagerern befreit werden (Jean-François Ryon). Um die Rolle Gottes geht es auch in der Schilderung der Belagerung von Dole 1636 durch Jean Boyvin, welche Corinne Marchal vorstellt. Ganz Ähnliches kann Philippe Martin in seiner Darstellung der von Pfarrer Jean Delhotel verfassten Geschichte der Belagerung von Avioth in Lothringen berichten. Mit der lutheranischen Frömmigkeit beschäftigt sich Laurent Jalabert in seinem Beitrag zum einflussreichen Johann Michael Moscherosch, bekannt durch seine «satyrische Geschichte Philanders von Sittewald». Visionen und Wundererzählungen finden sich auch im Beitrag von Claire Gantet, vor allem jene von Jan Amos Komensky (Comenius). Mit der Darstellung des Heiligen Fidelis von Sigmaringen, der bekanntlich 1622 in den Bündnerwirren den Tod fand, ergänzt Matthias Ilg diesen Teil.

Kaspar von Greyerz und Yves Krumenacker schliessen den Band mit einer sehr guten, vielsagenden und differenzierenden Zusammenfassung ab.

Der Tagungsband bietet einen wertvollen Überblick über die heute nur noch schwer zu verstehenden engen Beziehungen zwischen Religion, Frömmigkeit und Konfession und zwischen diesen und der Politik. Die Beiträge betrachten die Thematik regional und ideologisch äusserst differenziert. Alle Beiträge bilden ohne Zweifel eine wertvolle Grundlage für künftige vertiefende Untersuchungen und für eine sehr erwünschte Gesamtdarstellung – damit für alle, welche sich wissenschaftlich fundiert mit dieser Zeit befassen wollen.

Für das Verständnis der Zusammenhänge wäre es wohl für jemanden, der sich nicht intensiv mit dieser Zeit befasst hat, hilfreich gewesen, wenn in einleitenden und/oder übergreifenden Kapiteln die grossen Linien der Ereignisse dieser Zeit dargestellt worden

wären. Auch hätte es den Leser natürlich sehr interessiert, erfahren und nachvollziehen zu können, wie einfache Menschen den religiös-konfessionellen Konflikt und die Gräuel des Krieges erlebten. Doch bleiben direkte Zeugnisse dazu wegen der Quellenlage weitgehend verborgen, auch wenn einzelne, wie zum Beispiel Moscherosch, viel dazu beitrugen, die Schicksale der einfacheren Menschen kennenzulernen.

Steffisburg Josef Inauen

Liv Helene Willumsen, *Witches of the North. Scotland and Finnmark* (=Studies in Medieval and Reformation Traditions 170), Leiden/Boston, Brill, 2013, 394 S.

Die vorliegende Monographie nimmt Breiten unter die Lupe, die nur selten in den Blick der mitteleuropäischen Hexenforschung geraten. Es geht zum einen um Schottland, d. h. das schottische «mainland», aber auch um die weiter nördlich gelegenen Inseln Orkney und Shetland, zum anderen um die Finnmark, die nördlichste Region Norwegens. Letzteres war zwischen 1536 und 1814, also in der Zeit der Hexenverfolgungen, eine Provinz des Königreiches Dänemark. Dieser Umstand ist insofern von Bedeutung, als der königliche Rat mehrheitlich aus Dänen bestand und die Distriktgouverneure und lokalen Vögte – auch sie vorwiegend Dänen – vom dänischen König eingesetzt wurden. Diese örtlichen Amtsträger verfügten über einen grossen Handlungsspielraum, auch in Hexereisachen, da Kopenhagen nur über eine mehrwöchige Schiffsreise erreichbar war. In beiden Untersuchungsräumen der komparativ angelegten Studie erschien das Hexereidelikt in seiner «modernen», kumulativen und sich vom Teufelspakt ableitenden Form vergleichsweise spät – in Schottland gegen 1560 mit einer ersten grossen Hexenpanik dreissig Jahre später, in der Finnmark gegen 1600 mit einem merklichen Verfolgungsschub 1620–1621 –, doch sollten beide Gegenden eine hohe Verfolgungsintensität entwickeln. Bis 1727 zählt man im schottischen Kernland 3120 Hexereianklagen, dazu kommen 68 Anklagen auf Orkney und 31 auf Shetland.

In der dünn besiedelten Finnmark waren es in absoluten Zahlen weniger Fälle. Auf die Gesamtbevölkerung bezogen, wurden aber nicht weniger als 4,5% der dort lebenden Menschen in einen Hexenfall hineingezogen, womit die Finnmark alle anderen norwegischen Distrikte weit überragte. Mit einem Anteil von 0,8% der norwegischen Gesamtbevölkerung zählte die Finnmark bis zum Ende des 17. Jahrhunderts 17% aller Hexenfälle Norwegens und nicht weniger als ein Drittel der Hinrichtungen, was auf die fehlende Aufsicht über die örtlichen Amtsträger zurückzuführen ist – wir haben bereits die geographische Abgeschiedenheit der Region angesprochen, so dass beispielsweise das Appellationsgericht, an das die Entscheidungen der örtlichen Organe hätten weitergezogen werden können, nur jedes dritte Jahr vor Ort tagte –, und auf die dadurch ermöglichte ungezügelte Eigeninitiative individueller Hexenjäger unter den lokalen Magistraten.

Liv Helene Willumsens Arbeit folgt einer strikten Systematik: Auf die Einleitung folgen vier Teile, von denen der erste dem schottischen Kernland, der zweite Orkney und Shetland und der dritte der Finnmark zugedacht ist. Die vergleichenden Schlussbetrachtungen beschliessen als vierter Teil die Studie. Jeder der drei «topographischen» Teile ist wiederum dreigeteilt, und zwar nach einem identischen Schema: Zuerst wird der historisch-politische Hintergrund der betreffenden Region charakterisiert («Historical Background»); darauf folgt eine quantitative Analyse des Zahlenmaterials zur Hexenverfolgung in der betreffenden Gegend («What Figures Can Tell»). Dieser makroskopische Ansatz wird durch einen qualitativen bzw. mikroskopischen Blick in einzelne ausgewähl-

te Prozessquellen ergänzt («Close-readings»). Es kann nicht unsere Aufgabe sein, hier sämtliche Aspekte dieses reichhaltigen Buches anzusprechen, weshalb wir uns mit einigen Elementen begnügen.

Von ausserordentlichen Interesse sind die quantitativen Aussagen, welche die Verfasserin auf der Grundlage der ihr zur Verfügung stehenden Daten machen kann. Am schottischen Beispiel kann sie beispielsweise aufzeigen, dass es einen statistisch relevanten Zusammenhang zwischen sogenannten «Panikjahren» («panic years»), d. h. Jahren, in denen überdurchschnittlich viele Hexereiverfahren vom Zaun gebrochen wurden, dem Anteil der in diese Verfahren verwickelten Frauen und den Hinrichtungsraten gab: «Women who were brought to trial were more frequently executed in panic years than in non-panic years, and the result is highly significant» (66). Was die Verteilung der Geschlechter auf die Gerichtsinstanzen betrifft, so waren Frauen (die 84% der inkriminierten Personen ausmachten) in lokalen Verfahren, Männer hingegen in Verfahren vor übergeordneten Instanzen überrepräsentiert. Allem Anschein nach verfügten vor allem Männer über die Möglichkeit, ihre Fälle weiterzuziehen. Für beide Geschlechter gilt, dass der Anteil der vor örtlichen Gerichten verhandelten Fälle in Panikjahren zunahm. Offenbar war man in einer solchen Lage geneigt, möglichst (im wahrsten Sinn des Wortes) «kurzen» Prozess zu machen.

Eine weitere untersuchte Variable ist die Art der Geständnisse, die sich mit der Prozessdynamik wandelte: «Almost twice as many females confessed to the demonic pact in panic years compared with non-panic years» (93), was vermutlich damit zusammenhängt, dass Frauen deutlich («clearly») häufiger gefoltert wurden als Männer (98). Wenn also die Verfasserin von einem «gender bias» spricht, so tut sie es mit gutem Grund. Viele ihrer in einer auffallend spröden und unaufgeregten Sprache wiedergegebenen Beobachtungen liessen sich zwar auch intuitiv erahnen, doch hat sich Liv Hellene Willumsen die Mühe genommen, zu zählen und das ermittelte Zahlenmaterial statistisch zu untersuchen. Dabei lassen sich ihre grundlegenden Erkenntnisse, nämlich die «correlations between torture, demonic pact confessions, panics and females», vom schottischen Beispiel auf die Finnmark übertragen (325). Unterschiede finden sich in den Einzelheiten, so das Ausbleiben der Teufelsbuhlschaft («sexual intercourse with the Devil») in den norwegischen Geständnissen. In Schottland fehlte hingegen ein in der Finnmark aufzufindendes Element, nämlich die Existenz eines Dämons, genannt «Apostel», der den Geständigen als persönlicher Begleiter gedient haben soll (326). Im Vergleich zu Mitteleuropa fällt die geographisch leicht erklärbare Präsenz maritimer Elemente auf, so die Verwandlung in einen Wal, die in Geständnissen aus Shetland und der Finnmark auftaucht, oder das im gesamten Untersuchungsraum erwähnte Entfachen von Seestürmen, denen Schiffe zum Opfer gefallen seien.

Die grundlegenden Gemeinsamkeiten zwischen Schottland und Nordnorwegen mögen auf Kontakte zwischen den beiden Regionen zurückzuführen sein, wobei das Meer in diesem Fall eher als verbindendes denn als trennendes Element diente. Die Verfasserin verweist in diesem Zusammenhang auf die Person des gebürtigen Schotten John Cunningham, von dem sie annimmt, dass er 1597 anlässlich zweier Verfolgungsausbrüche für das Hexereidelikt sensibilisiert worden war. Auf Empfehlung Jakobs VI. – des schottischen Königs, der sich als Autor einer eigenen Dämonologie hervorgetan hatte – nahm ihn der dänische König Christian IV. 1603 in seinen Dienst, in dem er u. a. an zwei Expeditionen nach Grönland teilnahm, einmal als Leiter. 1619 wurde er zum Gouverneur in der Finnmark ernannt – kurz vor dem Ausbruch der ersten «richtigen» Hexenpanik in der Gegend. Die «Scottish connection» äussert sich auch terminologisch, z. B. in der Be-

zeichnung eines Hexentanzplatzes, die 1621 in nordnorwegischen Prozessen auftaucht und die eine Entsprechung in schottischen Akten hat.

Willumsens mikrohistorischer Ansatz füllt die oben angesprochenen «nackten» Zahlen mit Leben. Wir möchten uns im Rahmen unserer Rezension auf den letzten der vorgestellten Fälle beschränken, nämlich denjenigen des Sami-Schamanen Anders Poulsen, der Ende 1691 vor Gericht kam. Aus heutiger Sicht lag Poulsens Prozess, in dem die Aussagen des des Norwegischen Unkundigen übersetzt werden mussten, ein einziges grosses kulturelles Missverständnis zugrunde, bei dem es dem Gericht darum ging, Poulsens Praktiken zu verteufeln. Immerhin wurde das Verfahren unterbrochen und bis zum Eintreffen von Instruktionen aus Koppenhagen vertagt. Im Februar 1692 kam das Verfahren dann aber zu einem Ende, weil Poulsen von einem psychisch verwirrten Mann im Schlaf mit einer Axt erschlagen worden war. – Der facetten- und aufschlussreiche Band wird durch ein Namen-, ein Sach- und ein Autorenverzeichnis erschlossen.

Solothurn Georg Modestin

Wolfgang Behringer/Sönke Lorenz (†)/Dieter R. Bauer (Hg.), *Späte Hexenprozesse. Der Umgang der Aufklärung mit dem Irrationalen.* Unter redaktioneller Mitarbeit von Sara Minor und Johanna E. Blume (=Hexenforschung 14), Bielefeld, Verlag für Regionalgeschichte, 2015, 427 S.

Die Menge der Hexenverfolgungen ist fast nicht zu bewältigen. Deshalb interessiert man sich im Augenblick vor allem für ihre spätmittelalterlichen Anfänge und für die letzten bzw. vorsichtiger: späten Hexenprozesse; die grosse Menge in der Mitte harrt weiterhin der Aufarbeitung. «Letzte» Hexenprozesse, das heisst aber auch, dass wir uns vor allem im Mittel- und Osteuropa aufhalten, denn in Westeuropa sind die Hexenprozesse im Allgemeinen bereits vor 1700 zu Ende gegangen. Und in Osteuropa sind sie auch um 1800 nicht zu Ende gegangen, wie die umfangreiche Liste mit dem Titel «Letzte Hexenhinrichtungen 1700–1901», die der Herausgeber Wolfgang Behringer zum Ende des Bandes publiziert (365–427), eindrücklich zeigt. Mit Beiträgen zu China, Afrika und Lateinamerika schaut der Band aber auch über den europäischen Tellerrand hinaus, und da wird erst recht klar, dass die für Europa mit viel Mühe etablierte Chronologie die Verhältnisse in den andern Kontinenten nicht trifft. – In Verzug geraten ist aber auch die Herausgabe der Akten der Vorträge des Arbeitskreises Internationale Hexenforschung (AKIH), der jährliche Arbeitstagungen in Stuttgart-Hohenheim und internationale Tagungen in Weingarten abhält; publiziert werden hier Vorträge, die im Jahr 2005 gehalten wurden.

Wolfgang Behringer und Sigrid Hirbodian, Das Institut für Geschichtliche Landeskunde in Tübingen und die Hexenforschung (VII–X), schildert, warum der AKIH, der über einen Zeitraum von mehr als 20 Jahren am Institut für geschichtliche Landeskunde in Tübingen beheimatet war, nun an die Universität des Saarlandes in Saarbrücken verlegt wurde; die Zusammenarbeit mit der katholischen Akademie Stuttgart-Rottenburg geht aber weiter. Wolfgang Behringer, Späte Hexenprozesse – eine Einleitung (1–24), räumt gründlich mit der Vorstellung auf, dass es in der Aufklärungszeit keine Hexenprozesse mehr gegeben habe. Vielmehr wurden noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mehr Menschen vor Gericht wegen Hexerei angeklagt als im ganzen 16. Jahrhundert zusammengenommen (wobei man gerechterweise klarstellen muss, dass das 16. Jahrhundert nicht eine besonders verfolgungsintensive Zeit gewesen ist). Wenn man heute gerne

das Gegenteil denkt und glaubt, dann weil es sich nicht mit den Vorstellungen vereinbaren lässt, welche die Aufklärer von sich selbst hatten und welche wir von ihnen haben. Behringer formuliert denn auch (5): «Vor dem Hintergrund der Aufklärungsdebatten muten die ‹Späten Hexenprozesse› wie ein Anachronismus an.» Auch waren die Stellungnahmen der Aufklärer weniger eindeutig, als man gerne hätte. «Diese Themen stecken wie ein Pfahl im Fleisch der Aufklärung, ein Pfahl, den man nicht herausziehen konnte, ohne den Patienten zu töten» (6). Und wenn es schon keine legalen Prozesse und Todesurteile mehr gab, so gab es doch immer noch die Selbst- und Lynchjustiz... Ausserdem wird mit den Hinrichtungen nur die Spitze des Eisbergs sichtbar; darunter lagern Hunderte, wenn nicht Tausende von sehr ernsthaften Strafverfahren, die zu Zuchthausstrafen und Verbannung führten (9). Man wollte sich gerne über «die lange zeitliche Distanz zwischen dem Ende der Hexenprozesse und der Abschaffung des Hexereiddelikts in der Strafgesetzgebung» (12) hinwegtäuschen, und man hat es auch getan. In Osteuropa erreichten die Verfolgungen ihren Höhepunkt überhaupt erst zwischen 1721 und 1760; die Zahlen aus Ungarn (11) sind eindrücklich und erschreckend. Man steht also wieder einmal – wie schon so oft in der Hexenforschung – an einem Anfang, obwohl man schon vieles zu wissen glaubte, und dies erst recht, wenn man sich nicht auf die europäischen Hexenverfolgungen beschränken will. – Dries Vanysacker, Enlightement and Witchcraft. The Dangers of Denying the Existence of the Devil (25–33), unterstreicht, dass der Hexenglauben viel mehr als blosser Aberglauben war, wie die aufgeklärten Zeitgenossen (Diderot und d'Alemberg, Hume) geglaubt hatten, auch wenn die Hexenverfolgungen 1682 in Frankreich, 1712/1721 in Preussen, 1736 in England, 1768 in Österreich, 1776 in Polen und 1779 in Schweden offiziell verboten worden waren. Für die Eliten des Ancien Regimes in Frankreich, England, Spanien und der Neuen Welt war der Hexenglauben intergrierender Bestandteil des Systems, von dem sie nicht lassen konnten und wollten. Die Folter wurde in Schottland erst 1709, Preussen 1740, Sachsen 1770, Österreich 1776, in der Schweiz 1803 und in Bayern 1806 verboten. Wer den Teufel in Frage stellte, stellte im Grund auch die göttliche Vorsehung und die Existenz von Gott selber in Frage. Daher die geharnischten Reaktionen auf *Die verhexte Welt* des niederländischen Pfarrers Balthasar Bekker, erschienen 1691–1693, oder auf *Del congresso noturno delle lammie* des Italieners Girolamo Tartarotti, erschienen 1749. Als Reaktion auf ein Werk ihres Leibarzts Gerard von Swieten, *Remarques sur les vampyrismes de Silesie de l'an 1755*, verfügte Maria Theresia, dass seit 1756 alle Zauber- und Hexenfälle ihrem persönlichen Appellationshof vorgelegt werden mussten. – Erika Münster-Schröer, «Tödliche Gelehrsamkeit». Der Düsseldorfer Hexenprozess 1737/38 (35–53), berichtet von einem Hexenprozess gegen zwei Frauen, Helena Mechthild Curtens und Agnes Olmans, von denen die erstere nur 15 und die zweite 48 Jahre alt war. Dabei taten sich insbesondere zwei Juristen hervor, der Richter Johann Sigismund Schwarz, Vorsteher des Amtes Mettmann und jülisch-bergischer Hofrat, und der Gutachter Eckharth, Kriminalreferent im Hofrat, beide promovierte Juristen. Eckhardt verfasste Gutachten, mit denen insbesondere Johann Weyer, *De crimine magiae*, widerlegt werden sollte und die den Eindruck vermitteln, als hätte man es mit «Hexenrichtern» des späten 16. oder frühen 17. Jahrhunderts zu tun. Einzig die Tierverwandlungen, an die man damals in der Innerschweiz noch fest glaubte, wurden in Frage gestellt. Zu den persönlichen Motiven der Juristen, die Karriere machen wollten, kam eine von Seiten des Fürsten von Jülich-Berg angeordnete Verschärfung der Staatsverfolgung dazu, ebenso wie Rekatholisierungstendenzen, die sich mit neueren, sich gegenseitig konkurrierenden Wallfahrten (nach Kavelaer und Neviges) verbanden. Der Prozess fand keine zeitgenössische Resonanz, sondern wurde erst 1878 wieder erinnert. – Johannes Dillinger, Von der Giftmischerin zur Hexe. Der Prozess gegen Katharina Reitterin aus Eglofs 1743 (55–66),

befasst sich mit dem Prozess gegen Katharina Reitterin aus Eglofs (Allgäu), die am 20. Juni 1743 beim ersten Verhör gestand, dass sie ihre Stiefmutter und ihre Stiefbrüder, denen sie den Haushalt führte, vergiftet habe. Katharina war 34 Jahre alt und hatte 14 Jahre als Magd gearbeitet, den grössten Teil dieser Zeit ausserhalb ihres Heimatdorfes. Sie galt einerseits als unzüchtig, andererseits als sehr fromm (bzw. scheinheilig) und war wohl psychisch gestört; jedenfalls war sie völlig unfähig, auch nur ansatzweise eine Verteidigung aufzubauen. Sie selber war es, die im Verlauf der Verhöre den Teufel ins Spiel brachte und rasch ein vollständiges Hexengeständnis ablegte, gegen die Zurückhaltung der Verhörenden. Die Bevölkerung ging williger auf die Selbstbezichtigungen ein und bestätigte sie. Katharina Reitterin wurde am 5. September 1743 auf grausame Art und Weise hingerichtet. Da sie beim Denunzieren (Besagen) sehr unbeständig war und zuletzt alle Denunziationen zurücknahm, blieb ihr Prozess ein Einzelprozess. – Constanze Störk-Biber, «dass das Crimen Magio nicht Ein fabelwerckh, sondern wahrhaftig existire». Die Hexenprozesse in der Reichsabtei Marchtal 1745–1757 (67–87). Diese Hexenverfolgung begann mit einer Injurienklage einer gewissen Catharina Schmid gegen ihren ehemaligen Dienstherrn, Caspar Strohm aus Alleshausen, der Catharina für die Krankheit seiner Frau und Kinder verantwortlich machte. Trotz der Eröffnung eines Inquisitionsprozesses und der Anwendung der Folter legte Catharina kein Geständnis ab, und ein erstes Gutachten kam zum Schluss, dass man sie gar nicht hätte foltern dürfen. Nichtsdestoweniger hetzte das Dorf Alleshausen weiterhin gegen Catharina Schmid und bezog auch ihre Tochter in das Verfahren ein, die dem Druck nachgab, ebenso wie auch der Gutachter. Erst als das Dorf Alleshausen der Verfolgungen allmählich selber überdrüssig wurde, hörten diese auf, nicht ohne mindestens sieben Todesopfer gefordert zu haben, darunter an erster Stelle Catharina Schmid und ihre Tochter. – Klaus Graf, Der Endinger Hexenprozess gegen Anna Trutt von 1751 (89–101), fragt sich, wie vor dem Hintergrund der aufklärerischen Politik der österreichischen Kaiserin Maria Theresia (1717–1780) 1751 im vorderösterreichischen Endingen noch eine Frau als Hexe verbrannt werden konnte, die das Nachbardorf Wyhl angezündet haben sollte. – Wolfgang Petz, Der letzte Hexenprozess im Reich. Der Fall der Anna Maria Schwäglin 1775 in der Fürstabtei Kempten (103–122). Dieser Hexenprozess, dessen Akten erst 1998 in Privatbesitz wieder aufgefunden werden konnten, nahm ein unerwartetes Ende, denn die zum Tod verurteilte Hexe, eine Dienstmagd, die vom katholischen zum reformierten Glauben übergetreten war und deshalb von Gewissensbissen geplagt wurde, wurde letztlich nicht hingerichtet. Grund dafür war möglicherweise, dass am gleichen Ort ein Jahr früher eine Schrift des Wunderheilers Johann Joseph Gassner erschienen war, der die meisten Krankheiten auf den Teufel zurückführte. Dies löste in der Fürstabtei eine Kontroverse aus, die vielleicht dazu führte, dass man die Schwäglein nicht mehr hinzurichten wagte. Die Geschichte der Anna Maria Schwäglin ist inzwischen als Buch erschienen: Wolfgang Petz, Die letzte Hexe. Das Schicksal der Anna Maria Schwägelin, Frankfurt am Main: Campus, 2007. – Walter Hauser, Der Hexenprozess gegen Anna Göldi in der Beurteilung der Zeitgenossen (123–126). Dieser kurze Beitrag scheint erst 2014 geschrieben worden zu sein und fasst nur kurz das Buch des Autors, seines Zeichens Jurist und Journalist, zusammen, das 2007 in 1. und 2013 in 2., erweiterter Auflage erschienen ist. Der Autor berichtet weniger vom Prozess als von den zeitgenössischen Reaktionen, die in der Tat höchst interessant sind, aber hier nicht richtig gewürdigt werden, sowie von seinen eigenen Recherchen und der Rehabilitation der Anna Göldi, die 2008 auf sein Betreiben vom Landrat (Legislative) des Kantons Glarus vorgenommen wurde. Der Fall Anna Göldi ist damit noch keineswegs umfassend behandelt und interpretiert und bleibt ein Desiderat, was im ganzen Band immer wieder betont wird. – Rainer Decker, «Sagt euren Landsleuten, dass sie rechte Tölpel und Narren sind!» Die

letzten Hexenprozesse in der Schweiz (1780–1782), befasst sich mit dem Hexenprozess, der 1780 gegen die 52jährige Maria Ursula Padrutt aus dem Dörflein Tinzen (rätoromanisch Tinizong) in der Herrschaft Oberhalbstein (45 km südlich von Chur) geführt wurde und wofür es nur den Bericht eines Sympathisanten gibt. Die ledige Padrutt wurde von ihren Verwandten unterstützt, die ihren guten Ruf feststellen liessen und ihr einen energischen Anwalt fanden. Trotzdem wurde sie verhaftet und einem dreitägigen Exorzismus unterworfen und gefoltert, ohne jedoch ein Geständnis abzulegen. Auf Rat des Bischofs von Chur wurde sie nach Bergamo gebracht, wo ein Inquisitor sie unschuldig fand (sein Ausspruch bildet den Obertitel dieses Aufsatzes). Sie konnte jedoch nicht nach Tinzen zurückkehren, weil sie dort vor Anfeindungen nicht sicher war, und zog deshalb nach Chiavenna, wo sie 1785 starb; in Tinzen wurde ihr selbst die Totenmesse verweigert. Die Padrutt hatte eine günstigere Ausgangslage als Anna Göldi, die in Glarus eine Landesfremde war und die 1782 dort mit dem Schwert hingerichtet wurde. – Philippe Bart, Hexenverfolgungen in der Innerschweiz im 18. Jahrhundert (137–166), untersucht die Hexenverfolgung, die 1737/38 in Zug und Luzern, und diejenige, die 1753/54 in Schwyz stattfand. Die erstere wurde im August 1737 von Katharina Kalbacher ausgelöst, die sich selber der Hexerei bezichtigte und 17 andere Personen denunzierte. Von ihnen wurden am 12. September 1737 vier Frauen verbrannt. Die Verfolgung griff auch auf Luzern über, weil Katharina auch eine Luzerner Magd, Anna Kopp aus Beromünster, belastet hatte. Diese wurde am 21. Oktober 1737 nach Luzern geführt und dort Anfang November mit Katharina Kalbacher konfrontiert, indessen ohne Erfolg. Katharina Kalbacher selber wurde am 16. Dezember 1737 in Zug mit dem Schwert enthauptet, als letzte Person, die in der Innerschweiz öffentlich als Hexe hingerichtet wurde. Denn die Schwyzer Verfolgung von 1753/54 forderte zwar auch zwei Todesopfer, aber die beiden Frauen starben im Gefängnis. Davon war die eine, die Magd Maria Rosa Locher, bereits in die Luzerner Verfolgung von 1737 involviert gewesen. Der Autor stellt fest, dass die Zuger und Luzerner Obrigkeiten, die über keinerlei juristische Ausbildung verfügten, mit diesen letzten Hexenverfolgungen sichtlich überfordert waren, denn die vorangegangenen Hexenverfolgungen lagen rund fünfzig Jahre zurück. Deshalb stützten sie sich nachweisbar auf veraltete Literatur, etwas den «Hexenhammer», was den Verfolgungen einen anachronistisch grausamen Zug verlieh. Erst im Verlauf des 18. Jahrhunderts begannen die Obrigkeiten sich vom Hexenglauben ihrer Untertanen zu distanzieren und sich mehr für deren weltliches Wohlergeben als für deren Seelenheil verantwortlich zu fühlen. Der Hexenglaube der Bevölkerung aber taucht im 19. Jahrhundert in den Sagen wieder auf. Der aufschlussreiche Aufsatz wird durch drei Quellenstücke ergänzt. – Petr Kreuz, Die späten Hexenprozessen in den böhmischen Ländern und auf dem Gebiet der heutigen Slowakei (167–203), gibt einen breiten (manchmal etwas redundanten) Überblick über die Hexenverfolgungen in Böhmen, Mähren und der Slowakei, die seiner Meinung nach in der Regel Einzel- und nur in Ausnahmefällen Massenverfolgungen waren. Zu diesen Ausnahmen zählt er die Verfolgungen, die in den Jahren 1678–1696 die nordmährische Herrschaft Velké Losiny (dt. Gross Ullersdorf) erschütterten und die rund 100 Todesopfer forderten. Die hohe Gerichtsbarkeit wurde in Böhmen von rund 400 und in Mähren von rund 200 Gerichten ausgeübt; erst seit ungefähr 1680 wurde ein Appellationsgericht in Prag operant, das wohl dahingehend wirkte, dass Todesstrafen in mildere Strafen umgewandelt wurden. In Nordmähren und in den angrenzenden Gebieten Schlesiens trifft man seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf traditionelle vampirische Vorstellungen, die seit den 1750er Jahre die österreichische Kaiserin Maria Theresia auf den Plan riefen. Zur letzten Hinrichtung eines Hexers kam es 1749 in der südböhmischen Stadt Milevsko (dt. Mühlhausen), der im September 1748 vom dortigen Gericht zur Enthauptung und anschliessenden Ver-

brennung des Leichnams verurteilt wurde, ein Urteil, das am 7. Februar 1749 vom Prager Appellationsgericht gebilligt wurde. Dagegen wurde der Viehhirte Jan Polák aus dem südböhmischen Marktflecken Jstebnice (dt. Gistebnitz), der vom Prager Appellationsgericht zur Enthauptung verurteilt worden war, von Maria Theresia 1756 freigelassen; gleichzeitig verfügte sie, dass in Zukunft kein Gericht in ihren Erbländern mehr Hexenprozesse in den Weg leiten dürften. Gleichzeitig (1755) verlief auch der letzte Hexenprozess in Mähren im Sand. In der Slowakei (= die heutige Slowakische Republik = das historische Oberungarn), insbesondere in Krupina, wurden in den Jahren 1662–1744 endemische Hexenverfolgungen geführt, bei denen mindestens 68 Personen (vorwiegend Frauen) inquiriert und mindestens 36 Personen (davon nur ein Mann) hingerichtet wurden, und zwar vorwiegend durch den Feuertod auf dem Scheiterhaufen, entweder lebendig oder nach vorheriger Enthauptung. Wie in den böhmischen Ländern wurden auch auf dem Gebiet der heutigen Slowakei die Hexenprozesse durch einen rasanten Eingriff seitens Maria Theresia in den 1750er Jahren definitiv beendet. – Jacez Wijaczka, Hexenprozesse in Polen im Zeitalter der Aufklärung (205–223), beginnt mit einem Abschnitt aus dem Werk des Bernhardinermönchs Serafin Gamalski (aus dem Königlichen Preussen), der 1742 schrieb, «dass man keinen anderen Staat wüsste, in dem vergleichbar viele unrechtmässige Exekutionen vermeintlicher Hexen stattgefunden hätten. Dagegen werde es in Polen bald an Wäldern mangeln, da alle für Scheiterhaufen gerodet werden würden, und den Dörfern und Kleinstädten an Einwohnern. Den Grund dafür sah er sowohl in der Ignoranz als auch in der Rechtsunwissenheit der Bevölkerung» (205). In der Tat fanden in Polen Hexenprozesse bis ans Ende des 18. Jahrhunderts (bis zum Verschwinden des Staates Polen von der Landkarte 1795) statt und überlebte der Hexenglauben bis ins 19. und 20. Jahrhundert. Dies lag nicht zuletzt daran, dass die Aufklärung vor allem in den protestantischen Kirchen der grossen preussischen Städte Danzig und Thorn und in den Kreisen der Grossgrundbesitzer vertreten war, nicht aber in den kleinen Städten oder auf dem Land. Die ersten Vorstösse zur Eindämmung der Hexenprozesse gingen von zwei kujawanischen und pommerischen Bischöfen 1699 und 1727 aus, und eine Diözesansynode, die 1745 in Lubawa stattfand, verfügte, dass alle Rechtsfälle, in denen Personen der Hexerei verdächtigt wurden, dem Bischofsoffizial zur Beurteilung übertragen werden sollten, untersagte die Anwendung der Folter und der Wasserprobe – die weit verbreitet war – und verbot vorbehaltlos die Lynchjustiz, doch ohne grossen Erfolg, denn die Justiz war sehr zersplittert und wurde in den Kleinstädten von ungelehrten Richtern und Schöffen ausgeübt, und in den kleinen adeligen Herrschaften wurde die Wasserprobe weiterhin angewandt. Es gab keine Appellation an den Staat, der sehr schwach war. – Lilla Krász und Péter Tóth G., Die Dekriminalisierung der Magie und der Kampf gegen den Aberglauben in Ungarn und in Siebenbürgern 1740–1848 (225–248), lassen sich von den nur scheinbar gegensätzlichen Fragen leiten, warum die Hexereibeschuldigungen unter Maria Theresia ein Ende fanden und warum sie danach trotzdem fortgeführt wurden. Sie ergänzen den ideengeschichtlichen Hintergrund der Aufklärung, den Gàbor Klaniczay (Gerhard von Swieten und die Anfänge des Kampfes gegen Aberglauben in der Habsburg-Monarchie, in: Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae 34, [1988], 225–247) dargestellt hat, mit statistischen Fakten seitens der Rechtsgeschichte. Dazu wird der Untersuchungszeitraum in mehrere Phasen aufgeteilt: eine (sehr späte!) Phase der aktiven Hexenverfolgung (1740–1755), eine Phase, in der die Verfolgung sanktioniert und geregelt wurde (1756–1768), das letzte Jahrzehnt der Herrschaft Maria Theresias (1769–1780), das Jahrzehnt der Reformen Josephs II. (1780–1790) und schliesslich der Zeitraum zwischen 1790 und 1848, als der zuvor geltende strafrechtliche Rahmen teilweise restauriert wurde. Das Justizwesen in Ungarn und Siebenbürgen war arg zersplittert, und es gab

nur teilweise Berufungsmöglichkeiten. Nachdem Maria Theresia verfügt hatte, dass Urteile, welche die Anwendung der Folter oder die Todesstrafe vorsahen, in jedem Fall überprüft werden müssten, gingen nicht nur die Hinrichtungen, sondern auch die Neuverfahren in der zweiten Phase (1756–1768) deutlich zurück. Es wurden mehrere Kategorien von magischen Praktiken unterschieden, wobei nur mehr ein Pakt mit dem Teufel mit dem Tod auf dem Scheiterhaufen bestraft wurde. Insbesondere wurden die Hexerei nun auch als Krankheit («Melancholie») angesehen und behandelt (Hospitalisierung). Wenn die Folter überhaupt angewandt wurde, dann nur mehr in den «milderen» Graden. In der Zeit Josephs II. wurde auch die Gotteslästerung entkriminalisiert und als Krankheit behandelt. Wenn die Hexenverfolgungen nach dem Tod Josephs II. (1790) trotzdem weitergingen, dann weil nirgends schriftlich festgehalten wurde, dass es keinen Teufel und folglich keine Hexerei gebe. Bemerkenswert und bedenklich ist, dass die Verfolgungen sich nun vorwiegend gegen «Fremde» richtete, insbesondere Zigeuner, ein Problem, das in Ungarn – aber auch anderswo! – heute noch nicht gelöst ist. – H. C. Erik Midelfort, Johann Joseph Gassner und die Modernisierung der Teuflischen Besessenheit (249–256), schildert Leben und Werk des Johann Joseph Gassner, der 1727 in Praz (Vorarlberg) geboren wurde und bei den Jesuiten in Prag und Innsbruck studierte. Nach der Priesterweihe amtete er als Pfarrer in Dalaas (1751–1758) und Klösterle (1758–1774) östlich von Feldkirch. Dabei entdeckte er ein Talent als Exorzist und Heiler, das er auf sich selber und seine Pfarrkirche anwandte. Um ein mögliches Disziplinarverfahren zu vermeiden, führte er über seine Fälle Tagebuch. Dabei geriet er in in die Schusslinie zwischen aufgeklärten und orthodoxen Katholiken und musste den Begriff der «Besessenheit» modernisieren; er sprach nicht mehr von «Besessenheit» (*possessio*), sondern von «Umsessenheit» (*circumsessio*). Dagegen änderte die katholische Kirche ihre Definition von «Besessenheit» erst in den 1990er Jahren, um 1999 in etwa den Stand zu erreichen, den Gassner bereits 1775 erreicht hatte. Der Aufsatz scheint nicht sehr professionell aus dem Englischen übersetzt zu sein. – Wolfgang Schild, Hexereiprozesse nach dem Ende der Verfolgung (257–272), stellt die Frage, ob man nach dem Ende der Hexenverfolgungen, die um 1800 angesetzt wird, die aber nicht identisch ist mit dem Ende der Hexerei*vorstellung*, überhaupt noch von «Hexen-» oder «Hexereiprozessen» sprechen könne. Nachdem er eine Definition des Begriffs gegeben hat, stellt der Autor fest, dass auch die Rechtsquellen, auf denen die Hexenverfolgungen abstellen, das Alte Testament sowie die Carolina (1532) und die Kursächsische Kriminalordnung (1572), den Begriff der «Hexerei» nicht kennen. Die Carolina spricht eher vom Schadenszauber, die Kursächsische Kriminalordnung eher vom Teufelspakt, also im Grund von zwei verschiedenen Begriffen der Hexerei und des Hexereiprozesses – die sich aber letztlich nicht ausschliessen, sondern vielmehr ergänzen. Dies spielte allerdings zunächst bei der Anwendung der Carolina keine Rolle, denn diese regelte zunächst einmal den Akkusationsprozess, und wo kein Schaden eingetreten war, fehlte meist auch der Kläger. Dies änderte sich erst mit dem Vordringen des Inquisitionsprozesses und damit mit dem Gedanken, dass die christliche Obrigkeit den durch Missetaten beleidigten Gott durch strafrechtliche Verfolgungen besänftigen müsse. Unter diesem Aspekt wurde der Wille zu schädigen zum eigentlichen massgebenden Merkmal des Verbrechens, und dadurch wurden Vollendung und Versuch einander angenähert. Die Frage nach der Realität der Hexerei verlor ihre Relevanz; der massgebende böse Wille war als solcher unbestreitbare Realität (wie auch die Existenz des Teufels nicht bestritten wurde). Zu dieser Entwicklung trug auch die Reformation bei, die das Wesentliche von Hexerei und Zauberei in der freien Entscheidung für das Böse und gegen Gott sah. Dadurch verlor die Hexerei ihre inhaltliche Bestimmung, und die Diskussion wechselte in die Jurisprudenz über: Es wurde nötig, zwischen dem theologischen Begriff der Hexerei und dem juristischen

Begriff des «Hexereiverbrechens» zu unterscheiden. Hier konnte man einerseits auf das Römische Recht zurückgreifen, welches den Hochverrat (*crimen laesae majestatis*) kannte und das Beweisproblem insofern «löste», als es die Folter zuliess, wodurch der innere Wille gestanden und so äusserlich wurde. Im deutschen Recht war der Wille zunächst nicht relevant, sondern nur der Eintritt des Schadens; es gab im Grund anfangs kein eigentliches Strafrecht, sondern nur ein Schadenersatzrecht. Bei den merowingischen Franken entstand dann aber ein Strafrecht gegen den Ungehorsam gegen den König, dessen Stellung durch die christliche Doktrin (im Alten Testament) aufgewertet wurde. Entsprechend wurde auch hier der Wille höher gewertet als der Schaden und stellte sich die Frage, ob der Wille allein genüge oder ob es eines Schadens bedürfe – der gar nicht eintreten konnte, wenn man den Schadenszauber nicht für real hielt. Diese Frage wurde, nach 1800, mit dem Begriff des «untauglichen Versuchs» aufgefangen, aber bis heute nicht gelöst. Das heute geltende deutsche Strafrecht kennt keinen spezifischen Tatbestand der «Hexerei», wohl aber sieht es eine mildere Bestrafung und sogar das Absehen von Strafe vor, wenn der Täter aus grobem Unverstand verkannt hat, dass der Versuch überhaupt nicht zum Erfolg führen kann. Von daher gibt es heute keine strafbare Hexerei mehr. – Rainer Decker, Magieprozesse im Kirchenstaat während des 19. Jahrhunderts (273–280), schöpft aus dem Archiv der Kongregation für die Glaubenslehre, deren Archiv vor zwanzig Jahren geöffnet worden ist. Die Kongregation ist die Nachfolgerin der neuzeitlichen römischen Inquisition, die im Jahr 1542 von Papst Paul III. gegründet worden war und der es weitgehend gelang, die Ausbreitung der reformatorischen Kirchen in Italien zu verhindern. Die dem «Heiligen Offizium» unterstellten Inquisitionsgerichte waren jedoch nur in Mittel- und Oberitalien flächendeckend vorhanden. Sie dienten der Bekämpfung der Häresien, der Kontrolle des Büchermarktes (die Index-Kongregation, die immer der Inquisition unterstellt war und deren Sitzungsprotokolle seit 1560 vollständig erhalten sind) und der Hinrichtung von Personen, die seit dem 17. Jahrhundert rückläufig waren. Die Institution der Inquisition wurde vor 1800 durch die Truppen des revolutionären Frankreich und Napoleons I. beendet, aber 1814 restauriert, bis der Kirchenstaat 1861/71 in das neue Königreich Italien integriert wurde. Dieser «Herbst» der Inquisition ist noch kaum erforscht. Die geistlichen Richter gingen gegen Blasphemie, sexuelle Übergriffe von Geistlichen (*sollicitationes*), häretische Äusserungen und Polygamie vor; neu wurden auch revolutionäre Umtriebe ins Visier genommen (so etwa die «Sekte der Liberalen»!). Das Vorgehen gegen Aberglauben, Loswerfen (*sortilegium*) und Schadenszauber (*maleficium*) war seit dem 18. Jahrhundert stark zurückgegangen; die meisten Magieverfahren betrafen Wahrsagerei und Liebeszauber, seltener die Anrufung von Dämonen. Nur in den Jahren 1839/40 fand ein «richtiger» Hexenprozess (wegen Schadenszauber) statt, doch endete er mit fünf Jahren Frauengefängnis in strenger Einzelhaft. Aberglauben wurde mit Abschwörung und «heilsamen» Bussen «bestraft», also gewissermassen wie am Anfang der Häresieverfolgungen. Viele Verfahren wurden gar nicht erst eröffnet, und die Folter wurde nicht mehr angewandt. Während Aberglauben für die Aufklärer die Folge von falscher Erziehung war, war sie für die Richter der Inquisition (und auch für einige Mitglieder der deutschen Görres-Gesellschaft!) Sünde, Abfall vom Glauben und im schlimmsten Fall Kontaktaufnahme mit real wirkenden dämonischen Kräften, und dies obwohl die Päpste mit der Verfolgung von Hexen südlich der Alpen sehr viel früher Schluss gemacht hatten als die Staaten nördlich der Alpen. – Christine D. Worobec, Decriminalizing Witchcraft in Pre-Emancipation Russia (281–308), schildert, wie die Begriff «witchcraft» und «sorcery» in Russland vom 17. bis ins 19. Jahrhundert eigentlich austauschbar und zunächst eher positiv besetzt waren – bis Peter I. (1682–1725) unter westlichem Einfluss begann, die «witchcraft» zu bekämpfen. Er benutzte diesen Kampf auch, um seinen Abso-

lutismus durchzusetzen, und vielleicht noch stärker seine schwächeren Nachfolgerinnen, Anna Ioannovna (1730–1740) und Elisabeth Petrovna (1741–1762); unter ihnen wurde der letzte Hexer 1736 verbrannt bzw. die letzte Hexe 1744 als Vergifterin enthauptet. Erst unter Katharina II. (1762–1796) wurde die «witchcraft» allmählich entkriminalisiert, aber insofern nicht konsequent, als auch Katharina das vorgebliche Verbrechen weiterhin gegen ihre politischen Feinde verwendete. Sie führte auf Provinzebene eine Art Appellationsgerichtshöfe eigens für Hexenfälle ein, die sog. «Courts of Equity», doch waren nie alle Provinzen gleichmässig damit versehen; dafür mangelte es auch an geschulten Juristen. Auch glaubten die oberen Klassen weiterhin an Hexerei und dass diese von ihren Bedientesten und Sklaven gegen sie eingesetzt würde, und erst recht ganze Dörfer. Erst ab 1851 wurden nicht mehr die Denunzierten, sondern die Denunzianten bestraft, aber auch damit war der Glaube an die Hexerei noch nicht ausgerottet, und dies nicht zuletzt, weil auch die orthodoxe Kirche Hexerei mit Bussen und Internierung in Klöster und Busshäusern ahndete. – Barend J. ter Haar, Witchcraft in Chinese history (309–330), beschreibt die vorschiedenen Formen von Hexerei, die man in China fast bis heute findet: das Misstrauen gegenüber Zimmerleuten und Maurern, die man verdächtigte, einen Zauber in ein Bauwerk zu legen, um dem Besitzer zu schaden; eine Art Exorzismus oder Gegenzauber besteht in Fengshui, das man heute auch im Westen kennt. Dann gibt es die Angst, dass Seelen gestohlen oder gekidnappt werden konnten, insbesondere die Seelen von Kindern. Den westlichen kinderfressenden Hexen kommen erstaunlich nahe die Figuren von «Auntie Old Tiger» oder «Autumn Barbarian Granny». Die Angst vor Trockenheit verkörperte sich in «Dürre-Dämonen» (engl. Drought Demons), meist die Körper von schon verstorbenen alten Frauen, welche die Restfeuchtigkeit auf ihre Gräber zogen und welche deshalb ausgegraben und zerstört wurden, was den guten Ruf ihrer Familien nachhaltig beschädigte. Dann gab es die Angst vor dem Diebstahl von Lebenskräften (engl. theft of life-forces), die sich in konzentrierter Form in Organen, Nägeln, Haaren, Geschlechtsorganen oder sogar Föten fand; dieses Verbrechens wurden in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. sogar katholische Missionare oder Nonnen verdächtigt. Dann fürchtete man sich aber auch vor männlichen Wandermagiern, die gegebenenfalls gelyncht oder aus dem Ort verjagt wurden. Dagegen gab es keinen Teufel und entsprechend keinen Pakt mit ihm. Staat und Religion spielten kaum eine Rolle, und entsprechend fehlte den Verfolgungen die kollektive Dimension. – Stephen Ellis and Gerrie ter Haar, The History of Witchcraft Accusations and Persecutions in Africa (331–345), beschreiben weniger die Hexenverfolgungen in Afrika als ihre Rahmenbedingungen. Während die Forscher bis Ende des 20. Jhs. davon ausgingen, dass der Glaube an Hexerei in Afrika mit fortschreitender Entwicklung verschwinden würde, sieht man ihn seit den 1990er Jahren wieder aufleben. Es ist aber nicht richtig, diesen Glauben einfach als «witchcraft» zu bezeichnen (auch wenn dies heute allgemein so getan wird), denn darunter befinden sich negative und positive spirituelle Kräfte; die Dämonisierung hat erst die Kolonialzeit gebracht. Die Geschichte Afrikas ist von ganz anderen Elementen geprägt als diejenige Europas, nämlich durch das Fehlen von Schriftlichkeit und bürokratischen Regierungen, das Überwiegen von agrarischen Gesellschaften und den Sklavenhandel. Die kolonialen Regierungen verboten zwar die Hexenverfolgungen, schafften dadurch den Hexenglauben nicht ab, ganz im Gegenteil; sie setzten sich damit dem Verdacht aus, die Hexen zu beschützen. Seit immer klarer wird, dass die postkolonialen afrikanischen Staaten nicht wirklich funktionieren, besteht sogar wieder die Gefahr von Hexenverfolgungen, nicht zuletzt auch wegen der aktuellen Erfolge der monotheistischen Religionen des Christentums und des Islams in Afrika. Die Chronologie der europäischen Hexenverfolgungen kann deshalb nicht auf Afrika angewandt werden, und dies umso weniger, als man auch in Bezug auf Europa immer weniger

zu sagen wagt, dass es wirklich die Aufklärung ist, die das Ende der Hexenverfolgungen gebracht hat. – Iris Gareis, Späte Zauberei- und Hexenprozesse vor amerikanischen Inquisitionstribunalen (347–363), geht davon aus, dass im spanischen Teil Amerikas die Inquisitionstribunale zu Beginn des 19. Jahrhunderts von den Befürwortern der Unabhängigkeitsbestrebungen mit der verhassten Kolonialherrschaft identifiziert – und abgeschafft wurden. Dabei wurden diesen Institutionen sehr viel mehr Zauberei- und Hexenprozesse zugeschrieben, als sie wirklich durchgeführt hatten. Die spanische Inquisition unterschied klar zwischen Zauberei (span. *brujeria*, mit explizitem Teufelspakt) und Zauberei (span. *hechiceria*, mit implizitem Teufelspakt) und führte viel mehr Prozesse gegen Zauberer als gegen Hexen. In Spanisch-Amerika gab es nur drei Inquisitionstribunale: in Lima (seit 1570, zuständig zunächst für ganz Spanisch-Amerika), in Mexiko-Stadt (seit 1571, zuständig für Spanisch-Nordamerika und die Philippinen) und in Cartagena (seit 1610, zuständig für Kolumbien und Venezuela). Das portugiesische Brasilien unterstand dem Inquisitionsgericht von Lissabon. Alle diese Gerichte führten im 18. Jh. mehr Hexenprozesse durch als im 16. und 17. Jahrhundert zusammen, doch nahm das Interesse in der zweiten Hälfte des 18. Jhs. rasch ab. Dabei fielen in Kolumbien und Venezuela sowie in Brasilien erschwerend ins Gewicht, dass es dort viele afrikanische Sklaven gab, die von ihren Besitzern des Gebrauchs von Zauber und Hexerei gegen ihre Herrschaft verdächtigt wurden. Nichtsdestoweniger existierten der Hexenglauben in den geistlichen Spielen (verboten erst 1765) und das Lachen über den Aberglauben der Zauberer in der Komödie lange Zeit nebeneinander. – Wolfgang Behringer, Letzte Hexenhinrichtungen 1700–1900 (365–427), gibt eine umfangreiche (!) Liste von «letzten Hexenhinrichtungen», wobei er zwischen Einzelprozessen (1–3 Hinrichtungen), Panikprozessen bzw. Hexenpaniken (4–9 Hinrichtungen), grossen Hexenpaniken (10–19 Hinrichtungen) und Hexenverfolgungen (über 20 Hinrichtungen) unterscheidet; als Hinrichtungen gelten auch Personen, die im Gefängnis zum Tod kamen. Im Zeitalter der Aufklärung häuften sich abgebrochene Paniken und Verfolgungen, mit zahlreichen Verdächtigen, von denen aber am Ende nur Einzelne oder niemand die Todesstrafe erleiden musste.

Freiburg/Schweiz Kathrin Utz Tremp

Wolfgang Behringer/Claudia Opitz-Belakhal (Hg.), *Hexenkinder – Kinderbanden – Strassenkinder*. Unter redaktioneller Mitarbeit von Sarah Minor und Johanna E. Blume (= Hexenforschung 15), Bielefeld, Verlag für Regionalgeschichte, 2016, 468 S.

Der vorliegende Band enthält Vorträge, die 2011 auf einer Tagung des Arbeitskreises Internationale Hexenforschung (AKIH) in Weingarten gehalten wurden. Für den Konferenzband wurden die Beiträge in fünf thematische Sektionen eingeteilt: Kindheit und Hexenglaube – Strassenkinder und Kinderbanden in der Vergangenheit – Kinder als Opfer oder Täter in Hexenprozessen – Kinderdevianz im Lichte von Jurisprudenz und Pädagogik – Strassenkinder und Kinderbanden in der Gegenwart. Für Wolfgang Behringer und Claudia Opitz-Belakhal, Hexenkinder – Kinderbanden – Strassenkinder. Eine Einführung in das Thema (1–44), sind Kinderhexenprozesse Hexenprozesse, die gegen bzw. mit Kinder(n) geführt wurden, sei es als strafunmündige Täter, sei es als minderjährige (und entsprechend leicht manipulierbare) Zeugen. Das Thema ist von trauriger Aktualität, denn auch heute noch werden Kinder in Südafrika sowie Teilen Asiens und Amerikas als Hexen angeklagt und schliessen sich als Hexenkinder in Banden zusammen. Laut der Carolina (1532) war man mit 14 Jahren strafmündig, d.h. kein Kind mehr. Die For-

schung über die europäischen Kinderhexenprozesse hat in den 1990er Jahren eingesetzt und als überraschendes Ergebnis erbracht, dass Kinder eigentlich schon relativ früh in die Hexenverfolgungen involviert waren, z.B. im Baskenland schon seit den 1520er Jahren (siehe den Beitrag von Iris Gareis), und nicht erst seit den Trierer Verfolgungen der 1580er Jahre, bei denen die Jesuiten eine grosse Rolle spielten (Beitrag von Rita Voltmer). Dagegen trifft wohl zu, dass die Kinder vor allem seit dem Beginn der Massenverfolgungen in Mitteleuropa in grösserem Umfang in diese einbezogen wurden, so in Würzburg in den Jahren 1626–1630. Dabei waren die Kinder sich der Konsequenzen und Gefährlichkeit ihrer Zeugenaussagen viel weniger bewusst als die Erwachsenen, sie spielten gerne eine aktive Rolle und nahmen Rache, ohne dass sie selber zur Rechenschaft gezogen werden konnten. Gerade bei den letzten Hexenprozessen spielten Kinder eine grosse Rolle, so beim Prozess der Anna Göldi (1782 in Glarus hingerichtet) das 9jährige Töchterlein ihres Dienstherrn, Anna Maria Tschudi. – Eva Labouvie, Gefährliche Zeiten – gefährdete Kinder. Hexenangst und zauberische Praktiken um Schwangerschaft, Geburt und neugeborene Kinder (47–68), beschreibt die Gefahren des frühneuzeitlichen Kindbetts in allen Einzelzeiten, wobei man sich fragt, ob eine Kindbetterin damals wirklich vier bis sechs Wochen so isoliert war, dass sie sich nach Sex mit dem Teufel sehnte... Die Hebammen werden eher positiv gewertet, der Kreis der sie umgebenden Frauen mythisiert. Die Beispiele werden zwar zeitlich, nicht aber örtlich situiert. – Claudia Jarzebowski, «Er solle sich solches nicht einbilden lassen». Kinder und Hexereiverdacht in Mecklenburg-Schwerin im 17. Jahrhundert (69–86), untersucht vier Kinderhexenfälle aus dem nicht katholischen Fürstentum Mecklenburg-Schwerin aus den Jahren 1642, 1643 und 1694 (zwei Fälle), die von den lokalen Behörden relativ mild und eben als Kinder mit überbordender Phantasie behandelt werden, entgegen einem Gutachten der Rechtsfakultät der Universität Greifswald, die zumindest in einem Fall den Tod durch Enthaupten verlangte. – Iris Gareis, Kinder in Hexenverfolgungen des französischen und spanischen Baskenlands (87–110), untersucht die baskischen Hexenverfolgungen diesseits und jenseits der Grenze im 16. Jahrhundert. Die baskische Hexenvorstellung zeichnete aus, dass neue Mitglieder der Hexensekte angeblich bereits im Kindesalter rekrutiert wurden; diese wurden angeblich während des nächtlichen Schlafs von Hexen geraubt und auf den Sabbat (akelarre) geschleppt. Die Vorstellung, dass Kinder Hexen an einem Zeichen im linken Auge erkennen könnten, ist bereit 1527 nachweisbar. Auf der französischen Seite des Baskenlandes (Labourd) wurden die Verfolgungen von weltlichen Richtern geleitet, während die Inquisitoren auf der spanischen Seite vorsichtiger waren und warnten. Im Jahr 1609 wurde Pierre de Lancre, ein gelehrtes Mitglied des *parlement* von Bordeaux von König Heinrich IV. ins Labourd geschickt. Ihn faszinierten die Aussagen der Kinder (meist Mädchen), die er für authentisch hielt und die er 1612 in seinem *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons* aufzeichnete. Demnach interessierte der Teufel sich besonders für die Kinder – die Zukunft der Gesellschaft –, sie konnten bereits im Alter von 2–3 Jahren am Sabbat teilnehmen (wo sie die Kröten der Hexen hüteten...) und im Alter von 8–9 Jahren einen eigenen Pakt mit dem Teufel schliessen. Die Kinder konnten sich so als Vermittler zwischen der Hexengesellschaft und ihren Richtern gerieren, was ihnen eine echte Machtposition verlieh. – Markus Meumann, Kinderbettel und Hexenglauben um 1700 (111–143), schildert die Geschichte eines 9jährigen Mädchens, das im Celle vom Hofmusikus und seiner Frau aufgenommen wurde, die es dann aber wieder loswerden wollten, weil es angeblich zaubern konnte und jeden Donnerstag vom Teufel besucht wurde. Es stellte sich heraus, dass dies nur Angabe war, dass das Kind aber von seiner Mutter, einer reformierten Schweizerin, Witwe eines reformierten Franzosen, auf die Strasse gestellt worden war, als sie ein uneheliches Kind erwartete, und dass es sich mit seinen Geschichten (dass

es die Zauberei von ihr gelernt hatte) an ihr rächte. Es wurde ins Waisenhaus eingewiesen und zur Strafe ausgepeitscht. Bei den hier ausgewerteten Quellen handelt es sich denn auch um die Aufnahmeprotokolle des Waisenhauses von Celle um 1700. Das Bettlerproblem der frühen Neuzeit scheint zu einem nicht geringen Teil auch ein Kinderproblem gewesen zu sein – oder wurde als solches gegen 1700 von den Obrigkeiten vermehrt wahrgenommen. Während bei den Erwachsenen zwischen eigenen und fremden Bettlern unterschieden und die letzteren ohne Erbarmen an die nächste Grenze gestellt wurden, wurden auch fremde Bettelkinder eher von ihren Eltern getrennt und bei Pflegefamilien aufgezogen, die ihnen eine christliche Erziehung angedeihen lassen sollten. Die Väter waren häufig Angehörige der Garnison von Celle, deren Lohn für die Aufziehung der Kinder nicht ausreichte, und noch weniger, wenn sie aus dem Dienst ausgeschieden waren. Unter den sog. Kinderhexen waren die Bettelkinder überproportional vertreten; mit Selbstbezichtigungen versuchten sie manchmal sogar, in den Genuss von Unterstützung zu kommen. – Joel F. Harrington, «Keine Besserung zu hoffen». Akkulturation und Ausbildung von jugendlichen Dieben im frühneuzeitlichen Nürnberg (147–162), beschreibt eine Gruppe von 15 jugendlichen Kriminellen im Alter von 13–18 Jahren, von denen sieben im Jahr 1583 in Nürnberg verhaftet und befragt wurden. Sie hatten eine Karriere hinter sich, die derjenigen eines «normalen» Lehrlings glich, mit Übergängen vom spontanen und gelegentlichen Kleindiebstahl zum häufigeren und besser geplanten Stehlen sowie vom organisierten Einbruch zu schweren Verbrechen wie Raub, Brandstiftung und Mord. Dabei spielten die Erwachsenen nicht selten die Rolle von Mentoren. – Rainer Beck, «Geständniseindrücke». Realität und Erfindung in Vernehmungsprotokollen am Beispiel eines Freisinger «Kinderhexenprozesses» 1715 bis 1723, fasst die Ergebnisse seines nicht leicht zu lesenden Buches *Mäuselmacher oder die Imagination des Bösen. Ein Hexenprozess 1715–1723* (München 2011), zusammen. – Nordian Nifl Heim, The Deficient God of the Child-Witches of Salzburg (182–197), fasst ebenso die Ergebnisse seiner Dissertation *Flights of (In)Fancy: The Child-Witches of Salzburg* (Saarbrücken 2012) zusammen. Den in den Jahren 1675–1690 im Erzbistum Salzburg verfolgten minderjährigen Mitgliedern der Bande des Zauberer Jackl wurde insbesondere Hostienfrevel vorgeworfen. – Rita Voltmer, Jesuiten und Kinderhexen. Thesen zur Entstehung, Rezeption und Verbreitung eines Verfolgungsmusters (201–232), verteidigt aufgrund der Schriften der Jesuiten Nikolaus Leyen genannt Cusanus (1623) und Peter Binsfeld (1589) die These, «dass das Phänomen der Kinderhexen (und damit einhergehend der Kinderhexenprozesse) seit dem Ende des 16. Jahrhunderts und im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts geschärft wahrgenommen wurde», auch wenn es vorher schon Kinder als Denunzianten und Opfer in Hexenprozessen gegeben hat. Sie kann zeigen, dass in der Trierer Hexenverfolgung gegen Dr. Dietrich Flade (1589) die von den Jesuiten beherbergten «Hexenbuben» als letztlich entscheidende Belastungszeugen gegen Männer der Führungsschicht dienten. Durch die publizistische Ausschlachtung der Trierer Ereignisse entstand erst das, was Voltmer als spezifisches «Kinder-Paradigma» bezeichnet, das durch die jesuitischen Netzwerke zunächst einmal in katholischen Gebieten verbreitet wurde. Dabei sind insbesondere die jesuitischen *litterae annuae* zu nennen. Ein weiterer wichtiger Rezeptionsweg ergab sich aus der Affinität mancher Jesuiten zum Exorzismus von (angeblich) besessenen Jugendlichen. Dabei ist ganz klar zu unterstreichen, dass Kinderhexen ein Produkt der erwachsenen Welt sind und dass deshalb gegenüber Selbstbezichtigungen und «freiwilligen» Geständnissen von Jugendlichen allerhöchstes Misstrauen am Platz ist. Auch deren «Erinnerungen» waren nicht so authentisch, wie es schien, sondern stammten aus jesuitischer Schulung und jesuitischem Theater, in welchem der Teufel sehr persönlich auftrat. Dabei geht es keineswegs darum, die Jesuiten generell anzuklagen; eine neue

Generation von Jesuiten wie Adam Tanner, Paul Laymann oder Friedrich Spee hat dann im Gegenteil sehr «aufklärerisch» gewirkt. – Johannes Dillinger, «Hexen-Eltern». Kinder und Erwachsene in den Hexenprozessen Süddeutschlands (233–255), fragt, warum die Äusserungen von Kindern in Hexenprozessen überhaupt ernst genommen wurden. Er unterscheidet zwischen «usurpierten Äusserungen», die von den Erwachsenen radikal falsch und einseitig interpretiert und für ihre Zwecke missbraucht wurden, «Anspielungen an Hexerei», mit welchen die Kindern mit dem Feuer spielten, und schliesslich «gerichtsrelevant intendierten Aussagen», mit denen die Kinder sich direkt an die Erwachsenenkultur anpassten. Die Implikation von Kindern in die Hexenprozesse führten zu deren «Pastoralisierung». Der religiöse Aspekt der Hexerei wurde stärker betont als die materiellen Folgen der Schadenzaubers (der bei Kindern ohnehin nie gewichtig war). Gerade die Implikation von Kindern in die Hexenprozesse führte dazu, dass fortschrittliche Theologen wie der Jesuit Adam Tanner darauf drängten, dass Hexen, die freiwillig gestanden und Reue zeigten, nicht mehr verurteilt werden dürften. Dies ist auch einer der Gründe dafür, dass Kinderhexenprozesse nicht selten am Ende der Hexenverfolgungen überhaupt standen. – Alison Rowlands, «... ein armes verführtes und betrogenes Kind ...». Hexenprozesse gegen Kinder in Rothenburg ob der Tauber, 1587–1709 (257–266), skizziert die Hexenverfolgungen, die in Rothenburg ob der Tauber von 1587–1709 stattfanden und bei denen die Kinder einen grossen Anteil (mehr als die Hälfte!) hatten. Während Verleumdung hart bestraft wurde, galten die Kinder zunehmend als durch Erwachsene (Frauen) Verführte, die geistlich betreut wurden. – Nicole J. Bettlé, Kinderhexen und Kinderhexenprozesse in der Schweiz (267–284), nimmt Teile der Ergebnisse ihrer 2013 veröffentlichten Dissertation *Wenn Saturn seine Kinder frisst: Kinderhexenprozesse und ihre Bedeutung als Krisenindikator* (Bern 2013), voraus, wobei sowohl der Beitrag als auch die Dissertation ein ziemliches argumentatives Potpourri darstellen, aus dem sich nicht viel Vernünftiges herauslesen lässt. Ein Beispiel S. 276f.: «Das Thomasevangelium (Apokryphen), das die Kindheit von Jesus Christus schildert (fünf bis zwölf Jahre), wurde nicht in den Kanon der Bibel aufgenommen. Dies ist nicht erstaunlich, denn es handelt sich dabei keineswegs um eine heldenhafte Geschichte. Dem Evangelium zufolge besass Jesus als Kind einen äusserst schlechten Charakter und war sowohl eigensinnig als auch boshaft. Erst mit acht Jahren trat ein plötzlicher Wandel in seinem Wesen ein. Das 16. und 17. Jahrhundert war ebenfalls von einem eher pessimistischen Kinderbild geprägt.» – Petr Kreuz und Zuzana Haraštovà, Hexenkinder in den böhmischen Ländern und im Gebiet der heutigen Tschechischen Republik (285–306), widerlegen die Ansicht, dass im Verlauf des Massenhexenprozesses, der in den Jahren 1651–1652 im Fürstentum Neisse in Schlesien mit rund 250 Opfern geführt wurde, angeblich 17 Kinder im Alter von 9 Monaten(!) bis 6 Jahren hingerichtet wurden; es handelt sich in der grossen Mehrzahl um Erwachsene! – Liv Helene Willumsen, Als Hexen angeklagte Kinder in Nord-Norwegen im siebzehnten Jahrhundert (307–331), analysiert die Aussagen von sechs kleinen Mädchen, die anlässlich der grossen Hexenpanik von 1661–1663 in Nord-Norwegen (Finmark) verhört wurden und die ausserordentlich reich an dämonologischen Elementen sind, und kann diese auf die Frau eines Astrologen und Arztes zurückführen, die zusammen mit ihrem Mann in den Norden verbannt worden war und die im «Hexenloch» eingesperrten Frauen und Kinder besuchte und zu Geständnissen drängte (doch erfährt man nichts über die Motive dieser Frau). Willumsen scheint das folkloristische Element über- und die Rolle des Schreibers zu unterschätzen. – Wolfgang Schild, Zurechnungsfähigkeit der Kinder(hexen) (335–347), stellt fest, dass die Hinrichtungen von Kindern unter 14 Jahren mit dem damaligen Recht (z. B. Carolina) eigentlich unvereinbar waren und sich letztlich nur aus dem Sonderrecht erklären lassen, dem die Ketzerei als *crimen laesae majestatis* un-

terworfen war. – Pia Schmid, Auffallende Kinder im beginnenden 18. Jahrhundert. Die Herrenhuter Kindererweckung 1727 und das schlesische Kinderbeten 1707/08 (349–364), schildert die Herrenhuter Kindererweckung von 1727 und ihre Vorläuferin, das schlesische Kinderbeten von 1707/08, als eigenständige Kinderkulturen, die erstmals positiv gesehen wurden, im Gegensatz zur «Kultur» der Kinderhexen. – Falk Bretschneider, Kindheit und Jugend im Zuchthaus. Heranwachsende in den frühmodernen Institutionen der Einsperrung (365–395), beschreibt das frühneuzeitliche Zuchthauswesen (mit Beispielen aus Sachsen), das sich insbesondere dadurch auszeichnete, dass Erwachsene und Kinder in den gleichen Institutionen untergebraucht wurden, nicht zuletzt, weil diese «einem grundlegenden ideologischen Leitmuster der frühneuzeitlichen Gesellschaft folgten», nämlich dem sozialen Modell des «Hauses» (ideologisiert von Otto Brunner). Entsprechend bezog sich der Begriff der Waisenkinder nicht nur auf elternlose Kinder, sondern auch auf Kinder ohne richtigen häuslichen Autoritätskontext; es gab nicht nur «physische», sondern auch «moralische» Waisen. Die Anstalten befriedigten nicht nur Disziplinierungs- und Erziehungszwecke, sondern erfüllten auch Schutzfunktionen, denn für Kinder aus den ärmsten Schichten der Gesellschaft waren Dinge wie ein eigenes Bett, saubere Kleidung, regelmässige Nahrung oder eine geheizte Stube nachgerade ein Luxus. Nichtsdestoweniger war das Leben im Zuchthaus kein Zuckerschlecken, sollte es auch nicht sein, sondern ausgefüllt von Arbeit und Gebet, auch für die Kinder. In moderneren Anstalten gab es aber auch schon Schule und besseres Essen für Kinder – ohne dass man wüsste, ob ihnen das in ihrem künftigen Leben auch tatsächlich weitergeholfen hat. – Markus Wiencke, Social Support in the Space of the Street. Children and Adolescents in Mwanza, Tanzania (399–412), beruht auf Markus Wiencke, *Strassenkinder in Tansania. Ihre Lebenswelt in der Stadt Mwanza*, Berlin, 2. Aufl. 2009 (Berliner Beiträge zur Ethnologie 17). – Hartwig Weber, Religion der Strasse. Überlebensstrategien jugendlicher Strassenbewohner in Kolumbien (413–426), beschreibt die Religion der Strasse in Kolumbien, bei der sich Inhalte der christlichen (römisch-katholischen) Tradition mit Elementen der nichtchristlichen, indigenen und afroamerikanischen Kulte (Amulette, Liebeszauber, Beschwörungen) mischen. Neben der Jungfrau Maria und dem Jesuskinde werden in Kolumbien gerne auch die Seelen im Fegefeuer angerufen, mit Vorliebe die Seelen der eigenen Vorfahren. Als Vermittler diente ein Seelenführer. – Laut Felix Riedel, Kinder in afrikanischen Hexenjagden. Akteure, Opfer, Subjekte (427–444), häufen sich aus gewissen Regionen des afrikanischen Kontinents seit den 1990er-Jahren Meldungen über einen starken Anstieg von Kinderhexereianklagen mit teilweise extremen humanitären Folgen. Dies lässt sich unter anderem darauf zurückführen, dass Eltern, die selber nicht lesen und schreiben können, ihre schriftkundigen Kinder als bedrohliche Subjekte wahrnehmen. Eine ganz verheerende Rolle spielen die charismatischen Kirchen, häufig autochthone Unternehmen von Autodidakten, die den pfingstkirchlichen Predigern bestimmte Propaganda-Techniken abgelauscht haben und ausserdem in harter Konkurrenz zueinander stehen. Und schliesslich Filme, die sowohl von diesen Kirchen als auch vom neueren afrikanischen Filmschaffen verbreitet werden. Auch wenn Kinder in der Regel Opfer der Hexereivorwürfe sind, so bieten ihnen diese doch die Möglichkeit, die realen Machtverhältnisse umzukehren und ihrerseits Macht über Erwachsene zu gewinnen. – Alexander Rödlach, Child-Witches in Today's Africa with a Special Focus on HIV/AIDS. A Review (445–463), hat mit Quellenproblemen zu kämpfen, die an mittelalterliche und frühneuzeitliche Zustände erinnern, obwohl er z.B. über Dokumentarfilme verfügt, die indessen meist in journalistischer Absicht und ohne grösseres Verständnis für das Phänomen der Kinderhexen aufgenommen wurden. Tatsache ist, dass in Afrika Kinder gelegentlich als Hexen angeklagt werden, insbesondere Kleinkinder, die zu früh oder in nicht «normaler» Positi-

on geboren wurden, ebenso wie behinderte Kinder. Dabei spielen die Pfingstkirchen wiederum eine nicht sehr aufgeklärte Rolle, viel mehr als etwa traditionelle Heiler. Diese Hexereivorwürfe sind auf eine Modernisierungskrise zurückzuführen, die nicht zuletzt in einem Generationenkonflikt besteht: die Eltern fürchten, dass sich ihre besser ausgebildeten Kinder nicht mehr an den Pakt zwischen den Generationen halten würden. Dagegen wird ein Zusammenhang zwischen der Ausbreitung von HIV/AIDS und der Zunahme von Kinderhexen (bzw. Kinderhexenvorwürfen) wiederum nur in den populären Medien hergestellt. – Alles in allem ein sehr gehaltvoller Band, der es erlaubt, sich dem Phänomen der historischen Kinderhexen auf vielfache Weise anzunähern.

Freiburg/Schweiz Kathrin Utz Tremp

Miriam Eliav-Feldon/Tamar Herzig (Hg.), *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*, Houndmills/Basingstoke/Hampshire, Palgrave Macmillan, 2015, 250 S.

Dieser kleine, aber feine Band geht auf eine 2012 unter dem Titel «Cultural and Religious Dissimulation in the Sixteenth and Seventeenth Centuries» an der Universität von Tel Aviv abgehaltene Tagung zurück. Die Mitherausgeberin Miriam Eliav-Feldon skizziert in ihrer Einleitung den Rahmen für die nachfolgenden Einzelstudien: «All religions agree that lying is a sin, and yet in the period when Europe was more possessed by religious fervour than at any other time in its history, telling lies and living a lie were more rampant than ever» (1). Dieses Lügen und Verstellen war nicht auf die religiöse Sphäre beschränkt, selbst wenn letztere einen grossen Teil des Buches einnimmt, sondern konnte auch die soziale Existenz betreffen. In Giorgio Rotas einprägsam betiteltem Beitrag «Real, Fake or Megalomaniacs? Three Suspicious Ambassadors, 1450–1600» geht es beispielsweise um drei Individuen, den norditalienischen Franziskaner Ludovico da Bologna, den Engländer Anthony Sherley und den armenischen Priester Hakob Margarian, die in ihrer Zeit als unterschiedlich legitimierte (Möchtegern-)Gesandte auftraten, deren Lebenslauf mit vielen «Vielleicht» und «Möglicherweise» durchsetzt ist. Eine ausgesprochen schillernde Existenz war auch der selbstbetitelte luso-malayische «Kosmograph» Manuel Godinho de Erédia, den Jorge Flores vorstellt und der, in den fernen portugiesischen Aussenposten Malakka und Goa lebend, die vor Ort abdelegierten Vizekönige wie auch den Herrscher im Mutterland mit zahlreichen Bittschriften und phantastischen Plänen verfolgte.

Was den Bereich der religiösen Doppelbödigkeiten betrifft, so beugt sich Michael D. Bailey am Beispiel der *superstitio* über die Schwierigkeiten, die im 15. Jahrhundert bei der Unterscheidung zwischen «richtiger» und «falscher» Religiosität auftraten. Während es durchaus Gründe geben konnte, beim Gebrauch unpassender Mittel wenigsten die gute Absicht zu berücksichtigen, die damit verfolgt wurde, gab es auch die harte Linie, die jeden Rückgriff auf «abergläubische» Praktiken mit Dämonenkult gleichsetzte. List und Täuschung konnten gerade in Zeiten religiöser und konfessioneller Zerwürfnisse mitunter lebensrettend wirken. Dabei wurde die Kategorie des *mendacium officiosum*, frei übertragen als «Notlüge», zum Gegenstand theoretischer Überlegungen, wie Vincenzo Lavenia anhand der Schriften des aus dem Kirchenstaat stammenden, jedoch ins Elisabethanische England emigrierten Alberico Gentili illustriert.

Auch wenn die Grenzen zwischen den unterschiedlichen Religionen bzw. den christlichen Konfessionen und Lehren klar und unerbittlich schienen, so gab es nichtsdestoweniger Grenzgänger und Freigeister. Einer davon war der anonyme Autor des 1543 in

Venedig erschienen Büchleins *Beneficio di Cristo*, das, so Giorgio Caravale, «in an original manner Luther's justification by faith, a doctrine widely disseminated throughout Italy in the 1530s and 1540s, with a rejection of predestination – the main concept of Protestant theology» verband. «[...] while Luther, and even more so Calvin, stated that only the elect would be saved, the *Benefit of the Christ* proclaimed that Christ had died on the Cross for the whole of mankind, and therefore all of the faithful were to be saved» (46). Einer, der das besagte Bändchen wahrscheinlich gelesen hatte, war der Florentiner Francesco Pucci, der für sich zum Schluss kam, dass die Erlösung Gottes Geschenk an die ganze Menschheit war, eine Ansicht, mit der er sich zwischen alle Stühle setzen musste: «These ideas were anathema to the Catholic Church, since they denied the importance of good works as well as the necessity of baptism and of the other sacraments in attaining salvation; but at the same time, because of his negation of predestination, he was considered an enemy and a heretic by all Reformed Churches» (48). Nach einer Irrfahrt durch halb Europa wurde Pucci 1597 von päpstlicher Seite verurteilt und hingerichtet.

Pucci stellte in seiner Zeit eine intellektuelle Herausforderung dar. Viel bescheidener waren die «einfachen» Leute aus Lyon, die in Monica Martinats Beitrag vorgestellt werden. Es kam vor, dass sie – aus unterschiedlichen Motivationen – gleich mehrmals ihre Konfession wechselten, ohne dass dies allzu dramatische Folgen gezeitigt hätte. Weitaus schwieriger war die Situation der sogenannten *marranos*, der iberischen Juden, die unter Zwang zum Christentum übergetreten waren und die kollektiv der Verstellung und Heuchelei verdächtigt wurden. In Italien wurden, wie Stefania Pastore aufzeigt, die Begriffe *marrano* und Heuchler synonym verwendet und die dazu imaginierten schlechten Eigenschaften tendenziell auf alle Spanier übertragen: «literary texts and comedies often quoted a joke about the Spaniards that involved their mixed origins and their tendency to not believe in any God» (85–86). Teil der frühneuzeitlichen Vorstellungswelt waren auch die von Moshe Sluhovsky vorgestellten *Iucchi*, angeblich rückfällig gewordene jüdische Konvertiten, die ihren Lebensunterhalt als trügerische Bettler fristeten und die ins weite Feld der *Liber-vagatorum*-Literatur gehören. Einen besonders gut dokumentierten Konversionsfall präsentiert Adelisa Malena, nämlich denjenigen von Lea Gaon bzw. Alvisa Zambelli, einer 1718 in Venedig bekehrten Jüdin, die als – je nach Ansicht – christliche Mystikerin oder Besessene von sich reden machte. Um dämonische Besessenheit geht es auch bei Guido Dall'Olio, nämlich um die Frage, ob diese in Einzelfall wahr oder nur vorgespielt war.

Die Mitherausgeberin Tamar Herzig befasst sich mit echten oder betrügerischen StigmatikerInnen im 16. Jahrhundert, ein Thema, in dem sie sich eine grosse Kompetenz aufgebaut hat (siehe unsere Rezension ihres Bandes «Christ Transformed Into A Virgin Woman. Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris, And The Defense Of The Faith. With the text of *Stigmifere virginis Lucie de Narnia aliarumque spiritualium personarum feminei sexus facta admiracione digna*» [Rom 2013] in: SZRKG, 109 [2015], 400–402). Sie zeigt dabei auf schöne Weise auf, dass die Polemik um genuine oder aber nur vorgetäuschte Sigmata von der Rivalität zwischen den Orden der Franziskaner und der Dominikaner befeuert wurde, die beide eifersüchtig darüber wachten, was «ihre» jeweiligen Heiligen auszeichnete.

Dieser ausgesprochen spannend zu lesende Sammelband bietet erkenntnisreiche Einblicke in die Geistesgeschichte des frühneuzeitlichen Europa, wobei die Blickrichtung meist von den Rändern her mitten ins Zentrum zielt. Er wird durch ein Namenregister erschlossen.

Solothurn Georg Modestin

Kathryne Beebe, *Pilgrim & Preacher. The Audiences and Observant Spirituality of Friar Felix Fabri (1437/8–1502)* (=Oxford Historical Monographs), Oxford, Oxford University Press, 2014, 270 S.

Der Pilger und Prediger, dem Kathryne Beebe ihre in Oxford erarbeitete Dissertation zugedacht hat, ist kein Unbekannter. Es handelt sich um den aus Zürich stammenden Felix Schmid gen. Fabri, der 1452 im Alter von vierzehn oder fünfzehn Jahren in den Basler Dominikanerkonvent eintrat. 1468 kam er nach Ulm, wo der örtliche Konvent kurz zuvor im Sinn der dominikanischen Observanz reformiert worden war. Angesichts des Umstands, dass das Basler Haus ein Zentrum der dominikanischen Reform war, ist anzunehmen, dass Fabri gezielt nach Ulm geschickt wurde, um die entsprechenden Anstrengungen zu unterstützen, und dies um so mehr, als Ulm der erste schwäbische Konvent war, der sich der Reform anschloss. Sechs Jahre später, 1474, wurde Fabri dauerhaft dem Ulmer Haus zugeteilt, wo er als *praedicator generalis* und Lesemeister eine weit in das nähere und weitere Umland ausstrahlende Lehrtätigkeit ausübte. Insbesondere diente er den Dominikanerinnen von «Medingen» (eigentlich Maria Medingen oder Mödingen) und Medlingen bei Dillingen als geistlicher Vater, wobei sicherlich kein Zufall ist, dass die beiden Häuser 1467 bzw. 1468 reformiert worden waren. Darüber hinaus stand er mit weiteren, auch nichtdominikanischen Häusern in Verbindung, so mit den Zisterzienserinnen von Heggbach und den Augustinerchorfrauen von Inzigkofen, um nur einige Häuser zu nennen.

Fabri verstarb 1502 in Ulm. Obwohl er dem lokalen Konvent fest angehört hatte, war er des öfteren auf Reisen gewesen, sei es in Ordensdiensten, sei es «privat», als Pilger: 1475 suchte er beispielsweise Niklaus von Flüe auf; seine beiden ausgedehntesten Pilgerfahrten führten ihn aber ins Heilige Land. 1480 konzentrierte er sich auf Jerusalem, 1483–1484 bereiste er nebst Jerusalem auch den Sinai und Ägypten, wo unter anderem ein Besuch der Pyramiden auf dem Programm stand. Diese beiden Fahrten inspirierten Fabri zu insgesamt vier Berichten unterschiedlichen Genres, die im Zentrum der vorliegenden Studie stehen: Nach seinem ersten Jerusalembesuch verfasste er das «Gereimte Pilgerbüchlein», ein deutsch gehaltenes Reimgedicht zu Ehren von Fabris adeligen Patronen, denen der Autor auf der Reise als Kaplan diente. Nach diesem ersten, von der Kritik streng beurteilten Versuch – Kurt Hannemann hat von «dilettantischen Reimassonanzen» gesprochen (Verfasserlexikon Bd. 2, Sp. 686) – stellte Fabri im Nachgang zu seiner zweiten Pilgerreise, zwischen 1484 und 1488, einen umfangreichen lateinischen Prosabericht zusammen, das *Evagatorium*. Von diesem ist, wiederum in Deutsch, das «Pilgerbuch» abgeleitet, eine Kurzfassung, die ebenfalls für Fabris Mäzene geschrieben worden ist, in deren Gefolge sich der Verfasser auf seiner zweiten Reise befand. In seinem letzten Werk, dem «Sionpilger», wird die pastorale Dimension von Fabris Schrifttum besonders deutlich: Die Autorin der Studie charakterisiert das Werk als «a day-by-day guide in vernacular Swabian for a virtual pilgrimage to Jerusalem, Rome and Compostela, meant for those who could not make the real journey themselves. In this context, and in several manuscripts, it is specifically directed at cloistered nuns under Fabri's care in the convents of Medingen and Medlingen» (79). Diese Zweckgebundenheit widerspiegelt aber nur eine Seite von Fabris Interessen: Gerade ins *Evagatorium*, «a day-by-day, month-by-month report of his long 1483–4 pilgrimage» (81), lässt der Autor historische, theologische, naturgeschichtliche und auch sonstwie interessante Digressionen einfliessen, die seine moderne Kommentatorin von seinem «almost encyclopaedic interest in collecting and offering all the information he gathered from experience and reading» sprechen lässt (81).

Kathryne Beebes Studie ist eine praktisch angelegte Einführung in Fabris Pilgerschrifttum, die insbesondere seinen Platz in der Pilgerliteratur des späten Mittelalters beleuchtet. Die in die Darstellung eingebetteten Handschriftenverzeichnisse von Fabris Schriften können als Ausgangspunkt für weitergehende Untersuchungen dienen. Die Verfasserin selbst hat die Fabri-Forschung in einer bestimmten Richtung vorangetrieben: Sie interessiert sich ganz besonders für Fabris Publikum, soweit sich dieses aus den Besitzvermerken und den Marginalien in den Fabri-Handschriften eruieren lässt. Dabei unterscheidet sie zunächst zwischen einem geistlichen und einem weltlichen Publikum für die der Dominikaner den «Sionpilger» und das *Evagatorium* (geistlich) bzw. die beiden Pilgerbücher (weltlich) verfasst hat. Das *Evagatorium* erscheint in dieser Klassifikation als klerikale Erbauungsliteratur – «leisure reading» bzw. «a schoolbook meant for edifying reading outside class» (100) – während der «Sionpilger» für den «armchair pilgrim» bestimmt war, wie Kathryne Beebe schön schreibt. Zu diesem Typ gehörten insbesonderen die reformierten und damit in strenger Klausur lebenden Dominikanerinnen, deren geistlicher Ratgeber Fabri war und auf deren Wunsch er – wie es scheint – zur Feder griff. Dieses Publikum war nicht ganz einfach zu bedienen. Es hatte zwar keine formelle theologische Ausbildung genossen, war aber doch theologisch anspruchsvoll: Die Schwestern waren «an audience interested in spiritual writing, (usually) without rigorous theological training, but not theologically unsophisticated in their devotions» (119). Damit schliesst sich ein Kreis: Der Pilger Fabri, der seine Erlebnisse literarisch verarbeitet hat, wird wieder zum Seelsorger, der seine Schutzbefohlenen ihrerseits auf eine – geistige – Pilgerfahrt schickt.

Solothurn Georg Modestin

Patrick Bircher, *Ad Maiorem Dei Gloriam. Aspekte der Beziehungen zwischen Architektur, Kunst, Musik und Liturgie am Hohen Dom zu Salzburg im 17. Jahrhundert* (=Studien zur christlichen Kunst 11), Regensburg, Schnell+Steiner, 2015, 269 S., Abb.

Die Besprechung des vorliegenden Werkes bietet einige Schwierigkeiten, denn es ist aus dem Nachlass erschienen: Der Autor verstarb 2009, Mitte vierzig, womit ein Forscherleben, das sicherlich noch fruchtbare Erkenntnisse zu Tage gefördert hätte, viel zu früh zu Ende ging. Obschon die Herausgeber, wie das Geleitwort des Regensburger Bischofs Dr. Rudolf Voderholzer erwähnt, das 2004 abgeschlossene Manuskript als druckfertig erachteten, bin ich mir nicht sicher, ob der Autor für den Druck nicht da und dort noch Verbesserungen angebracht hätte. Die folgenden Bemerkungen erreichen Bircher nicht mehr, bloss noch das diesem Buch zu wünschende Lesepublikum.

Bircher hat Jurisprudenz, Geschichte, Liturgiewissenschaft und Kirchenmusik studiert und daher die besten Voraussetzungen, das gestellte Thema interdisziplinär zu bearbeiten. Diese Zielsetzung spricht er in der Einleitung dezidiert an; die Wechselbeziehungen zwischen Architektur, Kunst, Musik und Liturgie am Beispiel der Salzburger Domkirche im Barockzeitalter herauszuarbeiten ist sein Herzensanliegen. Dieser hohe Anspruch kann allerdings nicht durchwegs eingehalten werden. Nachdem der Autor kurz die historischen Voraussetzungen skizziert hat, verfahren die drei folgenden grossen Kapitel Architektur und Kunst, Musik, Liturgie dann doch auf weite Strecken additiv und auf die versprochene Schilderung der Zusammenhänge wartet man vielfach vergeblich. Allerdings ist dies ein darstellerisches Problem jeder interdisziplinären wissenschaftlichen Arbeit. Bisweilen erliegt der Autor auch der Gefahr, bloss auf die Normen, statt auf die Praxis zu rekurrie-

ren. Am besten gelingt es ihm, im Schlusskapitel über die Jubiläumsfeierlichkeiten von 1682 die getrennten Bereiche zu einem «Zusammenklang» zu vereinen. Die Ausführungen über den Verlauf der Jubeloktav, die Gottesdienste und Prozessionen, die Akteure und den ephemeren Rahmen (besonders die insgesamt sieben Ehrenpforten) lesen sich spannend, weil der Autor nicht bloss literarische, sondern auch bildliche und musikalische Quellen heranzieht. Dass Kirchenraum und -musik eng mit der Liturgie zusammenhängen, wird vom Autor schon einleitend betont und immer wieder gesagt, ist aber für den Barockforscher eigentlich selbstverständlich – die Schwierigkeit ist wohl die, diesen Sachverhalt heute, gerade innerhalb der katholischen Kirche, nachzuvollziehen. Bircher weist aber auch auf die ebenfalls starken Verbindungen zwischen kirchlicher Prunkentfaltung und dem Repräsentationsbedürfnis des weltlichen Herrschers, der ja der Salzburger Metropolit auch war, hin. Sakrales und Profanes sauber zu trennen, wie es dann die Aufklärung postulierte, war in der Zeit davor ein Ding der Unmöglichkeit. Auch dafür fehlt uns heute oft das Verständnis, wie der Autor richtig bemerkt.

Trotz diesen generell einschränkenden Bemerkungen hat das Buch seine Qualitäten. Generell ist es ein gutes Grundlagenwerk für weitere Forschungen. Besonders das Kapitel über die Musik füllt eine schmerzliche Lücke, denn gemessen an ihrer Bedeutung ist die Salzburger Kirchenmusik des Barock sehr schlecht erforscht. Die einzige grössere Studie zum Thema von Ernst Hintermaier ist Typoskript geblieben und daher faktisch nicht greifbar. Fundierte Monographien über die zwei bedeutendsten Komponisten Heinrich Ignaz Franz Biber und Georg Muffat fehlen, ebenso ausführliche Arbeiten über die Beziehungen auswärts, etwa zum Wiener Hof oder den süddeutsch-österreichischen Klöstern, die vermutlich sehr eng waren. Bircher hat die spärlichen an verstreuter und entlegener Stelle erschienenen Forschungsergebnisse zu einer lesbaren Gesamtdarstellung zusammengefügt. Etwas fremd allerdings mutet der Exkurs über die Orgeln im Salzburger Dom an, bei dem der Autor – möglicherweise leidenschaftlicher Organist – in die Gegenwart springt und seine Fachkenntnisse zur Schau stellt. Aber man vernimmt mit Interesse, dass die im 19. Jahrhundert abgebrochenen vier Musikertribünen an den Vierungspfeilern nunmehr wiederhergestellt sind, was eine stilechte Aufführung musikalischer Werke der Barockzeit, etwa der riesigen 53-stimmigen und nach neuen Erkenntnissen Biber zugeschriebenen Festmesse ermöglichen würde.

Auch das Kapitel über die Liturgie dürfte nicht überflüssig sein, nachdem das Wissen darüber in nachkonziliarer Zeit nicht nur bei katholischen Laien rapid schwindet. Der Autor behandelt hier auch Gebiete, die nicht sogleich ins Auge fallen, etwa den «Sakralraum als Audienzsaal Gottes» im Rahmen eines Unterabschnitts über die Zusammenhänge zwischen Liturgie und Hofzeremoniell. Das bisher nur für Italien belegte Musikmäzenat der Bruderschaften findet in Salzburg eine Parallele. Zum Schluss interpretiert Bircher ausführlich die bekannte und viel reproduzierte Radierung von Melchior Küsell (die auch den Umschlag des Werkes schmückt): Sie ist eine der aussagekräftigsten bildlichen Quellen zur Praxis der mehrchörigen Kirchenmusik des Barock. Etwas enttäuschend ist die zwar im lokalen Bereich erschöpfende, aber sonst etwas enge Literaturverarbeitung. Die grundlegenden Studien von Wolfgang Reinhard oder Andreas Holzem etwa oder die massgeblichen Arbeiten zur Wallfahrt von Wolfgang Brückner und Walter Hartinger sind dem Autor unbekannt. Sie hätten auch den bewusst auf die Spitze gerichteten Blick etwas nach unten ausweiten können und den sozialgeschichtlichen Ertrag der Arbeit erhöht. Aber wie gesagt: Vielleicht hätte Bircher sie noch eingearbeitet.

Bircher korrigiert mit seinem Buch die lange Zeit in der Liturgiewissenschaft vorherrschende Auffassung, nach dem Konzil von Trient habe es in der Kirche eine «eherne Einheitsliturgie» gegeben, indem er auf einige Salzburger Besonderheiten hinweist. Die

Erstarrung erfolgte erst im 19. Jahrhundert, die frühere Forschungsmeinung ist aber vor allem auch deswegen nicht haltbar, weil innerhalb der gesamten Gottesdienstpraxis, anders als heute, die Messe gar nicht einen so prominenten Platz einnahm, sondern noch andere Frömmigkeitsformen, die von den Ritualien weniger oder kaum geregelt waren, eine grosse Rolle spielten, namentlich beim einfachen Gläubigen. Bircher zeichnet ein positives Bild vom Barock und wünscht sich zum Schluss, es möchten barocke Architektur, Kunst und Musik heute wieder mit der Liturgie zusammengeführt werden. Dem kann der Rezensent nur beifällig zustimmen, aber angesichts der heute besonders in der katholischen Kirche vorherrschenden antibarocken Stimmung, die auch Bircher unterschwellig anmerkt, dürfte dies ein frommer Wunsch bleiben: Wahrscheinlich müssen wir uns weiterhin mit «profanen» Aufführungen der Werke der grossen Salzburger Meister der Kirchenmusik begnügen. Die Diskographie auf S. 268 ist aber (bewusst?) sehr unvollständig: Von Biber gibt es inzwischen recht viele Einspielungen verschiedener grosser kirchenmusikalischer Werke und auch die einzige erhaltene grosse Messe «In labore requies» von Muffat ist in einer Interpretation von Konrad Junghänel schon länger (1999) auf CD greifbar (und soeben ist eine weitere Aufnahme unter Johannes Strobl mit der Capella Murensis und Les cornets noirs erschienen).

Der Verlag hat dem Werk seine gewohnten Sorgfalt angedeihen lassen; es ist nicht bloss eine anregende Lektüre, sondern auch ein Schmuck des Bücherregals. Und ein würdiges Gedenken für den zu früh verstorbenen Autor.

Ursellen/Bern Peter Hersche

Enlightenment & Free-thinker's. Aufklärung in England. John Toland (1670–1720). Briefe an Serena & Pantheistikon, **hg. Heiner Jestrabek**, Reutlingen, Verlag Freiheitsbaum, edition Spinoza, 2015, 211 S.; **Heiner Jestrabek,** *Der Ausgang des siècle des Lumières, dem Jahrhundert der Aufklärung & Anarcharsis Cloots, der «Redner für die ganze Menschheit»*, Reutlingen, Verlag Freiheitsbaum, edition Spinoza, 2016, 166 S.

Was kennzeichnet abendländisches Denken und abendländische Kultur? Wo nahmen beide ihren Ausgangspunkt und wer waren ihre herausragenden Vertreter? Diesen Fragen geht Heiner Jestrabek in seinen letzten beiden Bänden nach. Dabei stellt er Persönlichkeit und Werk heute weniger bekannter, aber zu ihrer Zeit öffentlichkeitwirksamer Aufklärer vor: John Toland und Anarcharsis Cloots.

Der erste Band «Enlightenment & Free-thinker's» widmet sich der Aufklärung und den Aufklärern in England, Irland und Schottland, einem Zentrum der europäischen Aufklärung. Das sich damals dort herausbildende Freie Denken war Voraussetzung und Folge der «Glorreichen Revolution» (1688/89), dem erfolgreichen Kampf gegen Krone und Klerus und dem großen Kompromiss zwischen Adel und Bürgertum, in dem das Bürgertum mit sicherem «kapitalistischen Instinkt» (Otto Rühle, *Die Revolutionen Europas*, Dresden 1927, Bd. 1, Nachdruck Wiesbaden 1973, 340f) seine Interessen, die sich ideologisch in den Forderungen des Liberalismus: Schutz des Privateigentums, persönliche Freiheit und Religionsfreiheit ausdrückten, durchsetzte. Dabei spielte die Infragestellung des Christentums und der Religion im Allgemeinen eine Initiativrolle, zumal neue geographische geschichtliche und wissenschaftliche Erkenntnisse beide stärkten.

Jestrabek stellt die wichtigsten Vordenker, Hauptvertreter und Nachfolger dieser Freidenker in kurzen Porträts, teils mit Auszügen aus ihren Werken, vor (19–59): John Wiclif (1320–1384), Francis Bacon (1561–1626), Edward Herbert (1583–1648), Thomas Hobbes

(1588–1679), John Milton (1608–1674), Gerrard Winstanley (1609–1676), Samuel Butler (1612–1680), Isaac Newton (1643–1727), John Locke (1632–1704), Charles Blount (1654–1693), William Molyneux (1656–1698), Matthew Tindal (1657–1733), Thomas Woolston (1668–1733), Bernard de Mandeville (1670–1733), Anthony Ashley-Cooper (1671–1713), Anthony Collins (1676–1729), William Whiston (1667–1752), Jonathan Swift (1667–1745), Thomas Chubb (1679–1747), David Hume (1711–1776), Oliver Goldsmith (1728–1774), Josef Priestley (1732–1804), Robert Burns (1759–1796), Thomas Paine (1736–1809), William Godwin (1756–1836), Mary Wollstonecraft (1759–1797), Mary Shelley (1797–1851) / Percy B. Shelley (1792–1822), Robert Owen (1771–1858), Mary Anne Evans (George Eliot) (1819–1880) und Bertrand Russel (1872–1970).

Es folgen die Biografie von John Toland und eine Charakterisierung seiner Werke mit Textauszügen (61–92). Dabei stützt sich Jestrabek hauptsächlich auf den zweiten Band von Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Aschaffenburg 2011.

Anschließend werden Auszüge von Tolands Werken wiedergegeben: Die ersten drei von insgesamt fünf Briefen an Serena 1704 (93–150). Hinter der Briefadressantin Serena verbirgt sich Königin Sophie Charlotte (1668–1705), die Frau des Preußenkönigs Friedrich I., die Toland 1701 in Berlin «als charmante, geistvolle und den kulturellen und wissenschaftlichen Fragen ihrer Zeit gegenüber aufgeschlossene Gesprächspartnerin kennen- und schätzengelernt hatte» (75). Im ersten Brief geht es um den Ursprung und die Macht von Vorurteilen, der zweite handelt von der Geschichte der Unsterblichkeit der Seelen und der dritte untersucht den Ursprung des Götzendienstes. Toland bezieht sich auf viele antike, griechisch-römische Philosophen und Historiker und nimmt in seiner Argumentation die materialistische Religionskritik Ludwig Feuerbachs (1804–1872) vorweg.

Es folgen in der Übersetzung Tolands ein Auszug aus Giordano Brunos *Die Vertreibung der triumphierenden Bestie* (151–155) und sein 1720 veröffentlichtes *Pantheistikon* (156–181). Jestrabek gilt es als «Tolands wichtigstes Werk zum Lebensende, quasi sein Credo und eine Zusammenfassung seiner wichtigsten Aussagen» (87). Hier fordert Toland zu einer pantheistischen Genossenschaft auf, faktisch zu einer «Vereinigung der auserlesenen Freidenker zu einem vorläufig geschlossenen Bund ohne Christus und Gott» [Fritz Mauthner] (88).

Wiedergegeben werden auch die Satzung für die «Abhaltung der Versammlungen des Sokratischen Bundes» (182–197) und eine «Kurze Erörterung über die Philosophie der Pantheisten und ihre Nachachtung sowie über das Ideal des sittlichen Menschen» (198–205). Den Schluss des Bandes bilden «John Tolands Bibliographie» (206–207) und literarische Hinweise zur «Aufklärung in England» (208–210).

Jestrabek hat den Band didaktisch mit vielen erklärenden Anmerkungen aufbereitet und zeitgenössischen Drucken und Bildern von Persönlichkeiten und Reproduktionen der Buchtitel von Toland ausgeschmückt.

Der zweite Band beschäftigt sich mit Leben, Werk, Weltanschauung und politischen Aktivitäten von Anacharsis Cloots: «Johannes Baptista Hermanus Maria Baron Cloots von Gnadenthal, bzw. Jean Baptiste Baron de Cloots du Val-de-Grâce, stammte aus dem holländisch-preußischen Adel und nannte sich später Anacharsis Cloots, geboren am 24. Juni 1755 auf Schloss Gnadenthal bei Kleve (Cleve) und nach einem Schauprozess guillotiniert am 24. März 1794 in Paris. Cloots war ein atheistischer Philosoph der französischen Spätaufklärung, Anhänger und engagierter Politiker der Französischen Revolution, gewählter Abgeordneter der Nationalversammlung und zeitweise Präsident des Jakobinerclubs. Er gab sich – zur Betonung seines kosmopolitischen Anspruchs – den Beinamen Orateur du genre humain (‹Redner für die ganze Menschheit›, oder das ‹Menschenge-

schlecht›).» (7) Diese zusammenfassende Kennzeichnung wird ausführlich und detailreich im einleitenden Beitrag «Der Ausgang des siècle des Lumières, dem Jahrhundert der Aufklärung. Anacharsis Cloots, der ‹Redner für die ganze Menschheit›» (7–90) beschrieben, wobei Jestrabek hauptsächlich auf die Dissertation von Selma Stern (1890–1981) über Cloots zurückgreift (Selma Stern, *Anacharsis Cloots der Redner des Menschengeschlechts*, Dissertation Berlin 1914).

Anschließend geht Jestrabek auf «Rezeption und Nachwirkungen» (91–102) des Spätaufklärers durch Historiker ein, verweist darauf, dass es keine wertneutrale Geschichtsschreibung gebe und deshalb die Stellung zur Französischen Revolution zeige, «ob ein Historiker reaktionär oder demokratisch gesonnen» (94) sei. Fürs Hier und Heute gilt entsprechend: «Lehren aus der Geschichte zu ziehen, heißt deshalb die Forderungen von Demokratie und Laizismus zu erfüllen.» (100)

Es folgen vom (inzwischen hundertjährigen) Prof.em. Theodor Bergmann neu übersetzte Dokumente: Cloots Drama (1786): «Der triumphierende Voltaire oder die enttäuschten Priester» (103–115), einige seiner Reden vor dem Nationalkonvent: die am 19.6.1790 gehaltene «Für das Komitee der Ausländer» (117–119), die vom 12.8.1792 «Im Namen der Preußischen Föderierten» (120–121), die vom 17.11.1793 «Die Religion ist das größte Hindernis» (122–125) und die «Öffentliche Erklärung für den Nationalkonvent: Die Spektakel oder Einfluss auf die öffentliche Erziehung» vom 26.12.1793 (126–131); in diesen Texten werden Cloots kosmopolitische und laizistische Anschauungen faßlich.

Im nachfolgenden Beitrag: «Die Parteienkämpfe der Französischen Revolution um den Laizismus» (132–157) charakterisiert Jestrabek nicht nur die verschiedenen Positionen der an der Revolution beteiligten Parteien und Gruppierungen zum institutionellen Klerus (Papsttum und Priesterschaft) und den damit verbundenen terroristischen Aktionen; der Autor verteidigt auch selbstbewußt die Radikalen: die Cordeliers (Jean-Paul Marat, George Jacques Danton, Camilles Desmoulins), die Hérbertisten (Jacques-René Hébert, Pierre-Gaspard Chaumette) und den Enragés (Jacques Roux); denn diese bekämpften am kompromisslosesten jede religiöse und kirchliche Verdummung des Volkes und setzten sich für die sozialen Belange der unteren Volksklassen ein.

Abschließend wird «Der Republikanische Kalender der Französischen Revolution» (158–161) erklärt; bibliographische Hinweise (162–165) folgen. Auch dieser Band ist reich bebildert und enthält viele erklärende Hinweise. Beide Bände Heiner Jestrabeks sind solide gearbeitete, aufklärerische Volksbücher.

Bad Münstereifel — Ruth Wilma Albrecht

Fabian Fechner, *Entscheidungsprozesse vor Ort. Die Provinzkongregationen der Jesuiten in Paraguay (1608–1762)* (=Jesuitica, Quellen und Studien zur Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum 20), Regensburg, Verlag Schnell & Steiner, 2015, 356 S.

Die Gesellschaft Jesu gilt gemeinhin als zentralistisch regierte Organisation, die in der Frühen Neuzeit im Zuge von Globalisierung, Konfessionalisierung sowie durch einen tiefen Wandel der Verwaltungspraxis und Schriftlichkeitsfunktionen die mittelalterlichen, synodal verfassten Orden ersetzte oder reformierte. Dass ihrer Kommunikation und Administration tatsächlich ein pyramidales Konzept zugrundelag und dass Ignatius von Loyola in Zusammenarbeit mit dem Sekretär Juan de Polanco dieses gegen zahlreiche Widerstände aufbaute, ihre Nachfolger weiterführten und dass es Anspruch der General-

superioren und Provinziäle bis zur Aufhebung des Ordens 1773 bildete, weist Markus Friedrich in seiner 2011 erschienenen Habilitationsschrift *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773* plausibel nach. Allerdings macht er auch darauf aufmerksam, dass die Gesellschaft Jesu neben römischen bzw. rein hierarchisch kommunizierten Entscheidungen und Normen noch einen anderen Referenzrahmen brauchte, um in ihrer weltweiten Ausdehnung funktionsfähig zu sein.

Dabei verfügte die Gesellschaft Jesu immer auch über synodale Elemente: die Generalkongregation als höchste Instanz, aber auch die Prokuratoren- und Provinzkongregationen als Versammlungen eines repräsentativen Mitgliederausschusses. Im alltäglichen und konkreten Leitungsvollzug waren diese in ihrer Position den Kompetenzen der obersten Amtsträger aber nachgeordnet. So betont Friedrich, dass zum Wesen der Gesellschaft Jesu die bemerkenswert seltene Abhaltung von Generalkongregationen gehörte. Erstaunlich ist aber trotzdem, dass in den umfangreichen *Monumenta Historica Societatis Iesu* die Quellen der Kongregationen nie ediert wurden. Wohl liegen die Dekrete der Generalkongregationen im *Institutum Societatis Iesu* gedruckt Mitte des 18. und Ende des 19. Jahrhunderts vor. Dabei handelt es sich aber um ein Handbuch, das in die Bibliothek jeder Niederlassung gehört. Den Ansprüchen einer Edition wird es bei weitem nicht gerecht. Die Abweichungen zu den Manuskripten sind beträchtlich, zudem fehlen neben den Dekreten die vorbereitenden und begleitenden Akten, was jegliche Forschung verunmöglicht. László Lukáks hat sich wohl mit der Edition von Provinzkongregationen beschäftigt. Sein umfangreiches Manuskript schlummert aber unvollendet im Archiv des Historischen Instituts der Gesellschaft Jesu in Rom. Dass der Orden selbst die Erschliessung dieser Quelle in den letzten Jahrzehnten nicht gefördert hat, ist ein Rätsel, zumal er sich intensiv darum bemüht hat, zu einem synodalen Urgrund seines eigenen Wesens vorzudringen.

Fabian Fechner hat sich während seiner Studien der Geschichte und Literatur in Tübingen und Buenos Aires sowie während ausgedehnter Forschungsaufenthalte in Rom, Sevilla und Lima eingehend mit den Reduktionen der Provinz Paraguay und dem Guaraníkrieg beschäftigt. In der heute breit abgestützten Erforschung des Kulturtransfers zwischen Neuer und Alter Welt gelten die Reduktionen als Scharnier schlechthin des Kontakts zwischen Missionaren und indigener Bevölkerung. Es ist allgemein anerkannt, dass dort keine einseitige Übernahme europäischer Normen stattfand. Vielmehr kam es durch die notgedrungene lokale Anpassung römischer Weisungen zu einem Wechselverhältnis von Identitätsbildung und Kulturtransfer zwischen Jesuiten und Indios. Fechner merkte während seinen Forschungen im Generalsarchiv der Gesellschaft Jesu in Rom, dass die Provinzkongregationen von Paraguay die Rolle einer Vermittlerin und eines Entscheidungsgremiums zwischen der Gesellschaft Jesu vor Ort und der Ordenskurie in Rom einnahmen. Die bisher nicht erschlossenen Akten der Kongregationen bilden den direktesten Zugang zu offenen Fragen, die sich in der Begegnung von Missionaren und Indigenen ergaben. Die alle sechs Jahre einberufenen Kongregationen ernannten zudem sogenannte Prokuratoren, die nach Europa und wieder zurückreisten und Informationen, Ware und Personen im Kontakt mit den stationären Prokuratoren in Rom, Madrid, Lissabon und Sevilla austauschten.

Fechner hat damit nicht nur ein Element jesuitischer Verwaltung gefunden, das den Blick auf die pyramidale Verfasstheit des Ordens ergänzt, sondern er gibt damit auch Antwort auf neue aktuelle Fragen zur Erforschung von Herrschaft in globalgeschichtlicher Sicht. Es gelingt ihm eine Darstellung von Politik als Kommunikationsprozess, in dem Herrschaftsausübung als Ineinandergreifen von polyzentrischen Aushandlungsprozessen verstanden wird. Lokale Beratungen in Paraguay wurden in den Verwaltungszentren in Rom wahrgenommen, kommentiert, was wiederum auf die Gemeinschaft am Ausgangsort

zurückwirkte. So kommt zum Vorschein, welche Bedeutung Missionaren in Regionen schwach ausgeprägter Staatlichkeit zukommt, und dass auch in Gebieten des königlichen Patronats die Präsenz römischer Instanzen gegeben war. Aber auch der Jesuitenorden selbst erscheint als soziale Gruppe, die in verschiedene Partikularinteressen untergliedert war, und deren Mitglieder zwischen Ordensoberen und weltlichen Autoritäten agierten und sich dabei sowohl sachspezifischen, lokal gebundenen Entscheidungsmotiven als auch einem allgemeingültigen Ordensethos verpflichtet sahen.

In einer allgemeinen Beschäftigung mit dem Wesen der Provinzkongregationen kommt Fechner zum Schluss, dass die ursprünglich intendierten Kompetenzen des Gremiums eng gesteckt waren: Es ging lediglich um die Wahl des Prokuratoren, der Informationen nach Rom bringen und entsprechende Weisungen zurückvermitteln sollte. In Wirklichkeit aber wurde die Provinzkongregation zum Forum, in dem die Richtungskämpfe in der Provinz ausgefochten und dem Generalat übermittelt wurden. So werden die Akten zum Spiegel von Amtshandlungen zwischen der Ordenskurie und der jeweiligen Provinz, zwischen Interessensgruppen innerhalb einer Provinz und zwischen verschiedenen Provinzen. Die Kongregation erweist sich so als zentrales Verhandlungs- und Entscheidungsgremium.

Fechner untersuchte den Gesamtbestand der Kongregationsakten der Provinz Paraguay, allerdings mit dem Fokus auf die Analyse von Entscheidungsprozessen, die die Reduktionen hinsichtlich Legitimierung, Realisierung und Finanzierung betrafen. Diese spielten sich im Spannungsfeld zwischen dem spanischen Patronat, den örtlichen politischen und kirchlichen Instanzen und den ordenseigenen Autoritäten ab.

In der Zeitspanne von 1608 bis 1762 wurden insgesamt 23 reguläre und vier abgekürzte Provinzkongregationen abgehalten, auf denen 522 Anfragen behandelt wurden. Dass sich die Teilnehmer zu den oft ähnlichen Themen nicht in einer *unité de doctrine* äusserten, ist evident. Damit verknüpft ist das Zeugnis der Akten, dass verschiedene Gegenstände wiederholt diskutiert wurden und Interessensgruppen ihre Ansprüche aufeinander abstimmten. So ist eine Spaltung zwischen den zahlenmässig unterlegenen Indiomissionaren und den in Kollegien wirkenden Jesuiten, die die spanisch stämmige Bevölkerung und Mestizen betreuten, auszumachen. Wegen der grossen Entfernung war die Teilnahme der ersteren an den Kongregationen mit grossen Beschwernissen verbunden. Die Provinzleitung versuchte wiederholt, diese zu dispensieren und durch andere Ordensmitglieder zu ersetzen. Das Machtwort des Generals beharrte aber auf deren adäquaten Vertretung. Die Missionare der Guaranírеduktionen versuchten hingegen, wohl begünstigt durch deren politische Bedeutung, wiederholt einen Sonderstatus zu erwirken. Ihr Superior sollte einem Rektor gleichgestellt sein. General Acquaviva wollte auch garantiert wissen, dass die Missionare vor den Prokuratoren eigens vertreten waren, was später allerdings nicht mehr umgesetzt wurde.

Keine Spannungen hingegen finden sich in der Frage des Status der Indios, die in den Akten einerseits als edel, dann aber als besonders benachteiligt dargestellt werden. Die Provinz trat einmütig für eine grosszügige Dispenspraxis bei Eheschliessungen ein. Durch Hartnäckigkeit gelang es dabei den Patres, den General in wenigen Jahren umzustimmen und ihnen einen grossen Handlungsspielraum zuzugestehen. Zudem sollten die von den Jesuiten getauften Indios direkt dem spanischen König und nicht den spanischen Siedlern unterstehen, also von der Encomienda, einer Art Leibeigenschaft, ausgenommen sein. Von der dafür erforderlichen Tributzahlung konnten die Jesuiten *ihre* Indios geschickt dispensieren. Nicht ganz vereinbar damit ist die Politik der Aufnahme von Novizen. Während in den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts noch Mestizen zugelassen wurden, häuften sich in der Folge kritische Stimmen. Hier war es das Generalat, das sich gegen eine völlige Ausgrenzung aussprach, wohl aber 1709 dekretierte, dass keine Mestizen zur

Priesterweihe zugelassen werden durften. Indios den Weg in den Orden zu ermöglichen, war bezeichnenderweise in den Akten nie Gegenstand von Beratungen.

Während in Konflikten mit Bischöfen und lokalen Instanzen sich die Jesuiten gerne auf Papst und König beriefen, sprach sich der General hingegen tendenziell für irenische Lösungen und gegen Konfrontationen aus. Das Einvernehmen war ihm grundsätzlich wichtiger als die Durchsetzung verbriefter Rechte. Hingegen war es für ihn selbstverständlich, dass die Jesuiten in den Reduktionen, die Spaniern und Kreolen unzugänglich waren, eine eigene Rechtsprechung praktizierten.

Zum zentralen Ereignis weltgeschichtlicher Bedeutung, dem Guaraníkrieg, finden sich in den Akten der Provinzkongregationen keine nennenswerten Spuren. Bei der Versammlung von 1750 war er noch nicht aktuell, bei der von 1756 bereits vorüber. Fechner kommt aber dennoch zum Schluss, dass in der Belastungssituation dieses Krieges die provinzinterne Situation augenfällig wird, die sich in den Kongregationsakten wiederfindet, ja wohl sogar durch die regelmässig durchgeführten Versammlungen geschaffen wurde. Denn sie zeugen von einer dialogalen Form der Beschlussfassung, mit der sie auch ihr Gehorsamsverständnis verbanden. Der General liess aber über Gesandte klar kommunizieren, dass er den Vertrag von Madrid mit der damit verbundenen Räumung von sieben Reduktionen widerspruchslos und sogleich umgesetzt haben wollte. Dieser direkte Eingriff eines Generals widersprach der bisher üblichen Entscheidungsfindung und führte die Provinz selbst vor eine Zerreissprobe.

Mit diesem Werk wird die Ordensprovinz Paraguay zu einem Fallbeispiel für dezentralisierte Entscheidungsprozesse, die aber immer in Rück- und Absprache mit der Zentrale erfolgten. Es ist zu vermuten, dass Paraguay kein Sonderfall ist, sondern dass die Akten anderer Provinzen ein ähnliches Bild vermitteln würden. Der Jesuitenorden, der sich selbst immer über das Institut, d.h. die Satzungen, die Dekrete der Generalkongregationen und die Generalserlasse definierte, zeigt sich in diesem Buch von einer anderen Seite. Das Ringen um Entscheidungen im Abstimmen verschiedener Positionen und Interessensgruppen aufeinander gehört ebenso zu seinem Selbstvollzug wie die bedingungslos geforderte Umsetzung obrigkeitlicher Weisungen. Fechners Buch führt nicht nur bemerkenswerte Informationen über die Provinz Paraguay zu Tage, sondern animiert dazu, die entsprechenden Akten anderer Kongregationen auszuwerten, was neue Erkenntnisse zur jesuitischen Entscheidungsfindung erwarten lässt.

Rom Paul Oberholzer

Dieter Gembicki/Heidi Gembicki-Achtnich (éd.), *Le Réveil des cœurs. Journal de voyage du frère morave Fries. Languedoc, Béarn, Guyenne, Saintonge, Angoumois, Poitou, 1761–1762.* Préface de Jean-Paul Chabrol. Cartographie de Jacques Mauduy (=Le Croît Vif, Coll. Documentaires), Saintes, Éditions Le Croît vif, 2013, 521 S., Karten.

Bei dem anzuzeigenden Buch handelt es sich um die erstmalige Edition eines einmaligen Dokuments, nämlich eines Tagebuchs des mährischen Bruders Peter Konrad Fries (1720–1783), der 1720 in Montbéliard geboren wurde und 1739–1741 in Strassburg Theologie und Philosophie studierte. Obwohl von beiden Eltern her Lutheraner trat er 1748 in Kontakt mit den mährischen Brüdern und wurde zehn Jahre später in Herrenhut in deren Gemeinschaft aufgenommen (biografische Tabelle S. 76–78 der Einleitung). Sein erster Posten war 1759–1760 in Neuwied, und von dort aus wurde er in den Jahren 1760–1762 auf eine Visitationsreise nach Frankreich geschickt, um die französischen Reformierten

(Hugenotten) und allfällige mährische Brüder in Frankreich zu besuchen. Seit der Revokation des Edikts von Nantes 1685 lebten die Hugenotten im Untergrund oder, um es mit einem zeitgenössischen Ausdruck zu bezeichnen, in der «Wüste» (frz. désert). Kinder, die von einem hugenottischen Pfarrer getauft worden waren, galten als Bastarde, die nicht erbberechtigt waren. Ehen, die auf einer der heimlichen Versammlungen der Hugenotten geschlossen wurden, waren nicht gültig, und Verstorbene durften nicht auf einem öffentlichen Friedhof beerdigt, sondern mussten irgendwo verscharrt werden, was in der Stadt noch schwieriger war als auf dem Land. Die Pfarrer wurden in Lausanne ausgebildet, aber aus Kostengründen konnten sie nur zwei (statt vier) Jahre studieren, d.h. ohne Hebräisch und Griechisch zu lernen. Immerhin nahm der Druck in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ab, und 1787 kam es zu einer Art öffentlichen Anerkennung. Auf der andern Seite gründete Graf Niklaus-Ludwig von Zinzendorf 1722 zusammen mit exilierten Brüdern aus Mähren und Böhmen die Niederlassung Herrenhut, die rasch in Deutschland, den Niederlanden, England und auch in der Schweiz und Frankreich ausstrahlte (Karten, 24). Herrenhut setzte sich zwei Ziele: einerseits die Missionierung von Heiden in Grönland, den Karaïben, Surinam und Kurland sowie der Indianer in Pennsylvania (USA) (Karte, 27), und andererseits die Arbeit in der «Diaspora», wozu auch Frankreich gehörte. Anders als andere Missionare, etwa die Jesuiten, sollten die zu bekehrenden Heiden nicht zu mährischen Brüdern, sondern nur allmählich zum Christentum bekehrt werden.

Bereits vor Fries waren erste «Boten» nach Frankreich geschickt worden, so 1730 u 1737. Die Bilanz war recht negativ: Die Hugenotten seien «complètement morts en regard du Seigneur», und ebenso ihre Pfarrer. Auch sei die Situation für die «Boten» sehr gefährlich, die Leute seien allen Fremden gegenüber sehr misstrauisch, und noch mehr, wenn sie mährische Brüder witterten. Im Jahr 1745 lernte Zinzendorf in Genf den Perückenmacher Leonhard Knoll kennen, der in den Jahren 1746–1748 und 1752–1754 zwei Reisen nach Frankreich unternahm. Dieser setzte die Verbreitung von Druckschriften der mährischen Brüder in Frankreich in Gang, doch wollte Zinzendorf nicht, dass Knoll ein drittes Mal reiste, denn er sei zu unvorsichtig und seine Botschaft vom gekreuzigten Christus mit Blut und Wunden zu wenig nüchtern. Stattdessen wurde Fries geschickt, den man als vorsichtiger einschätzte und der ausserdem, geboren in Montbéliard, zweisprachig war. Fries brach am 14. Dezember 1760 um 13 Uhr von Neuwied auf und kehrte am 22. September 1762 recht erschöpft dahin zurück. Am 21. November des gleichen Jahres brach er nach Herrenhut auf, wo er Mitte Dezember ankam und mit der Niederschrift seines Journals begann, das er am 9. Februar 1763 fertigstellte; es wird nicht klar, ist aber doch recht wahrscheinlich, dass er über Vorstufen verfügte, wohl in Form von berichtenden Briefen, denn sonst hätte er sich wohl nicht in all den Einzelheiten erinnert, die seinen Bericht auszeichnen. Dieser scheint auch nur in einem «aide-mémoire» bekannt geworden zu sein, den Fries für einen Vortrag verwendete (in Anhang I als Dokument 45 abgedruckt); das Original blieb rund 250 Jahre im Archiv in Herrenhut liegen und wird erst jetzt zum ersten Mal publiziert. Als Sukkus des «aide-mémoires» kann festgehalten werden, dass Fries die Situation in Frankreich noch weniger positiv einschätzte als sein Vorgänger Knoll: die französischen Protestanten liebten die mährischen Brüder nicht, unter ihnen sei der Deismus weit verbreitet – trotzdem oder gerade deshalb müsse die Mission in Frankreich weiter gehen; es gibt denn auch heute noch mährische Brüder in Frankreich. Dies ist aber wohl nicht das Verdienst von Fries, der alles verurteilt und verdammt, was nicht «herrenhutisch» und auch nur von weitem nach Aufklärung aussieht – und dies im selben Jahr, als Voltaires *Traité sur la tolérance* erschien (1763).

Man kann also den Herausgebern nicht vorwerfen, dass sie ihren Gegenstand überschätzen, aber sie unterschätzen ihn auch nicht, sondern betten ihn gut in die Landschaft

des hugenottischen und aufgeklärten Frankreichs ein. Ihre Editionsgrundsätze sind sehr vernünftig, und das *Journal* liest sich denn auch sehr flüssig und spannend. Man kann fragen, warum Fries sich der französischen Sprache bediente, wo er doch wohl ursprünglich deutscher Muttersprache war (er beherrscht die deutsche Sprache ohne Gallizismen, die französische aber mit einigen Germanismen), und die Adressaten des *Journals* auch. Die Herausgeber vermuten wohl zu Recht, dass er mit der Wahl der französischen Sprache seinem Gegenstand, den französischen Zuständen, näher zu sein glaubte. Das Journal umfasst vier Hefte; das erste berichtet über die Reise von Neuwied nach Marsillargues (bei Montpellier) mit einem Abstecher in die Cevennen (14. Dez. 1760–6. April 1761), das zweite über die Reise von Montpellier bis Bordeaux, mit einem Abstecher ins Béarn (6. April–28. Aug. 1761), das dritte über die Reise von Saintonge nach Angoumois (29. Aug.–9. Dez. 1761) und das vierte über den Aufenthalt in Bordeaux und die Rückkehr in die Schweiz (10. Dez. 1761–16. Juli 1762); allen vier Heften sind sehr anschauliche Karten und Itinerare beigegeben, die u.a. auch über die Transportmittel informieren. Die Texte sind mit einem ausführlichen Sachkommentar versehen, der keine Wünsche offen lässt; er informiert nicht nur über Personen, sondern auch über Sachen, insbesondere religiöse Begriffe, und verweist nicht selten auf ein äusserst nützliches Glossar, das sich in Anhang II findet. Anhang I enthält 47 zeitgenössische Texte, die zum grössten Teil unediert sind. Alles in allem eine sehr gelungene Edition, die sowohl über die Lage der Hugenotten als auch über das Fortschreiten der Aufklärung in Frankreich orientiert, wenn auch aus einem Blickwinkel, der beiden Gegenständen nicht eben wohl gesonnen war.

Freiburg/Schweiz Kathrin Utz Tremp

19. und 20. Jahrhundert: Imaginationen, gesellschaftliches Handeln, Verhältnis zum Staat

Maren Sziede/Helmut Zander (Hg.), *Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800* (=Okkulte Moderne. Beiträge zur Nichthegemonialen Innovation), Berlin/München/Boston, De Gruyter 2015, 300 S.

Anzuzeigen ist der erste Band des Projektes «Gesellschaftliche Innovationen durch ‹nichthegemoniale› Wissenschaftsproduktion. ‹Okkulte› Phänomene zwischen Mediengeschichte, Kulturtransfer und Wissenschaft», dessen Beiträger aufzeigen, wie um 1800 die Deutungen psychischer Phänomene sich verändern. An die Stelle von außen kommender Ursachen (Geister, Hexen, Teufel) treten innere seelische Prozesse. Das Überraschende ist, dass die damit verbundenen Innovationen nicht von den herrschenden Institutionen und den in ihnen gültigen («aufgeklärten») Maßstäben, sondern von «nichthegemonialen» Gruppen (Okkultisten, Geistheilern, Spiritisten) ausgehen. Man kann von einer ‹aufgeklärten Dämonologie› innerhalb einer «okkulten Moderne» sprechen, die um die Wende zum 19. Jahrhundert in Medizin, Theologie, Religionswissenschaft, Physik (Elektrizität!) und überhaupt im Verständnis des Menschen einen innovativen Wandel auslöste.

Vor allem eines fällt im vorliegenden Band auf: Es ist die innovative Rolle, die in all dem der Arzt Franz Anton Mesmer, aber – überraschender Weise – auch sein Gegenspie-

ler Johann Joseph Gaßner, spielte. Daneben findet man, wie zu erwarten, Swedenborg oder Amand Marc Jacques de Chastenet, Marquis von Puységur, aber auch zahlreiche weniger bekannte Namen. Doch es handelt sich nicht um eine lexikonartige Aneinanderreihung von Personen, die Autoren stellen vielmehr besondere Aspekte heraus, die den innovativen Charakter der zur Sprache kommenden Gestalten und ihrer verschiedenen neuen Deutungen aufzeigen. Das Faszinierende dabei ist, dass teilweise bis heute gültige Beurteilungen ins Wanken geraten, so wenn Karl Baier bei der Darstellung der Kontroverse Mesmer-Gaßner im Endergebnis die letztgültige Innovation nicht bei Mesmer, sondern bei Gaßner sieht. Alles in allem ein sehr informatives und in seinen Ergebnissen nicht selten überraschendes Buch. Eine Anfrage im Blick auf die Religionsgeschichte sei jedoch erlaubt. Abgesehen von dem äußerst kenntnisreichen Beitrag von Martina Neumeyer über die «Christliche Mystik» des Joseph von Görres und den verstreuten Hinweisen auf Justinus Kerner sucht man vergebens einen Beitrag, der sich intensiv mit dem Verhältnis des Mesmerismus zu religiösen Konnotationen der Somnambulie, speziell im katholischen Bereich, befasst (etwa den Wundmalen als Zeichen von Heiligkeit, mit einem Blick auf Clemens Brentano und Anna Katharina Emmerick). Aber vielleicht dürfen wir dazu eine Studie von Maren Sziede erwarten. Doch nun kurz zu den einzelnen Beiträgen.

Christian Kassung (Berlin) wendet sich in «Selbstschreiber und elektrische Gespenster» der Entdeckung der Elektrizität zu und stellt fest, dass diese nicht wirklich zur Entdämonisierung beitrug, dass sich vielmehr im Spiritismus die Geister bei ihren Manifestationen nunmehr gerade der Elektrizität bedienten. Friedemann Stengel (Halle-Wittenberg) befasst sich mit Emanuel Swedenborg, der Geister als wirkfähige Wesen abschaffte, sie aber sozusagen durch die Hintertür wieder einführte, insofern durch die Verbindung seiner «aufgeklärten» Deutungen mit «mesmeristischer Magie» bei seinen Gefolgsleuten im Spiritismus erneut jenseitige Geister auftauchten. Besonderes Interesse verdient, wie schon angedeutet, der Beitrag von Karl Baier (Wien), der die einzelnen Facetten der Auseinandersetzung zwischen Mesmer und Gaßner mit ihrer überraschenden Aus- und Nachwirkungen nachzeichnet. Mesmer selbst und seiner Annahme eines unpersönlichen Fluidums wie dessen Transformierung in Richtung auf das Unbewusste bei seinen «Schülern» und Nachfolgern wendet sich Maren Sziede (Freiburg/Schweiz) zu. Den praktischen Kontext dazu liefert Tilman Hannemann (Bremen), wobei er das Ineinandergreifen von Spiritismus und Medizin, Naturwissenschaft und Religion in den Jahren 1784 bis 1812 aufzeigt. Speziell mit somnambulen und sonstigen Frauen im Feld des Mesmerismus und ihrem Verhältnis zu den sie «behandelnden» Magnetiseuren (freilich ohne speziellen Bezug auf die hintergründigen jeweiligen Milieus) befasst sich Nicole Edelmann (Paris). Besonders hingewiesen sei auf den hochinteressanten Beitrag von Jean Claude Wolf (Freiburg/Schweiz), der die Verbindung des Mesmerismus zur Philosophie zur Sprache bringt und dabei zu dem erstaunlichen Ergebnis kommt, «dass Kant einer der Ahnväter des Memerismus» sei. Der Transformierung des Hexenverständnisses in Richtung auf eine weltimmanente Erklärung wendet sich Kathrin Utz Tremp (Fribourg) zu. Auch Johannes Dillinger (Mainz u. Oxford) befasst sich mit den «Hexen», wobei er feststellt, dass sich zwar die dämonologische Deutung zugunsten immanenter Erklärung verändert, dass jedoch «Kernargumente» in neuem Gewand weiterleben. Martina Neumeyer (Eichstätt) und ihre Beschäftigung mit der «Christlichen Mystik» von Görres wurde bereits erwähnt. Dabei zeigt sich gewiss eine Art von «Re-Dämonologisierung». Wichtig erscheint jedoch vor allem der Hinweis auf das «unaufgeklärte» Wirklichkeitsverständnis der Romantik, für das Kunst und Poesie realer ist als bloße Rationalität (vgl. hierzu auch: Wolfgang Frühwald, Das Spätwerk Clemens Brentanos, Tübingen 1977). Der Weiterentwicklung der «Entdämonisierung» im 19. Jahrhundert und den damit verbundenen

Diskussionen gehen die beiden letzten Beiträge nach: Stephanie Gripentrop (Basel): «Vom Mesmerismus zur Hypnose» und Sabine Haupt (Freiburg/Schweiz): «Vom ‹Genius› zum ‹versteckten Poeten›». Hier sei vor allem auf die Rezeption «mesmeristischer» Vorstellungen im Bereich der Belletristik dieser Zeit, gipfelnd bei E.T.A. Hoffmann, hingewiesen, wobei Hoffmann freilich nur *einen* Gipfelpunkt darstellt, vor allem, wenn man die angelsächsische Literatur, beginnend mit der «gothic novel», in Betracht nimmt.

Zum Schluss eine Bemerkung zum durchaus sympathischen Moderne-Begriff des Buches und der geplanten Reihe. Hier wird nämlich, auch entgegen neuester Veröffentlichungen (vgl. Oliver J. Wiertz [Hg.], Katholische Kirche und Moderne, Münster 2015), ernst gemacht mit dem Begriff einer pluralen Moderne, der eben nicht mit einem bestimmten rationalistischen Fortschrittsbegriff des 19. Jahrhunderts identisch ist, sondern irrationale Momente, Mythos und Mystik, ja okkulte Momente, einbezieht.

Wien Otto Weiß

Emiel Lamberts, *The Struggle with Leviathan. Social Responses to the Omnipotence of the State, 1815–1965*, Leuven, Leuven University Press 2016, 343 S.

Der Autor Emiel Lamberts, der das vorliegende Buch bereits 2011 in niederländischer Sprache herausgegeben hat, legt hier ein grossartiges Buch vor, das sich stellenweise wie ein Roman liest und grosse Sprachkraft besitzt. Der Leser wird förmlich in eine andere Welt hineingezogen. Spannung ist gegeben, vor allem dann, wenn Lamberts dem Aufbau einer «geheimen» katholischen Presseorganisation in Genf nachspürt. Gustav von Blome dient Lamberts dabei als (ein) prosopografischer Aufhänger. Dieser schillernde, talentierte und prinzipientreue Aristokrat, Neffe Metternichs, der mit Bismarck verhandelte, Kaiser Franz Josef wegen seiner der Kirche gegenüber ambivalenten Haltung zeitweise weniger goutierte und am Aufbau eben der vorgenannten «Katholischen Internationalen» beteiligt war, begleitet den Leser auf einer längeren historischen Wegstrecke, in der die katholische Kirche einen neuen Platz im gesellschaftlichen und politischen Organigramm Europas zu finden hatte.

Männer-Köpfe aus einem politischen, militärischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Umfeld prägen hier die Geschichte Lamberts, der sein Werk auf gesellschaftliche Eliten hin ausrichtet, die europaweit vernetzt sind. Die mächtig aufstrebenden Nationalstaaten mit ihrer überhöhten und umfassenden Staatsidee boten für viele kirchliche Akteure eine ideologische Angriffsfläche, unter anderem für das Papsttum unter Pius IX. und Leo XIII. Die Katholiken traten freilich nicht einheitlich auf, ihre Antworten waren vielfältig, uneinheitlich, disparat. Forderten etwa die einen («liberale Katholiken») im liberalen Mainstream der Zeit die generelle Freiheit für die Kirche, so pochten die anderen («ultramontane Katholiken») auf eine «privilegierte Freiheit» (133). Gerade das markante soziale Engagement der katholischen Gruppierungen war für Lamberts ein Ausdruck davon, dass man sich politisch gesehen nicht einigen konnte (121). Zudem boten die «social responses», die sich in den Jahrzenten vor Rerum Novarum ausbildeten, die Möglichkeit, die ab 1870 virulente «römische Frage» auf eine andere Ebene zu transponieren (197), hier die katholische Hierarchie neu zu verorten, neu ins Spiel zu bringen. Das war eine der Geburtsstunden der modernen Christdemokratie, die in unserer Gegenwart (mit Ausnahme Deutschlands vielleicht, vgl. Bild Angela Merkels vor dem von Oskar Kokoschka angefertigten Gemälde Adenauers, 313) eine grosse Krise erleidet. Lamberts versteht es, komplexe Zusammenhänge in einfachen Worten zu erklären, Vorwissen ist nicht nötig.

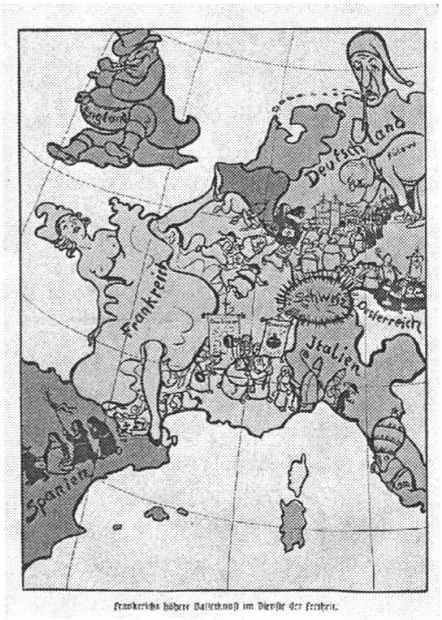
Gerade darum ist dem Band eine weite Verbreitung zu wünschen, die sozialen Fragen sind aktueller denn je, und auch der religiöse Aspekt scheint darin wichtiger zu werden als auch schon mal.

Fribourg David Neuhold

Lisa Dittrich, *Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848–1914)* (=Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit 3), Göttingen, Vandehoeck&Ruprecht 2014, 615 S.

Bei 615 Seiten schluckt man vorerst angesichts einer Dissertation, wenn bedacht wird, dass so manche Fakultät in der Schweiz in ihren Reglementen eine Beschränkung von Doktoratsthesen auf 250–300 Seiten anmahnt. Also hätten wir es hier umfangsmässig mit zumindest zwei Doktoraten zu tun; ein wuchtiges schweres Buch also, das fällt gleich auf. Vermutlich wird das viele potentielle Leserinnen und Leser abschrecken, oder zu einer Auswahl (über das hilfreiche Sachregister) greifen lassen. Hier ist nicht der Ort auf Details dieser mit dem Max-Weber-Preis bei Prof. Martin Baumeister in München, der nunmehr als Direktor des DHI in Rom amtet, im Jahre 2012 von Lisa Dittrich eingereichten Dissertation einzugehen. Olaf Blaschke hat dies beispielsweise in einer kantigen Art und Weise schon anderenorts getan. Ich möchte hier spezifisch auf die Bebilderung des Bandes zu sprechen kommen, der in meinen Augen äusserst gelungen und der das bis heute «wirksame» europäische Phänomen des Antiklerikalismus für eine bestimmte Zeitspanne zu fassen sucht – nunmehr ist der (freilich wohl sichtlich schwächer gewordene) Antiklerikalismus in freier und nicht ganz unproblematischer Abwandlung David Nirenbergs zu einem «symbolischen Antiklerikalismus» geworden; weil dieser vielfach ohne (katholische) Kleriker, zumindest in grösserer Quantität, auskommt bzw. auskommen muss. Es interessiert aber, wie die verstärkte Präsenz des Islam in Europa dieses Phänomen beeinflusst bzw. beeinflussen werden wird. Aber zur Bebilderung des Bandes: 26 Bilder, hauptsächlich Karikaturen, sind es – die manchmal stärker besprochen und im Text herangezogen, in ihn hineingeflochten hätten werden können. Es geht zumeist um die vermeintliche und reale Macht der Kleriker (229, 258, 259–261, 263, 302–303, 305, 486 – mit oftmaliger Verkettung der Bilder «Spanien», «Jesuiten», und «Kleriker»), aber auch der Darstellung und Herausarbeitung einer tiefen Dichotomie (199, 459, 463). Das Titelbild ist passend gewählt. Wir treffen auf es nochmals auf S. 421, wo es von Dittrich in einen Diskurs der Menge bzw. der Masse eingeordnet wird. Denn ein Mittel der Antiklerikalen war es, die Kleriker als in grosser Zahl (tatsächlich nahm ihre Zahl in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach einem Einbruch nach der Revolution massiv zu) zu illustrieren, auch und gerade dort, wo letztere Zielscheibe von Repression und Ausweisung wurden, wie etwa die allermeisten französischen Kongregationen, die 1901/1904 das Land verlassen mussten. Dittrich schreibt zu dieser Karikatur des *Der wahre Jakob* vom Oktober 1904: «Frankreichs Umrisse gaben eine barbusige Marianne-Figur ab, die Cancan tanzend Ordensgeistliche aus dem Land trieb. Mit diesem Bild unter der Überschrift ‹Frankreichs höhere Balletkunst im Dienste der Freiheit› kommentierte die sozialistische Zeitschrift die Abstimmung über das Gesetz über das Verbot von erzieherischer Arbeit der Orden in Frankreich. Besonders Bayern und Spanien wurden bevölkert, aber auch Preußen drohte Gefahr; der Reichskanzler Bernhard von Bülow (1849–1929) scheint fast in serviler Manier die ankommenden Massen willkommen zu heissen.» (458). An dieser Stelle soll das Bild nochmals wiedergegeben werden, die sozialistisch ausgerichtete Sati-

re-Zeitung der vorletzten Jahrhundertwende wurde von der Universitätsbibliothek Heidelberg digitalisiert: ‹digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/wj1904/0255›, siehe unten. Ähnliches etwa geschah für die beissende «La Calotte» auf gallica.bnf.fr, sodass uns heute für solche Untersuchungen gute historische Bild-Quellen bequem zur Verfügung stehen. Die treffende, wenn auch nicht zu ausführliche Beschreibung der Karikatur Gabriele Galantaras könnte hier um kleine Beobachtungen ergänzt werden: Die Schweiz als stacheliges igelähnliches Tier im Zentrum, das aus der Sicht des Karikaturisten dieser klerikalen Flut Widerstand leistet und der tränenvergiessende, mit der Tiara versehende Papst, der das Schauspiel etwas von der Ferne kniend beobachtet. Gerade die Schweizer Kantone Fribourg und Wallis haben aber (gegen den Willen des Bundes) viele Ordensleute aufgenommen und von dieser «französischen Balletkunst» antiklerikaler Natur profitieren können, wie etwa auch Belgien, das auf der europäischen Landkarte des Karikaturisten zwar kein Eigenleben entwickelt, jedoch auch massive Debatten zu klerikaler Überfremdung kannte, und schlussendlich aus dem massiven Zuzug starken Profit schlug. Nicht nur an diesem Beispiel kann illustriert werden, dass Dittrich in ihrem Untersuchungszeitraum von 1848–1918 einen europäischen Antiklerikalismus am Werk sieht (506/507), den sie manchmal in einer etwas konzeptionellen, komplizierten Sprache zu greifen versucht.



Frankreichs höhere Balletknaß im Dienste der Freiheit.

Das Fazit (492–512) bündelt sodann das Ergebnis des Bandes konzise, wenn es den Antiklerikalismus als eine delegitimierende, aber in sich heterogene Strömung zeigt. Diese sah sich selbst als auf der Seite der Zukunft und des Fortschritts stehend, die aber gerade versöhnende, vermittelnde Stimmen, wie den liberalen Katholizismus verdrängte. «Charakteristisch für das Verhältnis war vielmehr [...] ein Dialog von Schwerhörigen – eine Kommunikation, die die Gegenposition aufgreift, ohne in einen diskursiven Austausch zu treten.» (501) Das, der «diskursive Austausch», klingt gut; war und ist aber schwer zu realisieren, vor allem in «Kulturkämpfen» – wobei wir dann nicht mehr nur bei der Geschichte, sondern eher schon bei der Anthropologie (und auch schon wiederum in der Gegenwart, sei es universitär, sei es gesellschaftlich) wären.

Fribourg David Neuhold

Johann Baptist Olav Fallize, Römisches Tagebuch 1866–1871, hg. von **Joachim Köhn** unter Mitarbeit von **Jean Malget**, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 2015, 391 S.

Johann Baptist Fallize (1844–1933) wurde in Bettelange in Luxembourg als Sohn einer Handwerkerfamilie geboren und wuchs in Harlingen auf. Nach der Matura am Athénée Royal in Luxembourg studierte er als Alumnus des Collegium Germanicum in Rom am Collegio Romano Philosophie und Theologie. 1871 empfing er die Priesterweihe, im Jahr darauf wurde er zum Dr. theol. promoviert. In Luxemburg übernahm er die Redaktion kirchlicher Zeitschriften und wirkte von 1876 bis 1881 als Pfarrer von Pintsch – von 1881 bis 1886 war er Parlamentsabgeordneter der von ihm gegründeten Katholischen Partei. 1887 übertrug ihm die Propaganda Fide die Leitung der Mission in Norwegen; 1892 wurde die Präfektur zum Apostolischen Vikariat erhoben und Fallize empfing die Bischofsweihe. Er blieb für dreißig Jahre auf dieser Stelle und engagierte sich tatkräftig für den Ausbau. Die Zahl der Missionsgemeinden wuchs von 1887 bis 1930 von acht auf 19. Als wichtiges Werk schuf Fallize 1901 die Kongregation der Franz-Xaverius Schwestern mit Mutterhaus in Bergen. Aufsehen erregte die Norwegen-Mission 1910 durch eine kirchliche Vorschrift, welche katholische Kinder zum Besuch konfessioneller Schulen verpflichtete, und zwei Jahre nach Fallizes Rücktritt durch die Konversion der Schriftstellerin und späteren Nobelpreisträgerin Sigrid Undset (1882–1949) zur katholischen Kirche.

Erlebnisse seiner Studienzeit hielt Fallize fest in einem Tagebuch, das er aufbewahrte und später, aus Anlass seines 80. Geburtstages, dem damals amtierenden Rektor des Collegium Germanicum zusandte. Dabei erklärte er: Ich möchte «meinem geliebten römischen Mutterhause vor meinem Tod mein Kleinod als bescheidenes Vermächtnis eines dankbaren Sohnes hinterlassen» (22). Das höchst aufschlussreiche Aktenstück hat sich im Kollegiumsarchiv erhalten; nun haben es Jean Malget und Joachim Köhn ans Licht gehoben und in vorbildlicher Weise ediert. Der Text rückt die Persönlichkeit und die Religiosität eines Alumnen aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts deutlich ins Licht. Einen besonderen kirchengeschichtlichen Wert verschafft ihm die Zeitstellung; denn in Fallizes römische Studienjahre 1866 bis 1871 fielen Vorbereitung und Durchführung des Ersten Vatikanischen Konzils und der Untergang des Kirchenstaates. Der Autor lässt Lesende an den Ereignissen teilhaben aus Sicht eines engagierten und hervorragend vernetzten Studenten, der den Entwicklungen und allen damit verbundenen Unwägbarkeiten unmittelbar ausgesetzt war. Zugute kam ihm eine ausgeprägte literarische Begabung: Schon als Gymnasiast hatte Fallize sich poetisch versucht, und in der Studienzeit wirkte er als römischer Korrespondent kirchlicher Zeitschriften seiner Heimat. Später widmete er einen Teil des Berufslebens dem Journalismus und war in den Jahren 1884 bis 1886 Chefredaktor der Tageszeitung *Luxemburger Wort*. Die Aufzeichnungen führen die Lebensordnung der Studenten am Germanicum vor Augen. Sie zeigen die Organisation der Gemeinschaft im Haus mit Veranstaltungen, mit wöchentlichen Aufenthalten in der städtischen Villa Saba, mit den Herbstferien in San Pastore, aber auch mit zahlreichen Besuchen historischer Denkmäler und Museen. Aufschlüsse lassen sich gewinnen zur geistlichen Bildung mit den Liturgien und den Gebetszeiten, mit der Teilnahme an Gottesdiensten in römischen Kirchen, insbesondere in den päpstlichen Basiliken. Fallize lässt die letzten Jahre des Kirchenstaates lebendig werden: Er beschreibt die Konflikte zwischen den Anhängern des Risorgimento und päpstlich Gesinnten, zeigt wie Gerüchte entstanden und Feindwahrnehmungen sich aufbauten. Pius IX. wird vorgestellt als überaus populärer, geradezu emotional verehrter Pontifex. Der Jahreslauf des öffentlichen Lebens ist vorgeführt als Kaskade regelrechter neubarocker Inszenierungen, mit Höhepunkten zur Feier des goldenen Priesterjubiläums des Papstes im Jahr 1869. Mit besonderer Hingabe und großer

Detailkenntnis sind die Etappen auf dem Weg zum Konzil beschreiben; neben organisatorischen Details ist die publizistische Debatte nachgezeichnet, die im Vorfeld zu kirchlichen Parteibildungen in Frankreich und in Deutschland führte. Das Konzil selbst hinterließ beim Studenten einen tiefen, nachhaltigen Eindruck; die Eröffnungsfeier schildert er als geradezu religiöse Erfahrung: «Da saßen sie also, die Apostel des Herrn, in unaussprechlicher Würde und Majestät, ein Schauspiel für Engel und Menschen. [...] Es war, als wäre uns ein Blick in das himmlische Jerusalem gestattet gewesen» (253).

Das Konzil war für Fallize der historische Einschnitt, der in der Kirche endgültig Spreu von Weizen trennte. Ganz unbefangen unterschied er zwischen wahr und falsch, und sehr aufmerksam kolportiert er die Versuche der Konzilsminderheit um Erzbischof Félix-Antoine Dupanloup von Orléans. Informationen bezog er aus der Nähe zum Geschehen, aus Kontakten mit Konzilsteilnehmern im Germanicum, vor allem aber auch aus italienischen, französischen und deutschen Presseberichten. Ignaz Döllinger wurde in dieser Sicht diskussionslos zur Unperson, und entsprechend fiel das Urteil aus: «Alles wie bei Luther: Er lügt wie Luther, verdreht die Geschichte wie Luther, schmeichelt den Fürsten wie Luther, nur ist er dümmer als Luther» (349, zum 23. April 1871). Dass der Kirchenstaat dem Untergang geweiht war, wollte er lange nicht wahrhaben. Als es doch geschah, war es für Fallize die große Katastrophe – er sprach vom «Sacrilegium der Italiener» (332). Der Text zeigt die Wahrnehmung der Ereignisse aus der Sicht eines entschiedenen Anhängers Pius' IX., der sich von Kritik und Infragestellung zu keiner Zeit auf irgend eine Weise hätte verunsichern lassen und sich auch nicht damit auseinandersetzte. Anders als in Erinnerungen, die ganz aus der Rückschau verfasst sind, bleiben Schilderungen zu anderen Studenten oder zu Professoren, zur Auseinandersetzungen mit theologischen Fragen oder zum alltäglichen Studienbetrieb vollständig im Hintergrund. – Die Edition ist mit sehr sorgfältig, gut lesbar und mit großer Kenntnis kirchengeschichtlicher Zusammenhänge erarbeitet. Sie ist allen wärmstes zu empfehlen, welche einen Zugang suchen zu einer Innensicht in die römische Priesterbildung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – und sie ist auch jenen empfohlen, die nach Ursachen fragen für die Selbstpositionierung der katholischen Kirche gegenüber der Welt bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Und allzu oft auch darüber hinaus.

Luzern Markus Ries

Tony Ballantyne, *Entanglements of Empire. Missionaries, Māori, and the Question of the Body*, Durham/London, Duke University Press, 2014, 376 p.

The Treaty of Waitangi, which was signed by over five hundred Māori chiefs and representatives of the British Crown, resulted in the declaration of British sovereignty over New Zealand in 1840. In his book, *Entanglements of Empire: Missionaries, Māori, and the Question of the Body*, the historian Tony Ballantyne offers a critical reading of the ways in which Māori were gradually incorporated in commercial, religious, and political networks of the British Empire. Missionaries had been working and living with, and among, Māori since 1814, when the Church Missionary Society was founded in the Bay of Islands. These Protestant missionaries were implacable opponents of colonisation and regularly denounced the physical suffering inflicted by Europeans on Māori. Ironically, however, their insistence on the enfeebled nature of Māori ultimately provided a powerful rationale for colonisation. The Treaty of Waitangi heralded colonisation as an act of pro-

tection, designed to defend the interest of an enfeebled people; a discourse that had been highly informed by missionary knowledge.

Historians have demonstrated the crucial impact of missionary representations for the formation of identities in Britain (cf. Ann Laura Stoler, Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things, Durham/London 1995; Susan Thorne, Congregational Missions and the Making of an Imperial Culture in Nineteenth-Century England, Stanford 1999; Catherine Hall, Civilising Subjects. Metropole and Colony in the English Imagination 1830–1867, Cambridge 2002). Ballantyne develops this line of inquiry by combining metropolitan constructions of the Māori body with daily-life struggles between Māori and missionaries on the frontier in New Zealand. He examines not only the many and variable ways in which the body was represented and incorporated into discourse but also a diverse array of practices surrounding the body. Ballantyne thereby contrasts the figure of the suffering native, which was used as a political tool to legitimise British rule over New Zealand, with the contested meaning of the body on the edge of empire. His book is divided into six chapters, which focus on key issues in the cross-cultural debates over the body between Māori and missionaries: housing, work, trade, sexual transgressions, illness, and death.

Ballantyne attempts to reconstruct the particularity of both Māori and British bodily systems while tracking the uneven but very real transformation of both of them. Whilst I agree that both the Māori and the missionary side are owed a history and an anthropology, this aspiration proves difficult to implement. Ballantyne registers missionary abhorrence of such practices as prostitution, cannibalism, and slavery but fails to explore how Māori might have viewed these practices in any sustained way. Missionary sources offer great benefits for researchers interested in histories of entanglements but they are insufficient to understand the history of colonised people, especially before the arrival of outsiders. Many historians compensate this shortcoming of missionary sources by turning to contemporary studies on the subject. But the danger herein lies in circular reasoning, as most of these studies draw on missionary or colonial sources themselves.

Although Ballantyne might have set his sights too high, his book reminds us how valuable missionary archives are to historians interested in a critical reading of colonialism. Firstly, they offer insights into imperial entanglements that go beyond formal colonisation, to times and places where missionaries were often the only Europeans. Secondly, missionary texts are situated texts, inflected by their location and conditions of production. They are products of lasting cross-cultural collaboration and therefore differ sharply from texts written by colonial officials, traders or scientists. Thirdly, missionary archives encompass a wide range of literary genres. Whereas personal journals might hold intimate and revealing details, a great deal of popular missionary print culture was highly processed. It is therefore necessary to read missionary archives against the grain (cf. Linda Ratschiller/Siegfried Weichlein [Eds.], Der schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa, Köln/Weimar/Wien 2016).

Ballantyne achieves this «by being seriously committed to recovering the porousness of missionary texts and how they were moulded by local developments.» (14) His approach to missionary sources shows that when historians read Māori as active shapers of both missionary texts and real social formations, they cannot write Māori themselves out of the history of these imperial entanglements or simply reduce them to being objects of Western discourse. A critical reading of missionary sources not only uncovers actors that might have been previously invisible to historical scrutiny but also promises insights into subjects that are not directly, or only marginally, addressed. For instance, it is striking that although the body is omnipresent in *Entanglements of Empire* through negotiations on

practices such as clothing, tattooing, and eating, missionary sources on Māori very rarely explicitly mention the body.

Entanglements of Empire is a conclusive book about the role of the body in the consolidation of British influence in New Zealand. Missionaries were pivotal in entangling Māori in the webs of empire despite their objection to formal colonisation. Missionary narratives around Māori bodies were composed and ordered for metropolitan readers, revealing the very different ends of knowledge-making in the metropole and at the empire's edge. Ballantyne shows that while Māori were able to contest missionary teachings about the body, they were less able to shape their representation in metropolitan print culture or control the long exchanges between the Colonial Office and various interest groups that finally led to the signing of the Treaty of Waitangi.

London Linda Ratschiller

Patrick Houlihan, *Catholicism and the Great War: Religion and Everyday Life in Germany and Austria-Hungary 1914–1922*, Chicago, CUP, 2015, 302 p.

Patrick Houlihan's *Catholicism and the Great War: Religion and Everyday Life in Germany and Austria-Hungary, 1914–1922* is a deeply researched and thoughtfully constructed study of the wartime religious lives and attitudes of Catholic clergy and laity, both in and beyond the military. It is full of insights as to the power of religion in general, Catholicism in particular, to mobilize a population for war, to sustain them in war's midst, and to give them a sense of meaning in the tragic aftermath. Houlihan's book is an exciting addition to the growing body of scholarship on religion and the Great War not only because of its focus on lived religion but also because of its comparative frame. In his *The Great and Holy War: How World War I Became a Religious Crusade*, Philip Jenkins called on historians of religion and the Great War to think more transnationally. Houlihan shows Anglophone readers just how enriching such an approach can be.

Catholicism and the Great War is an ambitious book about a multi-sided topic. Houlihan is interested in describing and comparing Austrian and German Catholics, at home and at war, from pre-war years through the immediate post-war period. He is, thus, wrestling not just with the narratives, symbols, and practices of a religious tradition, i.e. Catholicism, but also with the always combustible mixture of defeat, theodicy, and civil religion in distinct social, cultural, and political environments. One could isolate any one of these topics, e.g. Catholicism on the German home front, the civil religion of post-war Austria, and have sufficient material for several books. That Houlihan is able to keep his own study to one single, efficient volume is a testament to his discipline as a scholar and a writer, and also his effectiveness in selecting and presenting examples. Authors of useful monographs must make choices. Houlihan chooses well.

In addition to the Herculean task of transnational comparison, Houlihan also forwards an argument based on an interfaith comparison. In short, he believes that Catholicism was able to provide greater degrees of comfort and meaning to Catholic soldiers than was Protestantism in its many forms. The argument raises more questions than it answers (How could one substantiate a case for the affirmative or the negative? What is at stake in developing such an argument?) but it is at least an interesting thought experiment.

A determined and skilled researcher, Houlihan worked in archives across Germany and Austria gathering the rich source material for this book. Especially impressive are his meticulous reconstruction of the Catholic milieus in pre-war Germany and Austria-

Hungary and his description of the challenges to Catholic soldiers in both armies as they encountered the chaos of war. The circumstances that Catholics faced in Germany and Austria were markedly different, Houlihan points out, but these home front differences often diminished under the weight of similar wartime challenges. The extensive and robust Catholic hierarchy of the Hapsburg Empire weathered the conflict better than the more diffuse and marginal German Catholic church, but in both cases chaplains were unable to «contain the flow of spiritual energy that poured out during the Great War.» (116) Perhaps more troubling for the chaplains, they were also unable to keep hold of the reins of religious authority.

The heart of Houlihan's book is an extended chapter on «faith in the trenches» in which he describes the complex religious lives that soldiers developed in response to the existential pressures of war and the frequent difficulties connecting with the ecclesiastical hierarchy. Houlihan captures well the variety of religious expressions in which soldiers engaged and the myriad sources of comfort – both official and not – that they found. This chapter is at its best when it allows the sources to be as multivalent as they are and gives the soldier-subjects room to be confused, conflicted, and earnestly faithful. The voices Houlihan showcases are deeply human; the stories he tells are tragic; the behaviors he describes are familiar to anyone who has studied the religious culture of the combatant armies. The chapter falters a bit when Houlihan's emphasis turns, however briefly, to Catholicism's superior adaptive and meaning-making powers in war. It is certainly true that some Catholic soldiers drew on their faith during the war and came through grateful for the Church and the strength it offered. Whether or not more Catholics than Protestants had this experience is, ultimately, an unanswerable question.

Houlihan's chapter on the papacy of Benedict XV, though somewhat removed from his focus on lived Catholicism, offers readers an opportunity to reflect on the challenges Benedict faced in leading a Church seemingly bent on its own destruction. Catholics and Christians of all stripes were killing and maiming each other at an appalling rate. In response, Benedict extended humanitarian relief to prisoners of war, demonstrating the Church's willingness to care for its flock, and attempted to broker a non-punitive peace among the warring nations. This direct intervention to secure peace failed, but given the circumstances of the papacy: no political clout to speak of, strained or severed relationships with national bishops, it was a noble effort. Houlihan reads Benedict XV's efforts to heal warring Europe as positive contributions to the «prestige and believability of the papacy as a spiritual institution» (200), but one could be forgiven for seeing them also in the gloomier light of papal crisis and decline. Put differently, the pivot toward spiritual authority came about as part of a broader realization that European heads of state had little time for papal solutions to their problems.

Catholicism and the Great War gives readers a tremendous amount to think about and will surely be part of the Great War reading lists for years to come. Of the many questions it asks, the many thoughts it provokes, perhaps the most enduring has to do with its subject: wartime Catholicism. Namely, was there such a thing? Scholars who study religions are used to framing the subject matter using familiar labels (Islam, Protestantism, Judaism, Catholicism, etc.) that transcend the lives and the bodies of practitioners. One could argue that the evidence Houlihan presents points not toward «Catholicism and the Great War» but rather toward German Catholicism, Austrian Catholicism, French, Belgian, English, Italian, and American Catholicism and the Great War. These qualifiers seem necessary because the beliefs, the practices, and the demands of Catholicism (and of Protestantism as well) were so heavily conditioned by the government a soldier or priest served and the homeland he defended. If it is the state that determines the justness of a

conflict, decides how and in what ways the papacy is relevant, and, in very real ways, sets the terms of sin and salvation, perhaps it makes sense to acknowledge this primacy of authority and of soldierly loyalty in the categories that we use. At the level of the believer, it also makes sense to ask which practices or attitudes, if any, set Catholic apart from non-Catholic soldiers and whether, on balance, these «Catholic» qualities are enough to constitute a distinguishable «Catholicism».

In sum, Patrick Houlihan has done a marvelous job of contextualizing and describing Catholic soldiers' struggles with coherence and meaning in the face of war. He has also raised important questions about the coherence and meaning of Catholic identity at the opening of a violent century.

Illinois Jonathan H. Ebel

Michael Hesemann, *Völkermord an den Armeniern. Mit unveröffentlichten Dokumenten aus dem Geheimarchiv des Vatikans über das größte Verbrechen des Ersten Weltkriegs*, München, HERBiG, [2]2015, 351 S.

Zugegeben: Nach Veröffentlichung dreier Forschungsbände zum historischen Völkermord an den christlichen Armeniern im Osmanischen Staat als dem ersten ‹modernen› Völkermord (oder Genozid) und größtem Verbrechen während des Ersten Weltkriegs vor zehn Jahren (R. Albrecht, Genozidpolitik im 20. Jahrhundert, Aachen, Shaker [=Allgemeine Rechtswissenschaft], drei Bände: Bd. 1: Völkermord(en) 2006; Bd. 2: Armenozid 2007; Bd. 3: Hitlergeheimrede 2008), zahlreichen wissenschaftsjournalistischen Aufsätzen und zuletzt drei zusammenfassenden politikhistorischen Beiträgen (R. Albrecht, Murder(ing) People. Genocidal Policy within 20th Century – Description, Analysis, and Prevention: Armenocide, Serbocide, Holocaust as Basic Genocidal Events during the World Wars; in: Brukenthalia. Romanian Cultural History Review, 2 [2012], 168–185; ders., The Murder of Armenians. Armenocide – Genocide – Genocide Prevention: Aspects of Political and Historical Comparative Genocide Studies; in: Remembrance & Solidarity, 2 [2014], 91–106; ders., Murder(ing) Armenians. The Turkish genocide against the Ottoman Armenians during the First World War and its place in the political history of the 20th century; in: SZRKG, 108 [2014], 127–148) hatte ich nicht vor, mich noch einmal öffentlich zum Armenozid zu äußern.

Der Grund, dies doch zu tun, ist das Buch von Hesemann. Das hier kurz vorgestellt wird. Es erschien zeitgleich zum hundertsten Jahrestag des Armenozid wie Hosfelds Buch Tod in der Wüste (Rolf Hosfeld, Tod in der Wüste. Der Völkermord an den Armeniern, München, Beck, 2015; rezensiert in SZRKG, 109 (2015), 415) und faßt als Sachbuch eindringlich, überzeugend und lesbar den Stand des Wissens um diesen ersten großen Völkermord des 20. Jahrhunderts als Prototyp eines modernen Genozid zusammen (Irving Louis Horowitz, Taking Lives. Genocide and State Power. London, Transaction Books, 1980, 47: «The fate of the Armenians is the essential prototype of genocide in the twentieth century.»)

In der Tat: Was zunächst wie eine der üblichen Polizeiaktionen als Razzia gegen armenische Notablen im damaligen Konstantinopel am 24. April 1915 begann – führte zum genozidalen Leidensweg, dem Armenozid, der wohl ältesten christlichen Nation in den nächsten Jahren mit etwa 1,5 Millionen Ermordeten. Unter dem Vorwand einer angeblichen Verschwörung von Armenier gegen das Osmanische Reich setzte das Regime der «Jungtürken» mit ungeheurer Grausamkeit seine «Vision» eines muslimischen Staats in

die Tat um. Die türkische Regierung leugnet diesen Genozid bis heute, spricht wenn überhaupt von einem «bedauerlichen Massaker». Doch die Dokumentation der Ereignisse, erstmals unter Verwendung bislang unveröffentlichter Quellen aus dem Geheimarchiv des Vatikans, belegt erneut und eindringlich dieses historische Menschheitsverbrechen.

Die Anlage des Völkermordbuchs von Hesemann zum Armenozid ist historisch-chronologisch. Es beginnt mit einem Vorwort von Azat Odukhanyan, enthält Karten, Abbildungen und die üblichen Verzeichnisse (Quellen; Literatur; 694 Anmerkungen; Bildnachweise; Danksagung des Autors). Einer Problemeinleitung («Wer redet denn heute noch von der Vernichtung der Armenier») folgen geschichtliche Hinweise zu ihrer Verfolgung im Osmanischen Staat unter der «Knute des Halbmonds», zur «Revolution der Jungtürken» 1908/09 und deren späterem Versuch der «Endlösung der Armenierfrage» während des Ersten Weltkriegs mit vielen dokumentarischen Belegen und Quellenhinweisen. Drei Ausblickskapitel («Ein gefährliches Nachspiel», «Das Erbe der Jungtürken», «Was unsere Verantwortung ist») verdeutlichen auch die moralische Positionen des Autors, der betont: «Möge dieses Buch dazu beitragen, dass die Flamme der Erinnerung an die Opfer dieser größten Christenverfolgung der Geschichte, des ersten Völkermordes in einem schreckensreichen Jahrhundert, nie verlöscht.»

Bad Münstereifel Richard Albrecht

Laura Pettinaroli, *La politique russe du Saint-Siège*, Rome, École française de Rome, 2015, 937 p.

Frutto di un lungo e accurato lavoro di ricerca, iniziato nel 2002, il libro di Laura Pettinaroli *La politique russe du Saint-Siège*, edito dall'École française de Rome nel 2015, s'impone come un contributo insostituibile per lo studio di una materia vastissima, ad alto coefficiente di difficoltà e dai contorni non sempre facilmente decifrabili, quale la storia dei rapporti fra Santa Sede e Russia nel lungo arco cronologico fra la rivoluzione del 1905 e l'inizio della seconda guerra mondiale (che inaugura la stagione della sovietizzazione dell'Europa centrale). Sulla base di una documentazione largamente inedita attinta da numerose fonti d'archivio (fra cui, in particolare, i fondi dell'Archivio Segreto Vaticano, della Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari, della Congregazione per la Chiesa orientale, i depositi degli archivi dei ministeri degli Affari Esteri francesi e russi, ecc.), grazie alla perfetta padronanza dei risultati interpretativi della storiografia pregressa e attraverso la consultazione delle fonti a stampa reperite in innumerevoli biblioteche europee, classificate per tipi e per tematiche, l'autrice congeda un'opera di ampio respiro sia sul piano filologico-critico che su quello dell'interesse storico più generale, che spazia dalla storia delle relazioni internazionali alla storia culturale, dalla diplomazia al dibattito teologico, fino alla dimensione antropologica.

Il volume si compone di tre sezioni: I^a^ *1905–1917. Convertir une Russie en mutation*; II^a^ *1917–1928: la nouvelle Russie au cœur des préoccupations du Saint-Siège*; III^a^ *1928–1939: La politique russe du Saint-Siège entre crise et spiritualisation*. Con tale periodizzazione, l'autrice ha modo di storicizzare, attraverso l'ampiezza del corpo documentale, le diverse modalità d'intervento della Santa Sede nel contesto russo (con particolare attenzione al dinamismo missionario e all'azione caritativa), che segnano un difficile cammino fatto di soste e di riprese, momenti di speranza e di delusione, senza mai interrompere il legame con un paese tanto importante per gli equilibri mondiali e sempre presente e caro al cuore della Chiesa universale.

L'autrice segnala in modo particolare l'intensa attività messa in atto dalla Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari e dalla Commissione «Pro Russia», al cui interno Mgr. Michel d'Herbigny occupa un posto centrale per le sue grandi potenzialità di mediazione con le diplomazie straniere e di abile pressione sulla stampa e sulle riviste specializzate. Un particolare interesse riveste nella trattazione l'analisi delle relazioni Roma-Mosca all'indomani della rivoluzione d'ottobre. Pur non essendo la Santa Sede aprioristicamente contraria all'evoluzione istituzionale e alle trasformazioni sociali (come dimostra il suo atteggiamento negli avvenimenti rivoluzionari del 1905 e del febbraio 1917), dopo la rivoluzione d'ottobre il Vaticano si trova costretto a operare un radicale rinnovamento delle sue tradizionali modalità d'azione, moltiplicando, a esempio, gli sforzi diretti alla sensibilizzazione dell'opinione pubblica internazionale contro il totalitarismo comunista.

Ha inizio così la «doctrinalisation» della questione comunista che, nonostante lo sforzo intellettuale per la comprensione dei presupposti teorici del materialismo dialettico nella fase preparatoria della «Divini redemptoris» (584), rimane però una riflessione «incompleta» (627) sul fenomeno totalitario, ancorata allo schema basilare della condanna dell'ateismo e incapace – soprattutto nel contesto della «polarizzazione ideologica» degli anni Trenta – d'incorporare in una proposta teologica unitaria il rifiuto ugualmente forte e schierato delle ideologie nazionaliste, razziali e antisemite.

La «doctrinalisation» non oltrepassa dunque il livello dell'*ideologicizzazione* del conflitto secondo i canoni di un progetto di ricristianizzazione della società che si esprime in tecniche di persuasione di massa intorno ai simboli mobilitanti dell'identità e dell'appartenenza religiosa (apparizioni mariane, indulgenze, figure tutelari).

L'analisi del fatto devozionale con gli strumenti della storia culturale e dell'antropologia religiosa è uno degli aspetti ermeneutici più innovativi e interessanti del libro che offre, attraverso la lente di ingrandimento della storia russa e dell'anticomunismo cattolico, un'importante chiave di lettura di una problematica più ampia e strategica: l'ingresso della Chiesa cattolica nella modernità ambigua del *suo* Novecento.

Da una parte, la riflessione sul comunismo ispira un rinnovamento dei contenuti del Magistero sociale della Chiesa che apre, fra i ranghi dell'associazionismo cattolico, possibilità inedite di dialogo col marxismo (seguite con preoccupazione della Santa Sede, pp. 586 e ss); dall'altra la mobilitazione anticomunista utilizza una comunicazione emotiva del messaggio religioso che, replicando in forme devozionali i meccanismi della propaganda moderna, investe il terreno profondo della coscienza e veicola una vera e propria «teologia della storia» (627), un pensiero finalista e necessitante che alimenta il mito di una Russia immaginaria ed epifanica collocata all'orizzonte di un'attesa escatologica, dove un ordine immutabile di Verità riparerà errori e cadute delle eresie contemporanee.

Ma il libro di Laura Pettinaroli è ancora molto altro. Il volume si presenta anche come una *Transfergeschichte* delle dinamiche di reciprocità e di conflitto dei gruppi dell'emigrazione politica e religiosa, un appassionante itinerario storico lungo le rotte dell'espatrio e dell'esilio, che sono crocevia di scambi linguistici, nazionali e spirituali (i cattolici latini di origine straniera a San Pietroburgo, 161; i profughi ortodossi, ebrei, uniati a Berlino, Parigi, pp. 330 e ss). È in questa dimensione dell'emigrazione che si forma una sorta di coscienza europea intessuta di esperienze di dialogo e di mutuo riconoscimento. Emerge soprattutto la questione del dialogo ecumenico, condizionato da divisioni interne e chiusure autodifensive in ambito ortodosso e da pretese di egemonia o logiche annessioniste in campo cattolico, eppure sempre fervido e ricco di potenzialità, grazie anche al contributo pioneristico di intellettuali come p. Yves Congar che nel 1937 si confronta col pensiero di Soloviev, Berdiaev, Boulgakov (576).

Da questo punto di vista il rispecchiamento del cattolicesimo occidentale nell'alterità dell'Oriente slavo e ortodosso, descritto dal libro di Laura Pettinaroli, può essere letto come il racconto storico di un'*Éducation européenne* di cui, da molto tempo, si sentiva la mancanza. Nell'ottobre del 1978, pochi giorni prima della sua elezione al soglio pontifico, Karol Wojtyla proponeva dalle pagine della rivista «Vita e Pensiero» una riflessione intorno al quesito: dove finisce l'Europa? Ammettendo possibili variazioni del concetto di «europeo» (dovute alla presenza nel passato di due centri religioso-culturali, Roma e Costantinopoli), l'arcivescovo di Cracovia contestava l'«inclinazione a pensare e parlare dell'Europa in dimensioni esclusivamente occidentali» ed esortava pertanto ad addentrarsi dentro la «complessità enorme e molteplice» di quella parte di continente che si colloca al di qua del confine che «corre lungo gli Urali fino al Mar Caspio e lungo il Caucaso fino al Mar Nero», entro cioè «la frontiera della contrapposizione e delle antinomie interiori, che portano con sé l'Oriente e l'Occidente, ma anche [...] del reciproco completamento, della complementarietà, alla cui base si trova una sorgente comune» (*Una frontiera per l'Europa, dove?*, in: Vita e Pensiero, 61, nn. 4–5–6, luglio-dicembre 1978). Il volume di Laura Pettinaroli ha il merito di muoversi dentro questa complessità, riuscendo a proporre delle risposte persuasive ad alcune questioni rimaste finora inevase e ponendo, nello stesso tempo, nuove domande, con un'apertura intellettuale che suggerisce piste di ricerca innovative per altrettante ipotesi di lavoro per i ricercatori neofiti.

Roma Marialuisa Lucia Sergio

Robert M. Zoske, *Sehnsucht nach dem Lichte – Zur religiösen Entwicklung von Hans Scholl. Unveröffentlichte Gedichte, Briefe und Texte* (=Münchner Theologische Beiträge 15), Herbert Utz Verlag, München 2014, 828 S.

Hans Scholl ist eines der Mitglieder der «Weissen Rose», eines Freundschaftsbundes in München, die ihren Widerstand gegen die Nazi-Herrschaft mit dem Prozess unter Roland Freisler mit anschliessendem Todesurteil (1943) unter dem Fallbeil bezahlten. Hans Scholl ist mit seiner Schwester Sophie wohl am besten bekannt; die Studien, Filme und Radiosendungen über sie und ihre Gefährten sind unzählbar. Gerade bei den Geschwistern Scholl ist eine geistige Entwicklung nachweisbar, die die begeisterten Hitler-Jugend- und Bund-deutscher-Mädel-Mitglieder zu entschiedenen Gegnern der totalitären Ideologie und Staatsmacht wandelte. Diesen Vorgang schildert eingehend die Hamburger Dissertation (2014) von Robert M. Zoske (geb. 1952), Pastor der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland, am Beispiel von Hans Scholl (22.09.1918–22.02.1943).

Die erste Begegnung mit der Thematik erlebte der Autor 1968 als Gymnasiast, als ein junger Lehrer die Schüler mit dem Buch von Walter Hofer *Der Nationalsozialismus/Dokumente 1933–1945* arbeiten liess, «unter argwöhnischer Beobachtung des Kollegiums» – denn die Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus war im Nachkriegsdeutschland lange verpönt. Im Jahr 2010 stiess Zoske auf den Nachlass der Familie Scholl, den das älteste der Geschwister, Inge Aicher-Scholl, dem Institut für Zeitgeschichte in München vermacht hatte – er umfasst 799 Bände! Inge Scholl (+1998) hatte mit Bedacht alle Dokumente durch die Jahrzehnte hindurch gesammelt, aber auch in deren Deutung eingegriffen und falsche Spuren gelegt. Die nach und nach eröffneten Archivalien (einige sind noch auf Jahre hinaus gesperrt) werden ein ausgewogenes Urteil erlauben, was für Hans Scholl jetzt schon möglich ist. Robert M. Zoske hat sich in die Hunderte von Bänden vertieft, viele Schätze gehoben – und sich auch ein wenig darin verloren.

Der Vater Scholl (Bürgermeister, dann Wirtschaftsberater) war evangelisch-humanistisch gesinnt, von hoher ethischer Auffassung, die Mutter als ehemalige Diakonisse leicht pietistisch gestimmt. Die Eltern waren über die Hitlerbegeisterung ihrer Kinder sehr betrübt, doch merkten diese bald auch selber, dass sie auf falscher Fährte waren. Die innere Abneigung, der Anschluss an verbotene Gruppen, die Begegnung mit hochstehenden Persönlichkeiten liessen in ihnen die Überzeugung reifen, dass man dem Treiben Hitlers und seiner Anhänger mit der Tat Einhalt gebieten musste. Die Tat bestand in 6 Flugblättern, die mit Schreibmaschine auf Matrizen geschrieben und vervielfältigt hundert-, ja tausendfach verbreitet wurden, und in Fassadeninschriften. Zuletzt wurden die Geschwister Scholl und ein Freund erwischt, in einem Schauprozess unter dem Scheusal Freisler abgeurteilt und gleichentags geköpft, die drei anderen einige Monate später entdeckt und hingerichtet. Sie waren alle religiös tief in ihrer Kirche verwurzelt: drei evangelisch, zwei katholisch (davon liess sich einer, der vorher religionslos, aber kenntnisreich war, vor der Hinrichtung taufen) und einer (Alexander Schmorell) orthodox (mit russischer Mutter); er wurde von seiner Kirche 2012 in München feierlich zum Heiligen erhoben; als Neumärtyrer wurde er schon lange verehrt.

Der Weg von Hans Scholl kann nun genau nachgezeichnet werden. Nach der anfänglichen Begeisterung in der Hitlerjugend versuchte er, «jugendbündische» Ideale, die mehr auf Eigeninitiative und Fremdlanderfahrungen gründeten, einzubinden. Er organisierte mit seiner Gruppe eine Schwedenfahrt und nahm unerlaubterweise deutsche Devisen mit. Das wurde ruchbar, und er wurde Ende 1937 in Untersuchungshaft genommen, wo «bündische Umtriebe» und «Devisenvergehen» als Straftatbestände üble Folgen haben konnten. Da die Nationalsozialisten in ihrer Homophobie mit den Paragraphen 175 und 175a (Unzucht mit Minderjährigen im Abhängigkeitsverhältnis) zum vornherein von entsprechenden Verhältnissen bei den verbotenen Gruppen ausgingen, forschten sie nach und entdeckten, dass sich Hans Scholl (im Alter von noch nicht 17 Jahren) mit einem Knaben (von noch nicht 15 Jahren) eingelassen hatte. Doch wurde er von einem ausnahmsweise milde gestimmten Richter im Prozess nach einem halben Jahr dank einer Amnestie freigesprochen, und die durch die Untersuchungshaft schon abgesessene Strafe von einem Monat wurde nicht ins Strafregister eingetragen; so stand seiner angestrebten Offizierslaufbahn nichts mehr entgegen. Aber das Erlebnis bedeutete für Hans Scholl einen Wendepunkt: er selber wollte seinem ideal ausgerichteten Leben neuen Ernst verleihen – und er hatte in Untersuchung und Verhören einen korrupten Staat erlebt.

Als Musik- und Literaturkenner drückte er sich stark in Lyrik und literarischer Prosa, v.a. auch in seiner Korrespondenz aus. Er war, wie viele seiner Zeit- und Gesinnungsgenossen, von R. M. Rilke und S. George, auch von Paul Verlaine beeinflusst, was seiner eigenen Dichtung zum Schaden gereichte. Diese wird vom Biographen mit Recht nicht als literarisches, sondern als Lebens-Zeugnis gedeutet. Mit seiner Schwester und anderen Freunden (drei weiteren Medizinstudenten und einem Professor für Psychologie und Musikwissenschaft) kam Scholl in Kontakt zum christlichen Humanismus des «Hochland»-Redaktors Carl Muth und des Dichters Theodor Haecker, er las u.a. Paul Claudel und kam ganz selbstverständlich zu einer weitherzigen Oekumene. Daneben vertiefte er sich in Friedrich Schleiermacher und den damals viel gelesenen Nikolaj Berdjajew, hörte die Ansprachen von Thomas Mann aus Amerika, überhaupt verbotene «Feindsender». Der Kriegsdienst in Frankreich und Russland eröffnete ihm weite Horizonte, weil er das geistige Leben allüberall wahrnahm und sich davon erfüllen liess. Die vier Tage Gefangenschaft, wie seiner Schwester und des Freundes Christoph Probst (eines jungen Vaters von drei Kindern), führten ihn vor der Hinrichtung zu einer Ganzhingabe (das Wort ist nicht übertrieben) an Gott, als ihm der evangelische Gefängnispfarrer auf seinen Wunsch bibli-

sche Texte vorlas, das Sündenbekenntnis abnahm und das Abendmahl reichte. Mit Recht schliesst sein Biograph: «Scholls Widerstand war als Akt wagemutiger Freiheit ein zutiefst religiöses, ein christliches Phänomen.» Es hatten im Lauf der Jahre auch andere Motive (politische, emotionale...) mitgewirkt, aber sie sind in diesem religiösen Akt zusammengeflossen.

Schade, dass der Biograph die Menge der Materialien zuwenig straff gliedert. Die Gedichte werden einmal im Text mit Kommentar und dann gesamthaft noch einmal im Anhang abgedruckt. Die maschinen- und handschriftlichen Original-Texte werden punktgenau mit allen Fehlern kopiert und mit dem entrüsteten (sic!) versehen. Es werden viele oft sehr ausführliche Exkurse eingeschoben: über die vergleichbare Affäre des Generalobersten von Fritsch, dem Homosexualität vorgeworfen wurde; über die Erfahrungen von Victor Klemperer oder Jochen Klepper mit dem Regime; über einen dem Nationalsozialismus hörigen Pastor. Ihm billigt der Autor gleich ehrenwerte Motive zu wie den Opfern der Nazi, weil beide Optionen zwei Seiten haben können: Kontinuität vs. Erstarrung / Aufbruch vs. Intoleranz. Wenn Zoske zu wenig mutiges oder gar schuldhaftes Schweigen seiner Kirche beklagt, fügt er rasch in Klammer bei «die katholische Kirche nicht minder» – ein etwas rasches historisches Résumé. Man konnte schon 1946 in der Schweiz vom Jesuiten Ferdinand Strobel herausgegebene 150 Dokumente des Widerstandes der katholischen Kirche als «Christliche Bewährung» lesen, die sehr häufig an schweizerische Periodica übermittelt worden waren. Doch insgesamt liegt im Werk von Zoske ein beeindruckendes, auch gut illustriertes Zeugnis von christlichem Wagemut vor, das eine Unmenge von neu erschlossenen Dokumenten vorlegt.

Freiburg Schweiz — Iso Baumer

Franz Haringer, *Trinitarischer Personalismus. Max Schwarz (1879–1943) und sein Bild von der «heiligen Schaukel» – ein Versuch zur Überwindung der neuscholastischen Gnadenlehre* (=Münchener theologische Studien II/75), Sankt Ottilien, Eos, 2014, 287 S.

Der Privatgelehrte und Landpfarrer Max Schwarz aus der Diözese Passau wäre nach seinem Tod kaum noch bemerkt worden, wenn er nicht immer wieder im Zusammenhang mit der «Weissen Rose» erwähnt worden wäre. Dieser Münchner Widerstandskreis gegen die Naziherrschaft kostete ihre Mitglieder nach einem Schauprozess unter dem Vorsitzenden des Volksgerichtshofes Roland Freisler das Leben. Die Geschwister Hans und Sophie Scholl, protestantischer Konfession, waren zweimal (am 31. Mai und am 25. Juni 1942) bei Max Schwarz auf Besuch, und Hans hätte sich während seines Frontaufenthalts in Russland gerne mit einer geistig wachen Person – mit Pfarrer Schwarz, dem Publizisten Carl Muth, dem Philosophen Theodor Haecker (oder «noch lieber mit einem klugen, 15 1/2 jährigen Mädchen») unterhalten (Robert M. Zoske, Sehnsucht nach dem Lichte – Zur religiösem Entwicklung von Hans Scholl. Unveröffentlichte Gedichte, Briefe und Texte, Herbert Utz Verlag München 2014, 438). Dem Landpfarrer war es nicht beschieden, seine Gelehrsamkeit (in Philosophie und Theologie mit zusätzlichen Studien in vielen anderen Disziplinen) adäquat zu vermitteln, weder schriftlich noch mündlich. Sein gewaltiger Nachlass beschränkte sich auf hunderte von Predigttexten vor seinen Landpfarreien, auf einige Vortragstexte z.T. in kirchlichen Kreisen, wenige Publikationen in bescheidenen Blättchen – aber einigen wenigen Männern, denen er näher kam, machte er offenbar einen gewaltigen Eindruck seit ihrer Priesterseminarzeit. Unter ihnen sei nur der berühmte Exeget Franz Mussner erwähnt (1916–2016); er verdankte Schwarz eine «beglückende

Lektüre, ja Glücksgefühle beim Lesen», ja überhaupt «das Leben des Geistes», Schwarz habe «bleibend Gültiges gedacht, [...] eine neue ‹ratio fidei› geschaffen, wie es später Karl Rahner auf andere Weise versucht hat. Sein Werk darf nicht in Vergessenheit geraten» (206). «Er ringt um eine neue Sprache, die Dogma und Verkündigung umgreift, und wirkt so an seinem Platz mit an einer Erneuerungsbewegung der Theologie, die das gesamte 20. Jahrhundert umfasst.» (11–13, Einleitung).

Dieser Aufgabe hat sich Franz Haringer unterzogen, 1972 in Altötting geboren, seit 1999 Priester, von 2002 bis 2015 in der Priesterbildung tätig, seither verantwortlich für den Pfarrverband Simbach mit 6370 Katholiken in fünf Pfarreien. 2013 hat er mit dem hier anzuzeigenden Buch im Departement für Katholische Theologie an der Philosophischen Fakultät der Universität Passau doktoriert. Seine Arbeit beruht auf der Hebung der umfangreichen Quellen und deren Interpretation. Der bisher unerschlossene Nachlass von Schwarz besteht zum grossen Teil aus unedierten Autographen und maschinengeschriebenen Texten; er wird hier erstmals vollständig und systematisch zugänglich gemacht, wie Haringer in der Einleitung betont.

Das Verzeichnis des Nachlasses umfasst 18 Seiten und erwähntt 282 Dossiers mit oft zahlreichen, auch mehrseitigen Dokumenten. Haringer zitiert häufig daraus, aber enthält sich einer allzu stoffreichen Wiedergabe der originalen Äusserungen. Er ist sich bewusst, dass diese Texte oft allzu orts- und zeitgebunden sind und in ihrer sprachlichen Gestalt nicht immer mehr nachvollziehbar. Er fasst am Schluss seine Ergebnisse so zusammen: «Das theologische Denken von Max Schwarz ist gewiss kein System im strengen Sinn, sondern in vielen Fragen noch eher eine Suchbewegung. Es ist vielfach nur in Gelegenheitsschriften enthalten und spricht in mancherlei Hinsicht noch nicht die Sprache gegenwärtiger Theologie und Verkündigung. Dennoch erscheint es in seiner Grundmotivation erstaunlich aktuell. Anstatt des abstrakten ‹Jargons› der neuscholastischen Schultheologie tritt eine dialogische und personale Sicht auf die Inhalte des Glaubens, die sich der Perspektive der Freiheit und der gelingenden Liebe verpflichtet weiss.» (260f)

Somit bleibt diese seltsame Figur weniger in ihren überlieferten schriftlichen Äusserungen als in ihrer Motivation und Intention und in ihrem weiten geistigen Horizont vorbildlich und nachahmenswert. Schwarz war einfacher Herkunft (die Eltern führten eine Gastwirtschaft), aber ein begabter Schüler; er wurde gefördert, wie damals oft im Hinblick auf eine geistliche Laufbahn, die aber auf ihn wie zugeschnitten schien. Schon am Gymnasium lernte er ausser Latein und Griechisch auch sehr gut Französisch und Italienisch. Er empfing seine priesterliche Ausbildung in Rom im Germanikum und studierte die Theologie an der Gregoriana (1899–1906); viele Studenten «wurden nach drei Jahren Philosophie und vier Jahren Theologie nach dem damals üblichen Verfahren zum Dr. phil. et theol. promoviert» (21). Dem schloss er von 1906 bis 1910 kunstgeschichtliche Studien in München, Rom und Mailand an, war dann zwei Jahre Dozent für Homiletik am Priesterseminar Passau, und von da an Seelsorger in Landpfarreien, als Kooperator oder Pfarrer, meist nur relativ kurze Zeit (einmal achtzehn Jahre). Das war z.T. auf gesundheitliche Probleme, aber auch auf den schwierigen, starrköpfigen, überdies dem Rauchen verfallenen Charakter zurückzuführen. In seine Lebenszeit fiel die Leitung des Bistums Passau in die Hände von fünf Bischöfen. Prägend waren die Erfahrung des 1. Weltkriegs, das Anwachsen des Nationalsozialismus, die Herrschaft Hitlers, die 1933 begann, und der 2. Weltkrieg, was alles sein Denken, Reden und Schreiben beeinflusste.

Erstaunlich ist, dass seine ganze Tätigkeit weniger von der ihm eingetrichterten Neoscholastik geprägt war als vielmehr von der persönlich angeeigneten Beobachtung des menschlichen Zusammenlebens. Selbst sein eigenes oft schwieriges Auskommen mit Vorgesetzten oder Gleichgestellten oder mit Leuten aus dem Volk diente ihm zur psycho-

logischen Reflexion, ebenso sehr aber auch der Umgang mit grossen Dichtern und Denkern. Wegweisend waren ihm Gottfried Keller, vor allem dann Friedrich Hölderlin, Fjodor Dostojewski, Sören Kierkegaard, Max Scheler, aber auch – weniger herausragend – Wolfram von Eschenbach mit seinem «Parzival», Dante Alighieri mit seiner «Göttlichen Komödie», der sonst völlig unbekannte Charles de Condren (1588–1641) (In der 2. Auflage des LThK mit 10 Zeilen bedacht, mit bibliogr. Angaben), und schliesslich der bedeutende Philosoph der Dialogik Ferdinand Ebner (1882–1931). Er suchte in ihnen allen (und fand) grundmenschliche, gottgewirkte Ansätze, die er theologisch ergründete und in die Seelsorge einbaute, die er aber primär für seine persönliche Horizonterweiterung und Glaubensvertiefung unermüdlich studierte.

Die Weite wie gleichzeitg die Beschränktheit seiner weitgefächerten Interessen zeigt sich in einer frühen «psychologischen Studie» (von 1906), in der er die Polarität verschiedener Persönlichkeiten bei identischem Glaubensgrund untersuchte: ganze 40 Druckseiten wandte er auf, um den Gegensatz zwischen dem ausgewogenen französischen Grafen Charles de Montalembert und dem polemischen Publizisten Louis Veuillot in der Mitte des 19. Jahrhunderts verständlich zu machen. Schwarz arbeitete an der «Herausgestaltung des tragischen Konfliktes dieser zwei edlen Naturen. [...] Man fühlt es überall durch, dass sein inneres Streben einzig auf ein möglichst tiefes und innerliches Eindringen in diese zwei merkwürdigen Seelen ging.» (177) Aber kirchengeschichtlich ist die Psyche noch so edler Seelen weniger bedeutsam als ihr Wirken und und ihre Wirkung, wie einige Studien des Freiburger Rechtshistorikers Emil F. J. Müller-Büchi fast 60 Jahre später zeigen (Montalembert und der Schweizerische Katholizismus in der Zeit des I. Vatikanischen Konzils, in: FGB, 58 [1972/73], 85–105, und Montalembert und Segesser und das Postulat «Freie Kirche im freien Staat», in: FS Eugen Isele Feiburg Schweiz 1973, 153–187). Was Schwarz innerpsychologisch deutet, sind grundlegende innerkirchliche Strömungen, die fast überzeitlich sind: es geht um die Gegensätze offen oder integralistisch.

Was ist nun genau die moderne Theologie von Max Schwarz? Titel und Untertitel des hier zur Rede stehenden Buches deuten es an: Zugrunde liegt ein Personalismus, also eine Philosophie (und Theologie) von Personen, eine lebendige Beziehungslehre, nicht eine staubtrockene Seinslehre, und sie findet ihr Vorbild im Verhältnis der drei Personen in Gott, wo Vielfalt in Einheit aufgehoben ist, wo ein lebendiger Austausch stattfindet und überfliesst. Und da der Mensch gewordene Gottessohn die «ungeschaffene Gnade in Person» ist, ist abstrakte Theorie wenig hilfreich. Schwarz findet Zuflucht in Bildern, v.a. in dem von ihm Jahre lang durchexerzierten Bild von der «heiligen Schaukel». Professor Mussner hat dies folgendermassen erläutert (Alles Folgende in Haringer 203–207. Mussner zitiert Hölderlin aus dem Gedächtnis; etymologisch haben «Gnade» und «gönnen» nichts miteinander zu tun): «Er selbst hat mir im Gespräch die Metapher von der ‹heiligen Schaukel›, die er sehr liebte, so erklärt: Es gibt Schaukeln, auf denen sich zwei Personen mit dem Antlitz zugewandt gegenüberstehen. Indem die eine sich in einem ersten Schwung vor der andern niedrig macht, hebt sie die andere in die Höhe empor; beim nächsten Schwung geht es umgekehrt. Aber sich zu erniedrigen bedeutet gar nicht, in serviler Erbötigkeit zu kuschen; im Gegenteil, der Mensch soll vor Gott (und dem Mitmenschen) durchaus seine Parrhesia wahren. Das griechische Wort (‹Alles-Reden›, d.h. offenes, freimütiges Reden und Handeln) ist weitreichend und hat ungeheuer zum Denken angeregt. In der byzantinischen Liturgie (in der Epiklese, der Herabrufung des Heiligen Geistes auf die eucharistischen Gaben) wird darum gebetet, vor Gott in Freimut (parrhesia) stehen zu können. Und Liebe definierte Schwarz gerne so: ‹Huldigen durch Freiheit lassen›.» Das seltsame Wort von der Schaukel wäre als starrer Begriff unerträglich, aber in der Metaphorik gibt es für Schwarz viel her. Die Gnadenlehre, die bei Schwarz in

diesen Gedankengängen zentral ist, hat ihn nicht gehindert, die andern Hauptthemen der Theologie in offener Weise anzupacken und darzustellen: Maria, Kirche, Sakramente – Eucharistie – Priesteramt, Eschatologie.

Ausführlich zeigt F. Haringer, wie die Ideen von Max Schwarz in ähnlicher Weise auch bei andern Theologen anklingen: bei Michael Schmaus, Romano Guardini, Henri de Lubac, bei den Gebrüdern Hugo und Karl Rahner sowie bei Hans Urs von Balthasar. Immer wieder fällt in diesem Zuammenhang das einschlägige Wort «Drama», um die Beziehung Gottes zu den Menschen zu kennzeichnen – nicht im tragisch-«dramatischen» Sinn, sondern als Hin und Her in Hingabe und Geschenk.

Hier wäre daran zu erinnern, dass in Innsbruck im Gefolge des Theologen Raymund Schwager, der stark vom Ethnologen und Kulturphilosophen René Girard beeinflusst ist, eine «dramatische Theologie» entworfen wurde und weiter entwickelt wird, die auch etwa in Balthasars Ausführungen zur Theodramatik usw. präsent ist.

Da Schwarz seine Theologie bei den Beziehungen der Menschen untereinander ansetzen lässt, konnte es nicht ausbleiben, dass er sich auch in die Politik einmischte. Da war er lange Zeit in Denkweisen befangen, die heute kritischer beurteilt werden, so in der Deutung des 1. Weltkrieges, die er ganz aus deutsch-nationaler Sicht vornahm. Er äusserte sich vorsichtig-fragwürdig zur Judenfrage. Zu Beginn der nationalsozialistischen Bewegung war er in der illusorischen Hoffnung befangen, doch einiges Gute darin finden zu können. Dann aber wandte er sich ganz entschieden von der Kirchenfeindlichkeit und dem Autoritätsbegriff und der entsprechenden Realität der Nationalsozialisten ab, was im Gegenzug wieder eine bedingungslose und unumschränkte Papstgläubigkeit auslöste.

Dass nun die an entlegenen Stellen verborgene Theologie des Landpfarrers Max Schwarz ins helle Licht der Forschung gezogen wurde, ist höchst verdienstvoll.

Sie kann nicht unbesehen für heute und die nahe Zukunft «verwendet» werden, staunenswert aber bleiben ihr literarischer und philosophischer Untergrund und die Freiheit des Geistes, sich auf Zeitströmungen einzulassen und Neues zu wagen.

Freiburg Schweiz — Iso Baumer

Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler, *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche* (=Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 2), Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2016, 324 S.

17 Jahre nach der Proklamation der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* durch die Vereinten Nationen, den entsetzlichen Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges und den diesen nachfolgenden freiheitlichen Demokratisierungsprozessen in Europa zum Trotz, war noch bis kurz vor Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils im Dezember 1965 nicht klar, ob die katholische Kirche sich würde durchringen können, die Religionsfreiheit als Menschenrecht anzuerkennen. Doch sie konnte. Die Gemengelage ist dabei jedoch das Gegenteil von einfach.

Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? ist daher eine gute Frage und zugleich auch der Titel einer zu Beginn des Jahres 2016 erschienenen Monographie von Karl Gabriel, Christian Spieß und Katja Winkler. Zwischen den beiden Buchdeckeln findet der Leser oder die Leserin auf gut 300 Seiten eine Palette verschiedener *Faktoren der Erneuerung der Katholischen Kirche*, die zur Beantwortung dieser Frage in Betracht gezogen werden können. Schliesslich war dies für eine «in so hohem Maße traditionsgebundene Organisation» (7), die in den Jahrhunderten zuvor ein durchaus problematisches

und konfliktbeladenes Verhältnis zur Religionsfreiheit entwickelt hatte, keine leicht zu bewältigende Aufgabe.

Vielzahl und Verschiedenartigkeit der Faktoren, die in diesem Prozess ihre Wirkung getan haben, machen eine eindeutige, monokausale Antwort unmöglich. Dies spiegelt sich im Aufbau des Buches wider. Anstelle einer chronologischen Vorgehens- und einer einsträngigen Argumentationsweise haben sich die AutorInnen für eine Einteilung in thematische Blöcke entschieden:

(1) Textgeschichte von *Dignitatis humanae* (DH): Im Wesentlichen basierend auf einem Text von J. Hamer (etwas mehr Literatur hätte es auch sein dürfen) werden verschiedene Textphasen und jeweils dominante Argumentationsmuster aufgezeigt, aber auch auf das zähe Hin-und-Her verwiesen. Dieses Ringen um die endgültige Textgestalt und die Anerkennung der Religionsfreiheit thematisieren die AutorInnen immer wieder, z.B. 57–59. Letztlich wurde eine doppelte Diskussion geführt, zum einen um das Recht der Wahrheit vs. das Recht der Person (Toleranz vs. Menschenrecht), zum anderen um die Entwicklungsmöglichkeit der kirchlichen Lehre, wie weit «man» also gehen könne und wie viel Kontinuität nötig sei, ohne einen Glaubwürdigkeitsverlust zu riskieren (32f). Gerade dieser zweite Aspekt war für Gegner und Befürworter virulent – wie sehr, zeigt sich in Kapitel 4.

(2) Religion und Moderne – Begriffsklärungen: Ziel ist hier nicht eine abschliessende Erläuterung des Begriffs der Moderne, wohl aber solche Aspekte dessen, die für ein Moderneverständnis, das als Bezugspunkt für die Modernisierung des Katholizismus geeignet ist, wesentlich sind. Rezipiert werden hier vor allem Thesen und Ideen von Charles Taylor und José Casanova.

(3) Religionsfreiheit – Begriffsklärungen: Die AutorInnen entfalten einen eigenen systematischen Zugang zum Begriff der Religionsfreiheit (vgl. 82–88 sowie FN 280) und schliessen dann Ausführungen über die Lehre der katholischen Kirche über Toleranz und Religionsfreiheit vor und nach dem Zweiten Vatikanum an. Sie zeigen dabei auf, dass die kirchliche Toleranzlehre das nachkonziliare Verständnis von Religionsfreiheit ausschliesst und insofern zumindest in dieser Hinsicht ein Lernprozess mit Paradigmenwechsel vorliegt. Mit DH sei die Kirche voll anschlussfähig an die Moderne und ihre Menschenrechtskonzeption, zugleich bleibe sie jedoch nicht dabei stehen, sondern formuliere eine stützende Begründung nach innen, die für die eigene Identität und die Möglichkeit der vollumfänglichen Annahme der Religionsfreiheit als Menschenrecht notwendig sei (vgl. 107ff).

(4) Bruch oder Kontinuität? – Interpretationsversuche: Die besprochenen Positionen spannen ein Spektrum zwischen den Polen «strikte Kontinuität» (Utz) und «völligem Traditionsbruch» (Böckenförde) auf. Überzeugend ist dabei die Struktur der Unterkapitel: Einführende Vorbemerkungen und ein (für eilige wie für bedächtige LeserInnen) praktisches und übersichtliches Resümee rahmen die Auseinandersetzung mit der jeweiligen Position, die eine kritische Analyse einschließt: bspw. bei Utz der Widerspruch einiger seiner Aussagen zu Textbefunden aus der Lehrtradition (124), bei Uertz die Gefahr, «die Schlüsselstellung des politischen Katholizismus hinsichtlich des Lernprozesses der Kirche» (166) zu überschätzen (176–177) oder Böckenfördes verengter Blick auf die christliche Tradition, der nur eine, nämlich die neuscholastische, Variante des Naturrechts berücksichtigt. Übrigens: Je ein bis zwei repräsentative Texte der zitierten Autoren, ausgenommen Uertz, finden sich auch in Band 4 derselben Reihe: Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler, Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses, Schöningh/Paderborn 2013.

(5) Faktoren des Wandels: Historisch, politisch und sozial sowie theologisch, kirchlich und kirchenpolitisch – Faktoren aus diesen Bereichen liefern das Setting, aus dem heraus und in dem die Akteure auf dem Konzil handeln mussten und konnten. Dabei differenzieren die AutorInnen zwischen «externen Rahmenbedingungen», darunter NS-Erfahrung sowie wirtschaftliche und politische Entwicklungen, und «internen Veränderungen», z.B. hinsichtlich des kath. Vereinswesens und des politischen Katholizismus. Die Faktoren stehen selbstverständlich nicht losgelöst nebeneinander, sondern in einem gegenseitigen Wechselspiel, so bewirkte bspw. die antikirchliche Haltung des Ostblocks eine stärkere Westbindung, wobei gerade die USA hier massgebend waren. Dort herrschte aber eine andere, nicht antikirchliche Spielart des Liberalismus (233–235), der besonders den US-amerikanischen Episkopat (und auch Peritus J. Murray, Vorkämpfer für die Religionsfreiheit) geprägt hatte. Dessen Verfechten der Religionsfreiheit als Menschenrecht erscheint als eine «unverzichtbare Voraussetzung» (244) für deren letztliche Anerkennung. Ein Aspekt der immer wieder im Buch aufscheint.

Schliesslich bleibt das Konzil selbst. Es entwickelte eine nicht voraussehbare Dynamik – vielleicht auch wegen seiner angestrebten Verortung der «Kirche in der Welt von heute» (vgl. *Gaudium et spes*) anstelle von Abwehr und Verurteilung (vermeintlicher) Irrlehren –, wie u.a. die Ablehnung oder starke Modifizierung der in der Vorbereitungszeit erarbeiteten Entwürfe verdeutlicht. Und weist es in formaler Hinsicht auch Ähnlichkeiten mit einem Parlament auf, so bleibt es doch zugleich immer ein spirituelles Ereignis, das sich einer rein rationalen Erfassung entzieht. Dennoch lassen sich einige Faktoren ausmachen, die den Verlauf des Konzils besonders prägten (286–292): das «Einheitssekretariat», die Medien (Transparenz nach aussen, Erwartungen von aussen, aber auch das Signal nach innen, dass die christliche wie nicht-christliche Welt die Konzilsereignisse und -beschlüsse tatsächlich für bedeutsam hält), externe Beobachter (andere Konfessionen, Religionen, Frauen!), einzelne Episkopate und die beiden Päpste selbst.

Mit Vehemenz und Ausdauer, ringend und gegen Widerstand wussten einige Akteure auf dem Konzil diese Faktoren zu deuten und schliesslich die grosse Mehrheit der Konzilsteilnehmer zu überzeugen (296–302). Revolution geht anders. Opportunistische Anpassung an die «Zeichen der Zeit» – so ein immer wieder vernehmbarer Vorwurf – aber auch. Beschönigende oder gar romantisierende Worte nehmen die AutorInnen hier nicht in den Mund und bleiben so plausibel. Weniger plausibel scheint hingegen die Reihenfolge der einzelnen Kapitel. Kapitel 2 und 3 wirken etwas deplatziert, eingeschoben zwischen den beiden inhaltlich stark aufeinander bezogenen Kapiteln 1 und 4. Vielleicht hätte es sich eher angeboten, das zum Teil schwer belastete Verhältnis der Kirche zur Moderne und zur Religionsfreiheit als weitere Faktoren in das an sich bereits sehr bereichernde und inhaltlich vielfältige Kapitel 5 aufzunehmen und dieses so um hemmende bzw. zu überwindende Faktoren zu erweitern.

Eindeutige Antworten für komplexe Zusammenhänge blenden oft Wesentliches aus und verengen die Perspektive einseitig. Das vorliegende Buch wirkt dem mit seiner offenen Konzeption entgegen und ermöglicht dem Leser/der Leserin so ein Doppeltes: (1) die Komplexität der Sachlage zu erkennen (man bedenke allein die Vielzahl der Faktoren und ihre unterschiedliche inhaltliche Füllung) und (2) sich eine eigene Meinung zu bilden, z.B. durch die selbstständige Gewichtung der Faktoren. Hier wird kein Fertigprodukt serviert, sondern zu geistiger Eigenleistung angeregt.

Bern Mirjam Kromer

Stefan Voges, *Konzil, Dialog und Demokratie. Der Weg zur Würzburger Synode 1965–1971* (=Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen. Band 132), Paderborn, Schöningh, 2015, 458 S.

50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und 40 Jahre nach dem Ende der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland analysiert Stefan Voges in seiner Münsteraner Dissertation den Rezeptionsprozess des Konzils in der Vorbereitung der Würzburger Synode. Nach der Einleitung geht er dabei in sieben Schritten vor.

Das Zweite Vatikanum mit seiner ekklesiologischen Markierung des Volkes Gottes hatte die regelmäßige Abhaltung von Synoden und Konzilien empfohlen (33–46). In der unruhigen Zeit der zweiten Hälfte der 1960er Jahre vergrößerte sich die Zahl der Akteure der Konzilsrezeption (47–106). Die Bischöfe organisierten sich in der institutionalisierten Bischofskonferenz, die Struktur des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) musste sich den neu gebildeten pfarrlichen und diözesanen Räten anpassen, das Kirchenvolk empfand die sich beschleunigende Auflösung des katholischen Milieus als Krise, Priestergruppen waren Symptome einer Enttäuschung über zu langsame Reformprozesse, ein Generationswechsel brachte auf bischöflicher und Laienseite jüngere Personen an die Spitze. Eine theologische Antwort auf diese spannungsreiche Situation schien in der Synodalität der Kirche zu liegen. Dieser Weg wurde auch beschritten (107–132). Im Bistum Hildesheim wurde ein «neuer Stil» einer Diözesansynode mit starker Beteiligung von Laien praktiziert. Noch weiter ging das Pastoralkonzil der niederländischen Kirche, das bestehende Polarisierungen im Nachbarland noch verschärfte. Der unterschiedliche Stil beider Synoden wirkte sich in den rechtlichen Bestimmungen und dem davon beeinflussten Kirchenbild aus.

Auf dem Essener Katholikentag 1968 erhob sich nun die Forderung nach einem Nationalkonzil (133–184). Unter dem Einfluss der gesellschaftlichen Unruhen und des Rufes nach Demokratie entwickelten im Herbst 1968 das ZdK, die Bischöfliche Kommission für Laienfragen, die Christliche Arbeiterjugend und die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen Konzepte zu einer Synode, die von Kardinal Julius Döpfner als Vorsitzendem der Bischofskonferenz in eine gemeinsame «Studiengruppe Bischofskonferenz – Zentralkomitee» überführt wurde und bereits im Februar 1969 zum Beschluss führte, eine solche Versammlung vorzubereiten. Voges sieht im Katholikentag von Essen das «Zeichen der Zeit», welches die Dynamik hin zu einer Synode in Gang brachte.

Detailliert zeichnet der Autor den Weg vom grundsätzlichen Beschluss zum Statut der Synode nach (185–265). Auf dem Hintergrund der nicht nur protokollarischen Bedeutung von Geschäftsordnungen in den Konzilien der Kirche, aber auch in den Parlamenten, deutet er die Auseinandersetzungen um das Regelwerk des Statuts als Äußerungen einer verfassten Kirche, in der die Kollegialität der Bischöfe und ihre theologisch und rechtlich festgelegte Leitungsposition, die Position des Papstes und der römischen Kurie sowie die Kompetenzen der Synode, ihrer gewählten und berufenen Mitglieder sowie ihrer Organe in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen waren. Voges kann zeigen, wie hinter dem Ringen um Formulierungen, Zuständigkeiten und der Einbindung der bischöflichen Autorität in den synodalen Vorgang das Kirchenbild einer Communio im Spannungsfeld von Hierarchie und repräsentiertem Volk Gottes sichtbar wird.

Die Arbeit der Vorbereitungskommission (267–357) konnte daran anknüpfen. Relativ kurz geht Voges auf die Umfragen ein, deren Ergebnisse auch nur geringen Einfluss auf die Themenauswahl hatten. Die Öffentlichkeitsarbeit («Postfach Synode») hatte ebenfalls eher einen motivierenden als dezisiven Charakter. Die Prioritäten wurden durch die Studiengruppe Bischofskonferenz-ZdK gesetzt. Der Interessenausgleich zwischen Laien und

Priestern, zwischen Bistümern und Verbänden, zwischen gewählten und berufenen Mitgliedern wurde in einem rückblickend betrachtet ausgewogenen Proporz gelöst. Voges weist jedoch darauf hin, dass sich mit der «Arbeitsgemeinschaft Synode» eine außersynodale Opposition zeigte, die freilich im Rahmen der ersten Vollversammlung ihre kritische Einbindung in die Synode vollzog. Repräsentation des ganzen Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland, Propositionsrecht der Synode für die zu behandelnden Themen als Ausdruck des Volk-Gottes-Gedankens, Dialog und demokratische Elemente als aufgegriffene «Zeichen der Zeit» sind die Stichworte der theologischen Zwischenreflexion des Autors.

Die Konstituierung der Synode (359–403) war die Nagelprobe auf die Vorbereitungsphase. Hier manifestierte sich der Doppelcharakter der Synode als geistliches Ereignis (Eröffnung im Rahmen einer Eucharistiefeier im Würzburger Dom) und Parlament (Tagungsort ebenfalls der Würzburger Dom). Ein «symbolträchtiges Halbrund» der alphabetischen Sitzordnung mit dem Block der Bischöfe in der Mitte zeigte die Kräfteverhältnisse an. Die Kontroverse zwischen Heinrich Flatten und Karl Rahner über die Leitlinien der Thematik machte schlaglichtartig die theologischen Differenzen klar, an denen sich die Synode im Rahmen der Geschäftsordnung abzuarbeiten hatte.

Stefan Voges versteht seine Arbeit als theologische Dissertation. So fasst er in der Schlussreflexion noch einmal zusammen, was er unter dem Rezeptionsprozess des Konzils versteht. Die neuartige Form der Synode ist Kristallisationspunkt der Ekklesiologie, die selbst erst in einem Lernprozess eingeübt werden muss. «Communio» muss dabei im Beziehungsgefüge von Gemeinschaft der Gläubigen, hierarchischer Gemeinschaft und Gemeinschaft von Teilkirchen (Diözesen) gesehen werden. Die Synode erhebt den Glaubenssinn des Volkes Gottes und reagiert damit auf die gesellschaftliche Forderung nach Demokratisierung. Kirche agiert als «Leib Christi» (sinnenhaft in der Sitzordnung zum Ausdruck gebracht). Aufgabe aller am gemeinsamen Priestertum der Gläubigen Teilhabenden ist die Suche nach den und die Deutung der «Zeichen der Zeit».

An einer trockenen Materie zeigt Voges die Dynamiken der nachkonziliaren katholischen Kirche auf. Die Diskussionen um Thematik, Statut, Geschäftsordnung und Teilnehmer werden bedeutend, weil sie Ausdruck des Ringens um eine neue Ekklesiologie sind, die noch nicht eingelöst ist. Der von Papst Franziskus geforderte «Weg der Synodalität» entbindet nicht von den schwierigen Prozessen, die im Vorfeld von Synoden zu durchlaufen sind. Stefan Voges hat, bei allen Redundanzen und manchen Wiederholungen, ein Musterbeispiel vorgelegt, wie Synodalität eingeübt und umgesetzt werden kann.

Vallendar Joachim Schmiedl

Florian Bock, *Der Fall «Publik». Katholische Presse in der Bundesrepublik Deutschland um 1968* (=Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen 128), Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 2015, 553 S.

Im Frühjahr 1967 hatte die Deutsche Bischofskonferenz beschlossen, eine neue katholische Wochenzeitung zu gründen. Nach einem längeren Vorlauf erschien die erste reguläre Ausgabe von «Publik» – so der Name der Wochenzeitung – am 27. September 1968. Am 19. November 1971 erschien die letzte Ausgabe – mit der Schlagzeile «Publik ist tot». Wenige Tage vorher hatten die Diözesanbischöfe die Einstellung der Wochenzeitung beschlossen. Begründet wurde das damit, dass es dieser Zeitung nicht gelungen sei, trotz eines großzügigen Startkapitals aus Kirchensteuermitteln sich wirtschaftlich zu etablieren,

und darum auf Dauer ein Zuschussunternehmen bleiben würde. Zudem war von Anfang an ihre Gründung im bundesdeutschen Katholizismus umstritten. Für die eine Seite stand sie für den Geist des 2. Vatikanischen Konzils im Sinne einer Öffnung der katholischen Kirche zur heutigen Welt; die andere Seite befürchtete die Preisgabe einer klaren katholischen Position angesichts der ihrer Befürchtung nach den Bestand nicht nur der Kirche, sondern der gesamten Gesellschaft gefährdenden öffentlichen Auseinandersetzungen, wie sie spätestens Mitte der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts aufgekommen waren. Insofern steht der «Fall ‹Publik›» für mehr als für eine kurze Episode in der deutschen katholischen Presselandschaft. Exemplarisch verdichtet sich an ihm die innerhalb des deutschen Katholizismus heftig und teilweise erbittert geführte Kontroverse um eine Standortbestimmung der Kirche innerhalb eines sich pluralisierenden Gemeinwesens, wovon die eigenen Reihen nicht ausgenommen blieben. So sah beispielsweise kein geringerer als Karl Rahner in der Einstellung von «Publik» ein Symptom für einen von Verantwortlichen der Kirche betriebenen «Marsch ins Getto».

Es ist das Verdienst von Florian Bock, in seinem Promotionsprojekt – die Untersuchung wurde 2013 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen – mithilfe eines umfassenden Quellenstudiums diesen «Fall ‹Publik›» detailliert aufgearbeitet zu haben. Die Studie umfasst in der vorliegenden Buchausgabe 501 Textseiten, einen dreiseitigen Anhang und ein Quellen- und Literaturverzeichnis im Umfang von 32 Seiten. Ein elfseitiges Personen-, Orts- und Sachregister erleichtert die Suche von bestimmten Fundstellen.

Eingeteilt ist die Arbeit in zehn Kapitel. In der Einleitung (I) wird die Fallstudie in einen größeren Zusammenhang eingeordnet, nämlich der Frage, wie es um die Möglichkeiten einer konfessionellen Publizistik im Kontext einer sich ausdifferenzierenden und damit pluralisierende Gesellschaft, innerhalb derer Religion (nur noch) ein Teilsystem bildet, bestellt ist. Damit ist zugleich der Bezugsrahmen der Arbeit umrissen. Auch wenn ihr spezifisches Untersuchungsobjekt das Projekt der katholischen Wochenzeitung «Publik» ist, muss dieses innerhalb seines größeren Kontextes, nämlich der damaligen gesellschaftlichen Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland insgesamt und darin der kirchlichen Entwicklung gesehen werden. Das zeitigt, wie im Einzelnen dargelegt wird, Folgen für die Zielsetzung und Leitfragen der Untersuchung sowie für ihre methodische Herangehensweise.

Die Vor- und Gründungsgeschichte von «Publik» ist Thema des Kap. II. Ausgangspunkt bilden das reservierte Verhältnis der katholischen Kirche zur freien Presse, das bis zur lehramtlichen Verurteilung der Pressefreiheit ging, und die Reaktion der Kirche, durch Ausbildung eines eigenen vielfältigen Zeitungswesens ihre Angehörigen vor den schädlichen Einflüssen der freien Presse zu bewahren. Allerdings fanden die katholischen Presseerzeugnisse spätestens seit Beginn der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts immer weniger Zuspruch seitens ihrer Abnehmer; die Gesamtauflage der katholischen Presse begann merklich zu schrumpfen. Das «katholische Milieu» fing sichtlich an zu bröckeln. In diesem Zusammenhang war es ein katholischer Laie, Hans Suttner, der, inspiriert von der durch das 2. Vatikanische Konzil hervorgerufenen Aufbruchsstimmung in der katholischen Welt und selbst in einem reformorientierten kirchlichen Jugendverband sozialisiert, die Idee einer überregionalen und sich offen den Herausforderungen der Gegenwart stellenden katholischen Wochenzeitung verfolgte und für sie unter den Bischöfen und Vertreter/innen des Laienkatholizismus warb. Diese Zeitung sollte nach Suttners Vorstellung Ausdruck dafür sein, dass die katholische Kirche entschlossen war, ihr «Lagerdenken» zu überwinden und in einen Dialog mit der «Welt von heute», wie es die Pastoralkonstitution des Konzils programmatisch bekundet hatte, einzutreten. Unab-

dingbare Voraussetzung sei, dass die Redaktion dieser neuen Zeitung frei von Weisungen der Hierarchie agieren könne. Detailliert zeichnet der Verf. nach, welche Reaktionen dieser Vorstoß von Suttner innerhalb des deutschen Katholizismus auslöste. Die Bandbreite reichte von begeisterter Zustimmung bis hin zu Vorbehalten und Ablehnung. Laufende katholische Presseorgane befürchteten eine sie gefährdende Konkurrenz. Hinsichtlich der Finanzierung machten sich Skepsis und Vorbehalte breit. Welche Struktur für eine solche neue Zeitung angemessen wäre, war umstritten. Aber allen Widerständen zum Trotz kam es schließlich zum «endgültigen Startschuss».

Welches Profil die schließlich ab Ende September 1968 erscheinende «neue Wochenzeitung nachkonziliaren Zuschnitts» mit 21 Redakteuren in ihrer dreijährigen Laufzeit an den Tag legte, wird in Kap. III untersucht, wobei auf die Bereiche «Theologie und Kirchenpolitik» und «Politik» deswegen der Schwerpunkt liegt, weil sie von Anfang an am stärksten umstritten waren. Der Start von «Publik» fiel in ein Jahr – daran erinnert der Verf. –, das nicht nur zum Synonym für – je nach Standort unterschiedlich bewertet – gesellschaftliche Auf- bzw. Abbrüche geworden ist, sondern auch innerkirchlich sehr bewegt war, wofür schlaglichtartig die «Pillenenzyklika» von Papst Paul VI. vom Juli 1968 und der Essener Katholikentag Anfang September 1968 stehen. Immer kontroverser wurde der Streit um die rechtmäßige theoretische und praktische Auslegung des letzten Konzils geführt. Mitten darin stand «Publik» – für die einen als Bestätigung ihrer Reformorientierung, für die anderen als Stein des Anstoßes. Sie war es, die der Redaktion von «Publik» ständig vorhielt, die Zielsetzung, ein Forum für verschiedene Positionen zu bilden, zu verfehlen.

Über dem Bemühen der Redaktion um eine Profilierung von «Publik» innerhalb der bundesdeutschen Zeitungslandschaft schwebte wie ein Damoklesschwert das Problem der Finanzierung dieser Zeitung. Einen Einblick in die immer stärker sich zuspitzende finanzielle Krise gibt das Kap. IV. Diese Krise war schließlich der offiziellen Verlautbarung zufolge ausschlaggebend für die Einstellung von «Publik». Wie es dazu gekommen ist und welche Kontroversen dadurch vor allem innerkirchlich ausgelöst worden sind, wird im Kap. V nachgezeichnet.

Kap. VI geht rückblickend der Frage nach, für welches Kirchenbild «Publik» als Medium diente. Nach Meinung des Verf.s lassen sich hinreichend genug Anhaltspunkte dafür anführen, dass das Scheitern von «Publik» darauf zurückzuführen sei, dass es sich bei dieser Zeitung um das «Projekt einer katholischen Intellektuellenelite» gehandelt habe, «die – inspiriert von den Reformen des Zweiten Vatikanums – dem bundesdeutschen Katholizismus ein Forumskonzept anbot, das zwar mit dem auf dem Konzil neu gewonnenen Kirchenbild gewissermaßen als Erfüllung eines lang gehegten Ideals korrespondierte, einen Großteil der Katholiken der damaligen Bundesrepublik aber schlichtweg überforderte» (371).

Einen «Nachschlag» zur Auseinandersetzung um das Ende von «Publik» hat es noch auf der 1971 begonnenen Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, auf deren Tagesordnung aus aktuellem Anlass «Publik» gesetzt wurde. Die dazu geführte Debatte und ihre Hintergründe werden in Kap. VII dargestellt. Als Kompromiss verständigte man sich schließlich auf die Erstellung eines publizistischen Gesamtkonzepts für die katholische Kirche.

Aus dem Bestreben heraus, sich nicht mit dem Ende von «Publik» abzufinden, führten verschiedene Initiativen hauptsächlich von der kirchlichen Basis her schließlich dazu, dass Ende Januar 1972 mit dem vierzehntägigen Erscheinen von «Publik-Forum» begonnen werden könnte, einem Periodikum, das sich im Laufe der Zeit immer weiter ausbauen

konnte und dank der Unterstützung der Leserschaft bis auf Weiteres existiert. Diese «Geburt von *Publik-Forum*» ist Untersuchungsgegenstand von Kap. VIII.

In Italien gibt es seit 1968 mit «Avvenire» eine katholische Tageszeitung. Dieses hat der Verf. zum Anlass genommen, im Kap. IX im Vergleich zu der kurzen Laufzeit von «Publik» zu fragen, welche Bedingungen es begünstigt haben und weiterhin fördern, dass sich eine solche Zeitung halten kann.

Das Fazit seiner Untersuchung (X) hat der Verf. unter das Stichwort gestellt «keine Experimente» – mit Fragezeichen.

Schon allein aus der Zusammenfassung ihres Inhalts wird ersichtlich, wie hoch der Informationswert dieser Untersuchung anzusetzen ist. Zum ersten Mal ist der Bestand der Archive zum «Fall ‹Publik›» aufgearbeitet und ausgewertet worden. Hinzukommen zahlreiche Gespräche, die mit Zeitzeugen geführt worden sind. Fallbeispielartig ist so ein differenziertes Bild des Meinungsspektrum innerhalb des deutschen Katholizismus am Ende der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts zustande gekommen, das auch dazu beiträgt, die heutige Situation der deutschen katholischen Kirche besser zu verstehen. Die aus den Dokumenten entnommenen O-Töne (Zitate) vermitteln sehr anschaulich einen Einblick in die unterschiedlichen, teilweise höchst konträren Denkrichtungen innerhalb der katholischen Kirche der damaligen Zeit. Es ist die Zeit, als sich die differenten Hermeneutiken des Zweiten Vatikanischen Konzils herausbildeten, die bis heute unversöhnlich einander gegenüberstehen. Indem der Verf. das Ganze immer wieder nochmals in umfassendere theoretische Zusammenhänge hineinzustellen bemüht ist, weitet er den Horizont seiner Untersuchung. Dabei lässt sich über manche dabei getroffene Einschätzungen trefflich streiten.

Eine Grenze der Untersuchung liegt darin, dass die (kontroverse) Bewertung der redaktionellen Linie von «Publik» so dargestellt wird, wie sie damals aus zweiter Hand, also von den Rezipienten vorgenommen worden ist. Um zu prüfen, ob und inwieweit diese Einschätzungen jeweils wirklich an den Beiträgen der Zeitung selbst festzumachen sind oder auf Vorurteilen beruhen, wäre eine ausführliche Inhaltsanalyse vonnöten gewesen. Das hätte jedoch den Rahmen dieser Studie gesprengt und bleibt ggf. einer Nachfolgeuntersuchung vorbehalten.

Auch ist schwierig zu beurteilen, welche Folgen das Scheitern von «Publik» ausgelöst hat. Einen erheblichen Grund für die nur kurze Laufzeit des Blattes sieht der Verf. darin, dass es ihm nicht gelungen ist, aufgrund seines anspruchsvollen Niveaus eine breitere Leserschaft an sich zu binden. Trotzdem bleibt die Frage, ob mit dem Ende von «Publik» die deutsche katholische Kirche nicht selbst dazu beigetragen hat, dass Stimmen aus ihren Reihen bei der öffentlichen Meinungsbildung in Deutschland immer weniger Resonanz finden.

Münster/W. Norbert Mette

Philippe Chenaux, *Paul VI. Le souverain éclairé*, Paris, Cerf, 2015, 421 p.

La couverture du magazine *L'Express* illustre, en août 1977, les «tourments de Paul VI» sous la forme de petits diables qui assaillent de leurs fourches la tête d'un pontife représenté à la fois comme moderne ou hésitant, oublié ou tourmenté, méconnu ou malmené. Ces «tourments» illustrés par le magazine français sont la contraception, les quatre-vingt ans, le schisme, le gauchisme, le surarmement, les pays de l'Est. Entre l'optimisme tranquille de Jean XXIII et l'activisme de Jean-Paul II, qu'en est-il de la figure de Paul VI?

Depuis ses années d'études jusqu'au pontificat, Giovanni Battista Montini se distingue par sa «profonde italianité» (12), n'ayant jamais quitté l'Italie à l'exception d'un court séjour diplomatique à Varsovie en 1921, mais bien aussi par sa relation privilégiée à la culture de la France, à travers l'amitié profonde qui le lie à Jacques Maritain. Mais comment l'homme d'Eglise perçoit-il, au cours de son destin humain, les signes des temps d'une société qui change rapidement? Et comment s'engage-t-il, dans l'action multiforme de son apostolat, en faveur de la réconciliation de la doctrine avec la vie, du catholicisme avec le monde contemporain?

Ces interrogations stimulantes sont au cœur la biographie magistrale écrite par Philippe Chenaux, professeur d'histoire de l'Eglise moderne et contemporaine à l'université du Latran à Rome. Très fin connaisseur des archives vaticanes et des archives diplomatiques françaises et italiennes, l'auteur nous communique un portrait inédit d'un pape se voulant à la fois un intellectuel avisé et un souverain éclairé, un prince réformateur et un gardien de la foi catholique. Il fallait attendre toute la sensibilité historiographique et le talent d'écrivain de Philippe Chenaux pour restituer, pour la première fois, un portrait exhaustif du pape dont la destinée constitue le meilleur prisme pour comprendre l'Eglise catholique contemporaine.

En dix chapitre, l'itinéraire humain et spirituel de Giovanni Battista Monti est reconstruit étape après étape. Né le 26 septembre 1897 à Concesio (Brescia) de Giorgio et Giuditta Montini, le futur successeur de Saint-Pierre grandit à l'ombre de la Grande guerre dans une ambiance catholique patriote mais ouverte. Les écrits de sa jeunesse témoignent de l'acuité par laquelle il est conscient de la «crise spirituelle» à laquelle le catholicisme se trouve confronté dans l'immédiat après-guerre. «Cette crise de civilisation, parce qu'elle était aussi une crise de la modernité et de ses valeurs (raison, progrès), exigeait un profond travail de reconstruction chrétienne. L'Europe était entrée dans une nouvelle époque» (311), à la manière dont l'observe Philippe Chenaux. Les ferments du renouveau intellectuel à l'œuvre dans le catholicisme transalpin fascinent le jeune Montini: de la renaissance thomiste française autour de Maritain au renouveau de la pensée théologique allemande (Romano Guardini).

Assistant ecclésiastique de la FUCU dès 1923, après la parenthèse polonaise, le jeune prêtre de Brescia n'affronte pas ouvertement le régime fasciste de Benito Mussolini, mais investit toutes ses forces dans la préparation de l'après-fascisme par la formation d'une élite politique et culturelle capable, le jour venu, de prendre en main le destin du pays. Mais l'hostilité à ses projets de la part de certains milieux ecclésiastiques romains oblige Giovanni Battista Montini à démissionner en 1933 déjà. Cela réoriente son parcours biographique dans un sens qu'il a pas ni prévu ni souhaité: c'est-à-dire le service du Saint-Siège. Apprécié par Mgr Giuseppe Pizzardo, le futur pape arrive progressivement aux plus hautes responsabilités dans la curie romaine: substitut de la secrétairerie d'Etat en 1937, pro-secrétaire d'Etat pour les affaires ordinaires en 1952. Et l'avènement de Pie XII ne fait que renforcer sa position au Vatican. «Homme de confiance du pape, interlocuteur recherché des diplomates en poste au Vatican, c'est à lui qu'échut, durant les années sombres de la guerre et de l'occupation nazie de Rome, la responsabilité de coordonner toute l'action humanitaire du Saint-Siège» (312).

Entretemps, le triomphe de la Démocratie chrétienne d'Acide De Gasperi consacre désormais, en 1948, le bienfondé de la stratégie de Montini voulant un parti unique des catholiques dans le cadre de la guerre froide naissante. Six ans plus tard, le parcours de l'homme d'Eglise est nouvellement réorienté, car le pape le nomme en novembre 1954 archevêque de Milan. Loin d'être une «traversée du désert», les années dans la métropole lombarde renforcent son expérience dans la pastorale, comme il le dévoile lui-même dans

une correspondance au cardinal Johannes Willebrands: «Savez-vous où j'ai appris à connaître l'Eglise? A Milan, comme archevêque. Dans mon travail à Rome, j'étais en contact avec l'Eglise de par le monde. Mais à Milan j'ai appris à connaître le cœur de l'Eglise dans la vie des paroisses, dans les contacts avec les gens dans leur vie quotidienne. C'est là que l'Eglise vit et lutte» (127). L'expérience du «laboratoire milanais», à la manière dont le définit Philippe Chenaux, est décisive dans le parcours de Montini, projeté suer le devant de la scène par l'élection pontificale du patriarche de Venise Angelo Roncalli. Cardinal en 1958, Montini, accueille avec joie la convocation de Vatican II. Ses positions prudentes mais ouvertes à l'*aggiornamento* pendant la première session du concile en fait le candidat naturel à la succession de Jean XXIII.

Elu successeur de Saint-Pierre le 21 juin 1963, sous le nom de Paul VI, Montini indique son intention de poursuivre et achever le concile reçu «en héritage» par le pape vénitien. Sa préoccupation première, en tant que «pape du concile» est d'inscrire la réforme de Vatican II dans le prolongement avec les conciles précédents, à commencer par Vatican II, comme le remarque la finesse d'analyse de Philippe Chenaux: «S'agissant du renouveau de l'Eglise, l'accent était mis sur la continuité avec la grande tradition catholique» (166–167). La réforme de la liturgie et la réforme de la Curie représentent, sans doute, les deux grands chantiers du pontificat de Paul VI, réformateur mais non révolutionnaire: «Dans le sillage des enseignements du concile sur l'Eglise dans le monde contemporain (*Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae*), il chercha à promouvoir le modèle d'une Eglise au service de l'homme et du développement des peuples (*Populorum progressio*). Mais réforme n'était pas synonyme de révolution. Face aux dérives doctrinales de l'après-concile (catéchisme hollandais), Paul VI se posa en défenseur intrépide de l'intégrité de la foi catholique» (314–315).

La biographie met en lumière comment, après la contestation suite à son encyclique *Humanae vitae* (1968) et la crise lefebvriste, les dernières années du pontificat de Giovanni Battista Montini deviennent une fin de règne plus serein, caractérisé par le succès inattendu de l'Année sainte et les grands documents sur la joie chrétienne et l'annonce de l'évangile. Décédé à Castelgandolfo le 6 août 1978, trois mois après l'assassinat d'Aldo Moro, Paul VI ne sera désormais plus un pape ni oublié ni méconnu, grâce au travail historiographique de Philippe Chenaux, mettant en valeur, page après page, l'attention aux signes des temps dans la fidélité à la tradition, le sens de l'équilibre et de la médiation, mais aussi la volonté d'*aggiornamento* de l'Eglise de Giovanni Battista Montini. Ce qui a fait récemment exclamer au pape François que Paul VI «n'eut pas peur de la nouveauté». Et Philippe Chenax conclut son beau livre en observant que «Paul VI laissait de nombreux orphelins mais il n'eut pas d'héritier». Le futur nous dira si le pape François pourra, un jour pas trop lointain, en être considéré un héritier.

Fribourg Lorenzo Planzi

Schweiz: Menschen, Kirchen, Orte

Die erste Zürcherbibel. Erstmalige teilweise Ausgabe und Übersetzung der ältesten vollständig erhaltenen Bibel in deutscher Sprache, eingeleitet, herausgegeben und übersetzt von **Adrian Schenker/Raphaela Gasser/Urs Kamber**, Freiburg/Schweiz, Academic Press, 2016, 197 S.

Zürich war und ist heute noch ein Zentrum der Bibelforschung und der deutschen Bibelübersetzung. Zuallererst denkt man dabei an die von Ulrich Zwingli initiierte und von seinem Übersetzerkreis geschaffene, von 1524 bis 1531 beim Zürcher Buchdrucker Christoph Froschauer erschienene deutsche Ausgabe des Neuen und des Alten Testaments. Auf diese reformatorische Tradition gehen im 20. und 21. Jahrhundert zwei Neuübersetzungen zurück, die von 1907 bis 1931 erarbeitete «Zürcher Bibel» und die im Jahr 2007 veröffentlichte neue «Zürcher Bibel», die beide als wissenschaftlich zuverlässige und sprachlich sorgfältige Ausgaben grosse Anerkennung und Verbreitung gefunden haben und noch finden. Kaum bekannt ist einem breiteren Publikum hingegen, dass es schon zwei Jahrhunderte vor Zwingli eine deutsche Übersetzung der Bibel gegeben hat, die in Zürich entstanden sein dürfte und bei der es sich um die älteste bekannte vollständige deutsche Bibelübersetzung überhaupt handelt.

Die drei Herausgeber dieses gefälligen Lesebändchens, der Bibelwissenschaftler Adrian Schenker OP, die Germanistin Raphaela Gasser OP und der Germanist Urs Kamber, legen siebzehn Kostproben aus dem Alten und Neuen Testament dieser frühen, spät-mittelhochdeutschen Übersetzung vor; als Verständnishilfen sind den Abschnitten jeweils moderne Übertragungen beigegeben. Im Einleitungsteil geht zuerst Adrian Schenker der Verfasserfrage nach. Eine Indizienkette mit verschiedenen paläographischen und kodikologischen Elementen, die im Einzelnen hier nicht nachgezeichnet werden können, bestärkt die bereits von Marianne Wallach-Faller 1981 aufgestellte These, dass es sich beim Übersetzer um den aus einer Zürcher Ratsherrenfamilie stammenden Dominikaner Marchwart Biberli (um 1265–um 1330) handeln dürfte, der 1320 als Lesemeister und 1325 als Prior des Zürcher Predigerkonvents bezeugt ist. Die sprachlich ausgefeilte Wort-für-Wort-Übersetzung auf der Grundlage der lateinischen Vulgata war für von den Predigerbrüdern betreute Dominikanerinnen im alemannischen Raum bestimmt; am ehesten kommt das Zürcher Dominikanerinnenkloster Oetenbach in Betracht, das mit dem 1230 gegründeten Männerkonvent von Anfang an in einem engen Austausch stand. Als weiteres Werk Biberlis wird eine mystisch-didaktische Legendensammlung vermutet, die ebenfalls für Dominikanerinnen bestimmt war.

Im zweiten Teil der Einleitung entwirft Raphaela Gasser ein lesenswertes Bild des geistigen und religiösen Lebens um 1300 in Zürich, das damals mit dem Manesse-Kreis auch eine kulturelle Hochblüte erlebte. Der Predigerkonvent in Zürich gehörte zu den bedeutendsten Niederlassungen in der Ordensprovinz Teutonia. Von den drei Zürcher Bettelordensklöstern waren die Dominikaner auch am stärksten in der Seelsorge der Frauen engagiert. Was die Schwestern von Oetenbach betrifft, hatten sie ein gehobenes Bildungsniveau, manche von ihnen konnten lesen und schreiben, an theologischen Fragen waren sie lebhaft interessiert, das Kloster führte ein eigenes Skriptorium. Aus den Schwesternviten von Oetenbach kann auf direkten Kontakt zu Meister Eckhart und auf ein reges mystisches Leben geschlossen werden. Seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert begannen die Zürcher Prediger für die Unterweisung der Schwestern geistliche Literatur auf Deutsch zu

schreiben. In diesen Zusammenhang fügt sich eine Bibelübersetzung durch den gelehrten Lesemeister und Seelsorger Biberli gut ein.

Die Bibelübersetzung fand, abgesehen von einem für die Datierungs- und Verfasserfrage wichtigen Fragment in Zürich aus dem frühen 14. Jahrhundert, im 15. Jahrhundert Verbreitung, wobei die Werkstatt Diebold Laubers im elsässischen Hagenau eine Rolle spielte. Zwei Handschriften aus dieser Zeit sind vollständig (Wien und Heidelberg) und zwei unvollständig (Zürich und Weimar) überliefert. Die zweibändige Wiener Ausgabe, die im Jahr 1464 in Basel im Auftrag des reichen Stadtbürgers Mathias Eberler von Johann Liechtenstern aus München abgeschrieben wurde und mit Miniaturen prächtig ausgestattet ist, liegt der Teilausgabe zugrunde.

Diese kann und will keine kritische Ausgabe sein, umfangreiche Voruntersuchungen der Überlieferung, der dem Übersetzer zugrundeliegenden Vulgata-Fassung usw. müssten einer kritischen Ausgabe vorausgehen. Aber das Büchlein kann vielleicht den Anstoss zu einer solchen umfassenden Forschung und Erschliessung des bedeutenden Übersetzungswerks geben. Davon sind neue Erkenntnisse zur Verfasserfrage, zum Umfeld und zur kulturellen Blütezeit um 1300 in Zürich, in der Schweiz und am Oberrhein zu erwarten. Das Büchlein ist darüber hinaus, auch in der Absicht der Verfasser, eine sinnreiche Jubiläumsgabe für den gelehrten Orden der Predigerbrüder und -schwestern, der im Jahr 2016 sein achthundertjähriges Bestehen feiert.

Freiburg/Schweiz Ernst Tremp

Andreas Behr, *Diplomatie als Familiengeschäft. Die Casati als spanisch-mailändische Gesandte in Luzern und Chur (1660–1700)*, Zürich, Chronos, 2015, 383 S.

Sie war eine Ausnahmeerscheinung in der spanischen Monarchie, die quasi-dynastische Folge von spanisch-mailändischen Gesandten in der Eidgenossenschaft und den Drei Bünden aus der Mailänder Familie Casati. Die Fribourger Dissertation von Andreas Behr über die Gesandtschaft der Casati in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nimmt sich insofern eines «Sonderfalls» (51) bzw. einer «Dysfunktion» (13) der frühneuzeitlichen Diplomatie an. In zwei Hauptteilen mit unterschiedlichen Untersuchungsfoki geht Behr der Frage nach, welche familiären und «staatspolitischen» Interessen die Bildung dieser Gesandtendynastie begünstigten und welche Rolle dabei die komplexen und heterogenen politisch-institutionellen Strukturen der Eidgenossenschaft und der Drei Bünde spielten.

Im ersten Hauptteil zeichnet Behr den Nominierungsprozess der Gesandtschaften nach, nimmt dabei die Verflechtung der Casati an ihrem Wirkungsort in den Blick und kommt zum Schluss, dass diese personalen Beziehungsnetze sowie die «exzellenten Kenntniss[e] der komplexen Verhältnisse in der Eidgenossenschaft und den Drei Bünden» (321) die Casati für die spanischen Gouverneure, die in der Regel nur für eine kurze Zeit in Mailand amtierten, unentbehrlich machten. Gleichzeitig wird in diesem ersten Teil der Studie deutlich, dass die Casati ihrerseits ein Interesse daran hatten, die spanisch-mailändische Vertretung in der Familie zu halten: «Die Casati fanden in der Luzerner und Churer Gesandtschaft eine Nische, die ihnen ein prestigereiches Dasein garantierte» (49). Mehr noch: Mit Verweis auf die finanziellen Lasten der Gesandtschaft war es den Casati gelungen, sich das Mailänder Quästorenamt zu sichern und damit in den «engsten Kreis der meistprivilegierten lombardischen Patrizierhäuser» (110) aufzusteigen. Möglich war dies mitunter geworden, weil die Casati bereit waren, die für die Amtsausführung notwendigen finanziellen Mittel aus der Familienkasse vorzuschiessen, und dies teilweise über Jahre

hinweg. Dies wiederum hatte zur Folge, dass sie mit allem Nachdruck auf eine familiäre Kontinuität der Gesandtenposten in Luzern und Chur hinarbeiteten. Die Gesandtschaft war damit im engsten Sinne des Wortes zu einem «Familiengeschäft» geworden, das darauf ausgerichtet war, ökonomisches Kapital auf lange Sicht bestmöglich in Sozial- und Ehrkapital innerhalb der Mailänder Gesellschaft – Behr spricht von einer Strategie des «Obenbleibens» – umzuwandeln. Die grosse Stärke von Behrs Studie liegt gerade in der Betonung dieser Verquickung von ökonomischen, familienstrategischen und aussenpolitischen Interessen, wodurch neue Fragen bezüglich der Mechanismen im sozialen Gefüge eines peripher gelegenen Teils einer zusammengesetzten Monarchie – in diesem Fall des spanischen Herzogtums Mailand – aufgeworfen werden. Diese Stärke des Buches gilt es an dieser Stelle besonders hervorzuheben, weil mit Blick auf den religionsgeschichtlichen Schwerpunkt der vorliegenden Zeitschrift im Folgenden der zweite Hauptteil der Studie, in dem das Handeln der Casati als Gesandte in der Eidgenossenschaft und den Drei Bünden im Zentrum steht, etwas ausführlicher besprochen werden soll und dieser zweite Teil sowohl inhaltlich als auch analytisch weniger zu überzeugen vermag.

Unter dem Titel «Grenzen der Verflechtung» kommt Behr auf den konfessionellen Aspekt der Aussenbeziehungen zu sprechen (261–318). Während sich in der Eidgenossenschaft die Annäherung Spanien-Mailands an die protestantischen Orte gerade auch aufgrund des konfessionellen Sonderbündnisses mit den katholischen Orten von 1587 als schwierig erwies, nahm sich der Umgang mit den Protestanten in den Drei Bünden weitaus pragmatischer aus. Weil Spanien-Mailand seit 1639 mit allen Drei Bünden unabhängig ihrer Konfession alliiert und der französische Einfluss fast gänzlich ausgeschaltet war, war es das oberste Ziel Mailands, diesen Status quo durch allfällige konfessionelle Unruhen nicht zu gefährden. Behr weist nach, dass die Casati jede Gelegenheit nutzten, um als Vermittler in konfessionellen Konflikten aufzutreten. Das sinnfälligste Beispiel hierfür – der von Casati angeregte und mit spanisch-mailändischen und päpstlichen (!) Geldern finanzierte Bau einer protestantischen (!) Kirche in Almens 1690, um so die Konflikte im gemischtkonfessionellen Dorf zu entschärfen (Vgl. Christoph Simonett, Die evangelische Kirche zu Almens. Ein Beitrag zur bündnerischen Reformation, in: Bündner Monatsblatt 1927, 328–331.) – wird allerdings nicht erwähnt. Schlichtungstätigkeiten wie die genannte steigerten laut Behr das «Prestige» der Casati «sowohl bei den Katholiken [...] als auch bei den Protestanten», sodass «konfessionelle Streitigkeiten [in den Drei Bünden] die Entfaltung der Netzwerke der Familie nicht nur [behinderten], sondern sie stärkten» (296). Diese These Behrs könnte erklären, weshalb die Casati trotz vordergründiger Zurückhaltung im Hintergrund die konfessionellen Register zogen und die Bündner Katholiken nach Möglichkeit unterstützten, sei es, dass sie die Wahl eines katholischen Landrichters jeweils mit Schmiergeldern ermöglichten, sei es, dass sie Schulen und teilweise auch Kirchenausstattungen finanzierten – Aspekte, die Behr allesamt ausser Acht lässt. Ebenfalls nicht berücksichtigt wird, dass die aus Italien stammenden Kapuziner der rätischen Mission nicht nur «Stein des Anstosses» (287–291), sprich Verursacher konfessioneller Konflikte waren, die es aus politisch-pragmatischen Überlegungen zu verhindern galt, sondern dass sie mitunter als Sprachrohr und «Erfüllungsgehilfen» der mailändischen Politik fungierten. Auf Behrs Radar erscheint dieser Zusammenhang nicht, weil er von einer «komplette[n] Ausweisung des Bettelordens» bzw. einer «Ausweisung der letzten Kapuziner» (291) ausgeht, was nicht der historischen Tatsache entspricht: Noch im 18. Jahrhundert (und teilweise bis weit ins 20. Jahrhundert hinein) waren italienische Kapuziner in katholischen Gemeinden der Drei Bünde aktiv. Eine differenzierte Betrachtung der Handlungslogik der Casati, die irgendwo im Spannungsfeld zwischen staatspolitischem Pragmatismus und den Zwängen der konfessionellen Regeltreue anzusiedeln wäre, bleibt

damit auch nach Behrs Studie ein Desiderat der Forschung. Näheren Aufschluss darüber könnten die zeitweise intensiven Kontakte zwischen den Casati und den Mailänder Erzbischöfen Monti (1632–1650) und Litta (1652–1679) sowie die enge Verflechtung zwischen den Casati und dem Churer Domdekan Matthias Schgier geben, die im zu rezensierenden Buch nicht resp. nur am Rande thematisiert werden.

Es ist zweifellos das Verdienst von Behrs Studie, die bisher fast ausschliesslich auf Frankreich fokussierte Forschung zu den eidgenössischen Aussenbeziehungen um die habsburgische resp. mailändische Perspektive erweitert zu haben. Vollkommen neue Einsichten in die Funktionsweisen der eidgenössischen Aussenbeziehungen darf der Leser aber keine erwarten. Etwas müssig sind die fast gebetsmühlenartig wiederholten Diskussionen um «Korruption, Klientelismus oder Patronage» (250–260), auf die Behr pflichtbewusst rekurriert, ohne den Nutzen dieser analytischen Kategorien mit dem ausgewerteten Quellenmaterial wirklich plausibel machen zu können. Da diese theoriegeleiteten Einordnungen in erster Linie in den Fazit-Kapiteln erfolgen, gehen Behrs eigene Befunde in den mittlerweile seit mehreren Jahrzehnten geführten Debatten der Verflechtungs- und Patronageforschung beinahe unter. Dabei wären überzeugende Ansätze zu einem eigenen analytischen Instrumentarium durchaus vorhanden gewesen, etwa der treffende Begriff des «Familiengeschäfts», der nochmals ein etwas anderes Licht auf die personalen Netzwerke frühneuzeitlicher Diplomaten wirft. Insgesamt ist ein durchkomponierter konzeptueller Rahmen des Buches nur schwer auszumachen, was auch damit zu tun hat, dass Behr auf ein in Qualifikationsschriften sonst übliches Einleitungskapitel verzichtet und stattdessen erst nach dem Fazit auf den «Quellenkorpus» der Studie und die verschiedenen Ansätze der neueren Diplomatiegeschichte eingeht. Neben einer konventionellen Gliederung wäre zudem ein Namensindex wünschenswert gewesen, zumal er eine erste Orientierung in den personalen Netzwerken erlaubt hätte, um die es im Buch zur Hauptsache geht.

Bern Philipp Zwyssig

Lorenzo Planzi, *La chiesa del Santo, San Vittore a Muralto nella storia*, Armando Dadò, Locarno, 2015, 143 p.

A la sortie de la gare de Locarno, la collégiale de Muralto est un des premiers édifices qui frappe le regard du voyageur. Avec raison, car cette église résume à elle seule une bonne partie de l'histoire religieuse du Sopraceneri. Lorenzo Planzi, un jeune historien tessinois, en trace ici son histoire plus que millénaire.

Le Tessin a connu le système des pievi, ces grandes circonscriptions ecclésiastiques (Agno, Bellinzona, Biasca, Capriasca, Lugano, Balerna, Riva San Vitale) qui donnèrent naissance aux paroisses modernes. La pieve dite de Locarno avait son siège à Muralto, ancien vicus romain sur le lac Majeur et ancien château fortifié par le roi lombard Didier. Mentionné depuis 1152, un chapitre de chanoines administrait le territoire, mais l'existence de la pieve est beaucoup plus ancienne. La pieve allait donner naissance à soixante-huit paroisses. Son territoire fut progressivement réduit à la région immédiate de Locarno, un voisinage qui allait causer la perte de Muralto.

Jusqu'à la création de l'administration apostolique du Tessin à la fin du XIXe siècle, les paroisses tessinoises étaient réparties entre deux évêchés italiens, Milan et Côme, sans solution de continuité puisque Muralto et Bellinzona appartenaient à Côme, coupant ainsi les vallées ambrosiennes (Biasca) et la Capriasca de leur évêché de Milan. Il n'en était pas

de même au premier millénaire. L'auteur nous apprend que c'est par la volonté de l'empereur Henri II que l'évêché de Côme avait reçu Muralto en l'an 1004. Notons que Muralto fut rattaché durant une brève période du XVIe siècle à l'évêché de Novare.

L'église actuelle de Muralto est de style roman. Elle est dédiée à saint Victor le Maure, un soldat de Mauritanie, martyr à Milan vers l'an 300. Si saint Victor est assez peu connu, le bas-relief renaissance qui le représente sur la tour de la collégiale l'est davantage. Le saint est à cheval et tient en main un drapeau en l'honneur de la Trinité. Ce bas-relief de 1460 provient du château des Rusca à Locarno. En 1889, un antiquaire de Zurich proposait de l'acheter pour la somme de 15'000 francs, avec en sus une prime de 500 francs pour les pauvres. L'exécutif communal était d'accord, mais l'assemblée s'y opposa, à l'unanimité! Quelques années plus tard, le Musée national de Zurich, qui offrait 25'000 francs, essuya aussi un échec. Il ne fallait pas s'en prendre au symbole de la communauté. L'image de saint Victor est intéressante car la représentation de la Trinité (trois visages côte à côte) ne correspond pas aux canons de figuration de ce mystère.

Le 3 mars 1555, les réformés de Locarno durent partir du Tessin, à la satisfaction de l'archiprêtre de la pieve, Galeazzo Muralti, qui s'était opposé vigoureusement au champion de la Réforme, Giovanni Beccaria. Mais un autre «exil» atteignit l'église de Muralto. En effet, cette collégiale avait le désavantage de se trouver trop près de Locarno. Bien que ville à part entière, Locarno n'était pas un siège paroissial. Il y avait de quoi irriter l'honneur de la bourgeoisie locale. Cette situation cessa en 1816, lorsque la ville obtint le transfert de la collégiale à l'église intra muros de Sant'Antonio. Les chanoines, les ornements liturgiques, les fonts baptismaux, certaines cloches et même les reliques de saint Victor furent déplacés, au grand déplaisir, on s'en doute, des habitants de Muralto et du littoral. Ne restait à San Vittore qu'un prêtre desservant.

Lorenzo Planzi décrit en détail (c'est la partie la plus importante de son étude) les péripéties du transfert de la collégiale à Locarno et les tentatives renouvelées des habitants de Muralto pour obtenir l'autonomie paroissiale. Signalons que les discussions avaient un aspect triangulaire puisqu'à l'opposition entre Muralto et Locarno s'ajoutait l'opposition entre les citoyens du bas (Muralto) et les citoyens du coteau (Orselina), longtemps réunis en une seule commune civile. «C'est à la suite d'une vague promesse de plus grande autonomie pour leur église de San Bernardo que l'archiprêtre Varenna persuade les habitants d'Orselina à donner leur accord tacite pour la spoliation liturgique de San Vittore». Divide ut regnes... Une étape eut lieu en 1881 lors de la séparation des communes d'Orselina et de Muralto. La création d'une paroisse à Muralto fut quant à elle plus difficile à obtenir, en raison de l'opposition tenace des chanoines de Locarno. Finalement, en 1926, Muralto, ex-paroisse mère devenue église filiale, était érigée en paroisse.

Ces interminables querelles de clochers ont un aspect très local. Il est bien cependant de les mentionner car elles illustrent ce qui constituait les centres d'intérêts des personnes à l'époque, leur attachement au sol, au hameau, au village, à la communauté d'habitants. Ainsi, lorsque l'archiprêtre Pedretti de Locarno écrivait au cardinal Sbarretti à Rome en 1927, il pouvait à juste titre déclarer: «Il est inadmissible que dans le cas particulier de Locarno on puisse fonder le décret sur la *magna difficultas accendendi ad ecclesiam paroecialem*». Les deux églises n'étaient distantes que d'un kilomètre environ! Mais c'était une distance beaucoup plus considérable qui séparait l'univers mental des gens de Muralto des communautés qui les entouraient.

L'ouvrage de Lorenzo Planzi a comme titre *La chiesa del Santo*. Titre un peu énigmatique, qu'emploient les personnes âgées de la région. Il faudrait l'interpréter comme: l'église de Muralto qui appartient au saint. De fait, le bâtiment n'appartient ni à la paroisse ni à la commune, mais elle constitue une entité autonome, à la différence de la cure

par exemple, propriété de la commune de Muralto. Manière symbolique d'illustrer la parole évangélique selon laquelle les chrétiens sont du monde sans être du monde.

Fribourg Jacques Rime

Hans Stadler-Planzer, *Geschichte des Landes Uri*, 3 Bände, Schattdorf, Uranos Verlag, 2015, 1382 S. (mit Beiträgen von Pascal Stadler, Brigitte Degler-Spengler und Romed Aschwanden).

Die Geschichtsschreibung des Landes Uri kann einen bedeutenden Erfolg verbuchen. Auf Jahresende 2015 erschien die *Geschichte des Landes* Uri in 3 Bänden von Hans Stadler-Planzer. Zum ersten Mal seit 1862 ist wieder ein Überblick über die Geschichte des Passstaates erschienen. Während langer Jahre hat der ehemalige Staatsarchivar an diesem Werk gearbeitet, das Jahrzehnte überdauern und zweifelsohne der Stolz der Urner sein wird. Bereits vor mehr als zwei Jahrzehnten verfasste Hans Stadler den ersten Band, der den Zeitraum der Urgeschichte bis zum ausgehenden Spätmittelalter (Wende von Marignano) umfasste und 1993 in einer ersten Auflage erschien. Der Autor stellte für die 3. Auflage Nachträge zusammen. Archäologische Erkenntnisse sowie die Ergebnisse der Inventarisation der Urner Kunstdenkmäler wie auch das monumentale Historische Lexikon, erschienen 2002 bis 2014, sind darin verarbeitet. Die Gründungszeit der Eidgenossenschaft, die derzeit stark im Vordergrund steht, konnte wenigstens bibliographisch erfasst und auf den neuesten Stand gebracht werden. Es gibt nur wenige Funde aus der prähistorischen Zeit. Der bedeutendste war der sensationelle Goldschatz aus Erstfeld aus dem 4. Jahrhundert vor Chr., möglicherweise ein Hortfund oder ein Weihefund. Der Gotthardpass hatte für die Römer nur eine untergeordnete Bedeutung. Die Bündner und Walliser Pässe waren als Heerstrassen zweckdienlicher und bequemer. Die Alemannisierung der Urschweiz erfolgte seit dem 7. Jahrhundert, wie Alemannengräber in Altdorf aufzeigen. Im ausgehenden Hoch- und Spätmittelalter traten sie in verschiedenen Alpstreitigkeiten, u. a. im Urnerboden oder in Surenen, in Erscheinung. In Uri und Schwyz traten die Täler bei Grenzkonflikten bereits in den ältesten Urkunden auf. Es bildete sich seit 1291 im Bundesbrief Uris mit Zürich der feste Begriff «die landluite gemeinlich von Ure». 1294 erscheinen «landluite von Schwyz» selbständig handelnd und Gesetze erlassend.

Bd. 2a: Bevölkerung und Siedlung in der frühen Neuzeit: Genauere Bevölkerungszahlen für Uri sind erst ab 1743 bekannt. Jörg Bielmann errechnete für die Mitte des 15. Jahrhunderts in Uri eine Bevölkerungsdichte von 5–6 Personen pro km^2. Pfarrbücher gibt es seit dem Konzil von Trient, d.h. erst etwa seit 1580. Die Gesamtbevölkerung Uris umfasste 1743 ca. 10.928 Personen. Fünfzig Jahre später 1799 sind es 11.750 Einwohner. Epidemien, Hunger, Kälte und Krieg reduzierten die Bevölkerung immer wieder. Mittels Landrechtserteilungen konnte das Wachstum gefördert oder gebremst werden. In Uri bildete sich mit der Zeit wie andernorts eine führende Schicht von einigen Familien heraus, die, wirtschaftlich stark, auch die Spitzenpositionen im Staat beanspruchten. Sie konzentrierten sich mehr und mehr in Altdorf. Diese Familien verschwägerten sich immer stärker unter sich. Immer weniger Familien besetzten immer mehr Ämter. Spitzenreiter war die Familie Schmid, dann folgten die Püntener und die Bessler. Die breite Masse des Landvolkes machte etwa zwei Drittel der Bevölkerung aus. Daneben gab es die Hintersassen und die Fremden ohne politische Rechte, die aber trotzdem Pflichten auf sich zu nehmen hatten. Sie waren von der Landsgemeinde ausgeschlossen und hatten auch keinen Zutritt zu den Genossamen und Dorfschaften. Es gab auch scharfe Regulierungen durch

die Landsgemeinde, um Übernutzungen der Alpen zu wehren. Um die Ernährungssicherheit des Volkes in Krisenzeiten zu gewährleisten, setzte die Regierung die Pflicht der Verwandten bis zum 5. Grade fest, Verarmte, hilflose Alte, Kranke, Gebrechliche, Menschen mit Behinderungen und Waisenkinder zu unterstützen. Klöster schöpften Suppe für Hungrige. Das Spital verteilte die wöchentliche «Muosspende», eine nahrhafte schmacksame Armenspeise. Entlang des Gotthardweges nahmen sich wohltätige Stiftungen, insbesondere des Spitals in Altdorf und weitere Spittel mittelloser Durchreisender und einheimischer Armer an. Das Land kämpfte auch gegen die Übernutzung des Waldes. Der Betrieb von Köhlereien war eingeschränkt. Für den Unterhalt von Strassen, Wegen und Stegen reservierte die Obrigkeit eine grosse Zahl von Waldparzellen, über die sie allein verfügte. Handel und Gewerbe blühten. Dank der Zuwanderung entstanden viele Handwerke und Gewerbe, so im 16. Jahrhundert die aufblühende Goldschmiedekunst (Familie Tiboldi aus Bellinzona). Die Familie Madran aus Madrano gab dem Bergbau an den Windgällen und im Isenthal Auftrieb (Madranertal). Der Altdorfer Dorfbach ermöglichte die Ansiedlung von Gewerbebetrieben.

Verkehr und Handel über den Gotthardpass: Der Gotthardpass war eine Völkerstrasse zwischen Norden und Süden. Kaufleute, Wallfahrer, Soldaten und Offiziere für die fremden Kriegsdienste benutzten ihn. Von Flüelen bis zur Passhöhe standen eine Vielzahl von Gaststätten zur Verfügung. Der beachtliche Güter- und Personenverkehr verlangte von Uri, die Passstrasse von Flüelen bis Biasca zeitgemäss auszubauen und den Strassenunterhalt sicherzustellen. Da die in Holz errichtete Twärrenbrücke oft durch das Hochwasser weggespült wurde, liess Uri durch den Ingenieur Pietro Morettini 1707/08 das Urnerloch in der Schöllenen bauen. Es war der erste Strassentunnel im zentralen Alpenraum. Bis zur Eröffnung der Axenstrasse 1866 erreichte man Uri vom Norden her nur auf dem Seeweg. Der Transport erfolgte auf Nauen. Wichtig für Uri waren die fremden Kriegsdienste. Zwei typische Urner Militärunternehmer waren Peter A Pro (um 1510 bis 1585) im Dienste Frankreichs und Karl Florian Jauch (1715–1789) im Dienste des Königreiches Neapel. Grosse Bedeutung für den wirtschaftlichen Reichtum hatte der Solddienst für die Urnerischen führenden Familien Beroldingen, A Pro, Zumbrunnen, Arnold von Spiringen, Crivelli, Tanner, Schmid, von Roll, Zwyer von Evibach, Jauch. Für die gewöhnlichen Soldaten war der Militärdienst unangenehm und finanziell nicht interessant.

Kirchliche Verhältnisse: Eine gewichtige Mitarbeiterin fand der Verfasser der Urner Landesgeschichte in der Basler Historikerin Brigitte Degler-Spengler (1941–2015). Sie bearbeitete die kirchlichen Verhältnisse in der Barockzeit und starb kurz vor der Edition des gewichtigen Werkes. Das Gebiet des heutigen Kantons Uri gehörte seit dem Frühmittelalter bis 1815 zu zwei Diözesen: Das alte Land Uri, dessen grösste Grundherrin bis 1426/28 die Fraumünsterabtei in Zürich war, gehörte zum Bistum Konstanz. Das Hochtal Ursern gehörte seit urdenklichen Zeiten zum Bistum Chur. Bei der Auflösung der Diözese Konstanz zu Beginn des 19. Jahrhunderts kam auch Uri zur Diözese Chur. Beide Diözesen waren Suffragane des Metropolitanverbandes Mainz. Das alte Land Uri besass ursprünglich drei Pfarreien: Altdorf, Bürglen und Silenen. Altdorf umfasste Erstfeld, Attinghausen und die Seegemeinden, zu Bürglen gehörten Schattdorf und das Schächental, Silenen unterstand das gesamte Oberland. Im Laufe der Zeit haben sich Filialkirchen gebildet, die sich im Spätmittelalter zu eigentlichen Pfarreien entwickelt haben. In Ursern errichtete der Grundherr (die Abtei Disentis) um 1100 die Talkirche St. Kolumban. Im 15. Jahrhundert entstanden die Kuratkaplaneien Hospenthal und Realp. 1601 wurde die Talkirche nach Andermatt verlegt, wo sich die Mehrheit der Bevölkerung angesiedelt hatte. Uri lehnte die Reformation Ulrich Zwinglis ab und verblieb entschieden beim katholischen Glauben. Durch das Konzil von Trient wurde die katholische Religion gefördert.

Das Wirken von Karl Borromäus im Tessin übte einen grossen Einfluss auf die katholische Eidgenossenschaft aus. Das Jesuitenkollegium Luzern, gegründet 1577, war ein wesentlicher Stützpunkt zur Erhaltung des katholischen Glaubens in der Schweiz. Das Kollegium Helveticum in Mailand bildete bis ins 20. Jahrhundert Priester im Sinne des Konzils von Trient für die Schweiz aus.

Neuerrichtung von Klöstern in Uri: Das mittelalterliche Lazariterhaus in Seedorf bestand noch bis 1526. Das Lazariterinnenkloster wurde 1559 wieder errichtet. Das Benediktinerinnenkloster Claro unterstützte die Neugründung. Sobald das Kloster sich gefestigt hatte, zogen sich die Benediktinerinnen nach Claro zurück. 1581 erfolgte die Gründung des Kapuzinerklosters Altdorf gegen den energischen Widerstand des Kapuzinerordensgenerals, aber dank der Hilfe von Karl Borromäus und Papst Gregor XIII. Dank Melchior Lussy gelang es, das Kloster in Stans zu errichten, 1583 entstand Luzern, 1585 Schwyz. 1589 bildete sich die von der mailändischen Ordensprovinz unabhängige Schweizerische Kapuzinerprovinz.

Urner Jahrzeitbücher: Eine grosse Bedeutung spielten in Uri die Jahrzeitbücher, die im 16. Jhdt. angelegt oder erneuert wurden. Sie sind für die allgemeine Schweizergeschichte von Bedeutung, indem sie das Gedächtnis der eidgenössischen Kriege und deren Opfer festhalten. Fünf wichtige Kapellen haben eine überpfarreiliche Ausstrahlung und Bedeutung, darunter die Jagdmattkapelle in Erstfeld und die Tellskapelle am See zu Sisikon. Seit dem Ende des 16. Jhdts. festigte sich der Klerus in Uri. Die Priester des 17. Jhdts. stammten grösstenteils aus dem Lande. Die Kleriker leisteten auch grossen Einsatz in den Dorfschulen. Die Lateinschulen von Altdorf und Andermatt waren vollständig dem Klerus anvertraut. Grossen Einfluss hatten die Kapuziner durch ihr Mitwirken in der Seelsorge des Landes.

Bd. 2b: Von der helvetischen Umwälzung in die Gegenwart: Die Epoche von 1798 bis 1815 war für Uri ein grosser Einschnitt. Die Helvetik zwang die Eidgenossenschaft unter strikte französische Herrschaft. Uri wurde die Selbständigkeit abgesprochen, in die beiden Distrikte Altdorf und Andermatt aufgeteilt und dem Kanton Waldstätte zugewiesen. Militärischer Widerstand war auf die Dauer nicht möglich. Das Blutbad von Stans vom 9. September 1798 zeigte das deutlich. Der Brand von Altdorf stürzte das Land in tiefste Not. Dann setzte der Aufstand gegen die Franzosen ein. Russen und Österreicher drangen ins Land. Nun folgte die Rebellion gegen die Helvetik, bis Napoleon einschritt und der Schweiz die Mediation aufzwang. Mit der Mediation entwickelte sich eine ganz neue Dynamik im Kanton. Zukunftweisend war die Hebung des Schulwesens, nicht allein im Hauptort, sondern im ganzen Kanton. Neue Schulhäuser wurden errichtet. In der Völkerschlacht bei Leipzig 1813 verlor Napoleon seine Vormachtstellung und am 16. Juni 1815 wurde er nach der Schlacht von Waterloo endgültig geschlagen und nach St. Helena verbannt. Mit dem Bundesvertrag von 1815 wurde eine offene neunzehnörtige Eidgenossenschaft geschaffen. Uri verlor die Leventina endgültig. Der Ausbau der Gotthardstrasse setzte 1842 ein. Die Initiative ging vom jungen Kanton Tessin aus. Im gleichen Jahr wurde die tägliche Eilpost, die sog. «Gotthardpost» eingeführt (Flüelen bis Mailand). Uri erlebte in der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. einen richtigen Aufschwung.

Die Krise des Sonderbunds: Ausgangspunkt der Spannungen waren die sog. Badener Artikel von 1834. Sie wurden an einer Konferenz der sieben Kantone des Mittellandes beschlossen. Angestrebt wurden die Schaffung eines eidgenössischen Nationalbistums und verschiedene Massnahmen, die den Einfluss und sogar die Kontrolle des Staates über die Kirche sicherstellen sollten. Papst Gregor XVI. verurteilte 1835 die Badener Artikel. Die Katholiken stemmten sich gegen deren Umsetzung. Die Obrigkeiten blieben jedoch unnachgiebig. Im obern Freiamt und im Jura setzten die Regierungen sogar Waffen gegen die Widerspenstigen ein. 1841 hob der Kanton Aargau nach heftigen Auseinandersetzun-

gen mit der katholischen Bevölkerung seine Klöster auf: die Männerklöster Muri, Wettingen, Baden und Bremgarten. Treibende Kraft war die klosterfeindliche Politik von Augustin Keller, der sein Ziel mit rücksichtsloser Härte durchführte. Uri war direkt betroffen: Abt Adalbert Regli, Abt von Muri, stammte aus Ursern. Der Komponist des Schweizerpsalmes, P. Alberich Zwissig, war von Bauen gebürtig. P. Theodosius Florentini, der Bündner Guardian in Baden, musste sich 1841 nach Uri flüchten und leistete dort bis 1845 Seelsorgearbeit. Die Klosteraufhebung überschattete die Eidgenossenschaft. Der Gegenschlag der Jesuitenberufung 1845 nach Luzern trieb die Erregung hoch. Der Kanton Uri schloss sich dem 1845 gegründeten Sonderbund an. Der Krieg war rasch erledigt, die Mehrheit der Stände unter General Dufour besiegte in einem geschickt geführten Feldzug den Sonderbund. Die Verfassung von 1848 schuf die moderne Schweiz.

Uri im modernen Bundesstaat: Die Bundesverfassung von 1848 brachte für Uri – anders als im Kanton Luzern – keinen politischen Umsturz. Die konservativen Politiker arbeiteten unternehmerisch und gut mit den neuen Bundesbehörden zusammen. Eine neue Kantonsverfassung wurde genehmigt. Die Gewaltentrennung wurde klar geregelt, die politische Vorherrschaft Altdorfs überwunden. Das Volksschulwesen hatte es in Uri nicht leicht. Die Schulzeit dauerte von Anfang November bis Ende April, eine Ausdehnung in die Sommermonate war wegen der vorherrschenden land- und alpwirtschaftlichen Wirtschaftsstruktur nicht praktikabel. Die vielen Absenzen bildeten trotz der weitgehenden Rücksichtnahme auf den Bauernstand das Hauptproblem für einen geregelten Unterricht. Die Lehrschwestern von Ingenbohl und Menzingen leisteten neben wenigen weltlichen Lehrkräften eigentliche Pionierarbeit. Uri stand im 19. Jahrhundert im interkantonalen Vergleich nicht gut da. Die Mittelschule in Altdorf kam nicht zum Blühen; gegen Ende des 19. Jhdts. zeichnete sich die Notwendigkeit ab, die Kantonsschule von Grund auf zu erneuern und mit einem Konvikt zu ergänzen. Die Schule wurde dem Benediktinerkonvent Maria-Stein übergeben, der 1906 unter dem Namen «Kollegium Karl Borromäus» den Betrieb aufnahm. Ein zügiger Aufbau setzte ein, der 1966 mit dem Zutritt der Mädchen zur Mittelschule gekrönt wurde.

Kulturelles Leben im 19. Jahrhundert: Grundlage der Geschichtswissenschaft bilden die historischen Quellen. Sie liegen für die frühe Zeit zum grössten Teil in den Archiven. Der Kanton, die Korporationen Uri und Ursern, sämtliche Gemeinden und Pfarreien besitzen Archive. Im Staatsarchiv datiert das früheste Dokument von 1196. Beim Dorfbrand von Altdorf ist lange nicht alles Archivmaterial verbrannt. Das Interesse an der Landesgeschichte ist gross. Die Geschichtsschreibung erreichte im 19. Jahrhundert in Karl Franz Lussers *Geschichte des Kantons Uri* ihren Höhepunkt. Konstantin Siegwart-Müller schrieb nach dem Sonderbundskrieg sein dreibändiges Memoirenwerk und veröffentlichte es 1863–1866. Uri nahm in der Geschichtsforschung zur schweizerischen Gründungsgeschichte einen wichtigen Platz ein, vermochte allerdings gegen die grosse Arbeit von Wilhelm Oechsli, der 1891 die offizielle Synthese zum 600jährigen Jubiläum der Eidgenossenschaft verfasst hatte, nicht aufzukommen. Die Frage der Existenz von Wilhelm Tell konnte aus den Urkunden nicht bewiesen werden. Das Tellspiel von Friedrich Schiller schuf jedoch den Boden, die Erinnerung an den Freiheitshelden zu bewahren.

Die Kirche im 19. Jahrhundert: Das Jahrhundert war geprägt von Auseinandersetzungen zwischen Bundespolitik, Kantonen und Kirche. Der Kulturkampf belastete das Verhältnis Kirche und Staat in der Schweiz. Der Piusverein, 1857 durch Graf Theodor Scherer gegründet, versuchte nicht, politische Ziele zu erreichen, sondern das katholische Volk von innen heraus aus dem Glauben und durch diakonische Solidarität zu erneuern. Uri stand im 19. Jhdt. auf Seiten von Papst Pius IX. und der romtreuen Kräfte. Das alte Land Uri gehörte bis in die Schöllenen seit seiner Christianisierung im Frühmittelalter zur

Diözese Konstanz. Das Hochtal Ursern war stets ein Teil des Bistums Chur und stand in enger Beziehung zum Kloster Disentis. Die Diözese Konstanz ging im frühen 19. Jahrhundert unter. Uri wurde 1819 provisorisch dem Bistum Chur zugeteilt, was sich bis ins 21. Jahrhundert nicht änderte. Durch die Aufhebung des Bistums Konstanz verlor das traditionsreiche Vierwaldstätterkapitel seine Grundlage und ging unter. Als Restbestand gab es ein Kommissariat Uri bis ins 20. Jhdt. hinein. Ein reiches religiöses Leben herrschte in Uri. Häufige Gottesdienstbesuche, Rosenkranzandachten und die Christenlehre füllten den religiösen Kalender. Zahlreich waren Bittgänge und Prozessionen. Bruderschaften und religiöse Vereinigungen belebten die Dörfer.

Von der Eröffnung der Gotthardbahn 1882 bis zur Kantonsverfassung von 1984: Die Idee, die Alpen zu traversieren, kam schon früh auf. Uri hatte einen Pionier in der Person von Ingenieur Karl Emanuel Müller (1804–1869). Tatkräftige Unterstützung leistete ab ca. 1863 der Zürcher Alfred Escher. Auch der erste Luzerner Bundesrat Josef Martin Knüsel (1813–1889) propagierte die Alpentraversierung mittels der Gotthardlinie. 1863 erfolgte die Gründung der Gotthardvereinigung. Der Durchbruch der Gotthardidee geschah, als Italien und Deutschland die Kleinstaaterei überwunden hatten und mächtige Nationen geworden waren. Italien entschied sich 1866 für den Gotthard, Preussen schloss sich 1869 an. Die Urner Landsgemeinde bewilligte eine Subvention von einer Million Franken für die Gotthardbahn. Der Bahnbau erfolgte 1872 bis 1882. Kernstück war der Bau des Gotthardtunnels. Der Autoverkehr folgte der Eisenbahn. Das Schweizervolk stimmte 1958 einem Verfassungsartikel zu, der den Bund ermächtigte, das Schweizerische Strassennetz durch den Bau der Nationalstrassen zu verbessern. Ökologische Bedenken, der Gebirgswald könnte den Verkehr nicht mehr verkraften, liessen die Alpenschutzinitiative reifen, die mit lebhafter Unterstützung aus Uri am 20. Februar 1994 von Volk und Ständen angenommen wurde. Die Elektrizitätswirtschaft gewann in Uri eine immer grössere Bedeutung. Gewaltige Stauseen und Kraftwerke entstanden. Jedoch konnte die Überflutung des Urserntales mit den drei Dörfern Andermatt, Hospenthal und Realp durch einen Stausee nach dem Zweiten Weltkrieg verhindert werden.

Die Bevölkerung 1882 bis 2000: In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zeichnete sich die Urner Bevölkerung nur durch geringes Wachstum aus. Die zweite Jahrhunderthälfte erlebte ein stetes Anwachsen durch sich verbessernde Existenzbedingungen infolge der grossen Infrastrukturbauten. Im 20. Jahrhundert konnte die Industrie dank der Gotthardbahn Einzug halten und viele neue Arbeitsplätze schaffen. Die politische Führungsschicht wurde vielfältiger. Die lange Zeit führenden Geschlechter verloren langsam ihren dominierenden Einfluss, die Arbeiterschaft gewann eine Vertretung in der Regierung. Der Mittelstand und das Gewerbe wuchsen, die Bauernsame organisierte sich durch ihre Weiterbildungsangebote. Trotzdem geht die Zahl der Bauern zurück. Trotz der verbesserten Existenzverhältnisse waren Not und Armut aber noch lange nicht überwunden. Es mussten Sozialwerke aufgebaut werden (Krankenkassen, Arbeitslosenversicherung). Die Sozialgesetzgebung war sehr wirksam. Entscheidend war die Einführung der AHV 1947. Die Tätigkeit des Seraphischen Liebeswerkes Solothurn wirkte tatkräftig mit bei der Schaffung der «Eingliederungswerkstätte Uri» in Altdorf. Der Einfluss der Frauen in Gesellschaft und Politik wuchs langsam, aber stetig; die Bildungsmöglichkeiten für Mädchen nahmen zu. Mit der Zeit wurde auch die politische Gleichberechtigung verwirklicht.

Die *CVP* war die kräftigste der Urner Parteien. Sie wurde im ausgehenden 19. Jahrhundert vom Altdorfer Politiker Gustav Muheim geleitet. Juristisch gebildet, war er der Vater der Urner Kantonsverfassung von 1888. Er war ein führender gesamteidgenössischer Politiker und amtete nacheinander als Ständerat und Nationalrat. Er war auch Gründer des *Urner Wochenblattes*. Stärkste Antipodin war die fortschrittlich-demokratische Partei

unter Martin Gamma. Er führte die *Gotthardpost* als Oppositionszeitung, zog 1914 in den Nationalrat und 1915 in den Regierungsrat ein. Gamma bewährte sich in der Ersparniskassenkrise 1914/15. Als dritte Partei organisierten sich die Eisenbahner in der sozialdemokratischen Partei Erstfeld unter Eduard Schnurrenberger. 1918 gewannen sie starken Einfluss, besonders während des Generalstreiks.

Uri während der Weltkriege: Die Urner Wehrpflichtigen waren seit 1912 in das Geb Füs Bat 87 eingeteilt. Am Mobilmachungstag 3. August 1914 rückten die Wehrmänner auf dem Lehnplatz in Altdorf ein, um den Fahneneid zu leisten. Mit dem Zug wurden sie nach Airolo transportiert, von wo sie ins Bedrettotal marschierten. Nach zehneinhalb Monaten hartem Militärdienst entliess die Armeeleitung die Urner Wehrmänner. Die Armeeleitung bot schweizweit mehrfach Anlass zur Kritik. Die Offiziere behandelten die Soldaten oft unwürdig und herablassend. Eine Meuterei in Andermatt («Meuterei am Gotthard») endete mit Arrest von vier Urner Korporälen. Das Gotthardgebiet wurde zur Festung ausgebaut. Es galt vor allem, die Nord-Süd-Transitachse und die benachbarten Alpenpässe (Furka, Nufenen, Oberalp und Susten) zu sichern. Andermatt war als «Reduit» vorgesehen, d.h. als Ort des letzten Widerstandes. Die Lebensmittelzufuhren verringerten sich nach und nach in besorgniserregender Weise und blieben bei einzelnen notwendigen Lebensmitteln und Bedarfsgegenständen zeitweilig gänzlich aus. Der Bundesrat sah sich gezwungen, Rationierungsmassnahmen einzuführen. Die Arbeiterschaft bekam die Teuerung für Alltagsgüter am meisten zu spüren, denn sie musste den Lebensunterhalt mit stets gleichbleibendem Einkommen bestreiten. Grosse Probleme bereitete der Kriegsausbruch der Hotellerie in Flüelen. Notgedrungen wurden Kriegsversehrte und Kriegsgefangene zu einem Erholungsaufenthalt in den Hotels untergebracht. Nach dem Ersten Weltkrieg setzte eine Rezession mit Arbeitslosigkeit ein, die durch Arbeitsprogramme überwunden werden konnte. Anlässlich der Ersparniskassenkrise von 1914/15 musste Uri die Schweiz Draht- und Gummiwerke aus der Konkursmasse übernehmen. Es gelang, Adolf Dätwyler als Direktor zu gewinnen. Er kaufte vom Kanton das Aktienpaket und wurde Eigentümer des Werks. Aus der maroden Firma wurde ein florierendes Unternehmen mit über 700 Mitarbeitern. Neben der Schuldensanierung von Bauernbetrieben wurde 1938 eine kantonale Landwirtschaftsschule errichtet; die Benediktiner stellten in P. Leo Wyler, dipl. Ing. agr. ETH, den Schulleiter. Im Gegensatz zum Ersten Weltkrieg kam der Kriegsausbruch 1939 nicht überraschend. Bundesrat Philipp Etter propagierte schon in der Zwischenkriegszeit die «geistige Landesverteidigung» und bereitete die Bevölkerung auf die kommenden schweren Zeiten vor. Die Landesausstellung von 1939 betonte die «Schweizerische Kultur». Sie wurde durch das Medium Film unterstützt. Filme wie *Füsilier Wipf*, *Gilberte de Courgenay* und *Landammann Stauffacher* widmeten sich der helvetischen Eigenart und fanden guten Anklang in der Bevölkerung. Die Urner rückten 1939 mit dem Geb Füs Bat 87 ein, insgesamt über 3000 Mann und 400 Pferde. Als General Guisan am Rütlirapport vom 25. Juli 1940 die Konzentration auf die Zentralraumstellung bekanntgab, zierte das Banner des Urner Bataillons stellvertretend für die ganze Armee die Rütliwiese. Uri blieb nicht verschont vor negativen Ereignissen. Schwer drückte die sog. Vernebelungskatastrophe auf das Gemüt der Bevölkerung. Hintergrund des traurigen Ereignisses war der überaus grosse Erfolg der deutschen Sturzkampfbomber auf feindliche Stellungen. Mit künstlichem Nebel wollte die schweizerische Armeeführung wichtige Zufahrten und strategische Objekte verhüllen, um gezielte Fliegerangriffe zu verhindern. Im Sommer und Herbst 1940 fanden auf dem ganzen Kantonsgebiet Armeeversuche mit Nebelgas statt. Der künstliche Nebel, der für Menschen an sich harmlos war, hinterliess Rückstande, die sich als hochgiftig herausstellten. Die Folge war, dass die Urner Bauern einen Grossteil ihrer Kühe und Rinder notschlachten mussten, d.h. über vier Jahre rund 14.000 Tiere.

Nachkriegszeit ab 1945: Die Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg zählten zu den wirtschaftlich prosperierendsten Epochen der Urner Geschichte. Das Land entwickelte sich zum sozialen Wohlfahrtsstaat. Nach 1945 gab es, im Gegensatz zur Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, keine Arbeitslosigkeit. Bis zum Abflauen der Spannungen zwischen Ost und West blieben die Armeeanlagen und das Festungswachtkorps intakt. Das Ende des «Eisernen Vorhanges» hatte Konsequenzen für die Landesverteidigung. Es erfolgte ein massiver Abbau, permanente Befestigungsanlagen wurden aufgegeben. Die Munitionsfabrik Altdorf wurde in die RUAG eingegliedert. Auf die Eröffnung der Nationalstrasse 1980 hin tauchten auch Vorstösse zur Totalrevision der Kantonsverfassung auf. Am 28. Oktober 1984 stimmte das Volk mit 3229 Ja zu 1962 Nein der neuen Kantonsverfassung zu.

Bildungswesen in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts: Das Volksschulwesen im Kanton wurde bis ins letzte Viertel des 20. Jhdts. von den Lehrschwestern von Ingenbohl und Menzingen geprägt. Doch die Kongregationen waren genötigt, mit der Zeit alle Wirkungsorte aufzugeben, es fehlte der Nachwuchs. Der Lehrkörper besteht seither ausschliesslich aus weltlichen Lehrerinnen und Lehrern. Für die Lehrerbildung benutzte man die Ausbildungsmöglichkeiten am Lehrerinnenseminar Ingenbohl und im Schwyzer Lehrerseminar Rickenbach. Kurze Zeit führte der Kanton ein eigenes Unterseminar in Altdorf. Ab 1995 verläuft der Weg zum Lehrerberuf über die Matura mit anschliessendem Besuch der Pädagogischen Hochschule, wofür Uri mit der Zentralschweiz in ein Konkordat eintrat. In ähnlich grosszügiger Weise erfolgte der Ausbau des Mittelschul- und des Berufsbildungswesens. Im 20. Jahrhundert erfolgte eine starke Rückbesinnung auf das Erzählgut vor allem des bäuerlichen Volkes. Wir heben den Urner Priester Josef Müller hervor, der als Spitalseelsorger die Patienten «beiderlei Geschlechts und sozusagen jeder Altersstufe und jeden Standes, vor allem zwar des Bauern- und Aelplerstandes» ihre Geschichten erzählen liess. So entstanden drei Bände *Märchen, Sagen, Schwänke, Legenden*. Ein kostbarer Schatz, der, hätte ihn der Spitalpfarrer nicht geborgen, heute wohl verloren wäre. Unter den Schriftstellern ragen Namen wie Eduard Renner, Ernst Zahn, Josef Zberg und Ludwig Lussmann, sowie Heinrich Danioth als Dichter und Maler hervor. Unter den jüngeren Schriftstellern ist Martin Stadler zu nennen, der Träger des Innerschweizer Kulturpreises 2005 und des Hebelpreises des Bundeslandes Baden-Württemberg 2006. Ein reiches kulturelles Leben erschliesst sich dem aufmerksamen Leser.

Die Kirchen seit dem späten 19. Jahrhundert: Die traditionelle Kirchenleitungsstruktur dauerte teilweise bis ins 20. Jahrhundert. Bischof Johannes Vonderach reorganisierte 1970 die Bistumsleitung. Er teilte das Generalvikariat auf und schuf drei regionale Bischofsvikariate. Das Bischofsvikariat Urschweiz hat seinen Sitz in Ingenbohl. Das Priesterkapitel Ursern schloss sich mit dem Priesterkapitel Uri zum Dekanat Uri zusammen. Die aus der früheren Zeit stammenden Bruderschaften verschwanden. Aus dem Piusverein und dem Volksverein entstanden neue moderne Formen der Seelsorge wie berufsspezifische Seelsorgeangebote. Die evangelisch-reformierte Schwesterkirche blühte seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts auf dank der Zuwanderung von Unternehmern, Kaderleuten und Arbeitern aus dem schweizerischen Mittelland. 1885 entstand die protestantische Gemeinde Erstfeld, die 1899 eine eigene Kirche erhielt. Auch in Altdorf, Göschenen und Andermatt wurden Kirchen erstellt. Das Zweite Vatikanische Konzil von 1962 bis 1965 in Rom diente der katholischen Kirche zur dogmatischen Besinnung und zur Erneuerung in pastoraler und ökumenischer Hinsicht. In organisatorischer Hinsicht erfolgte auch in Uri eine weitgehende Entflechtung von Staat und Kirche.

Meggen/Luzern Alois Steiner

Transversale Themen, Verhältnisbestimmungen, interdisziplinäre Blicke

Johann P. Arnason/Ireneusz Paweł Karolewski (Eds.), *Religion and Politics. European and Global Perspectives* (=Annual of European and Global Studies), Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014, 232 p.

Der hier rezensierte Sammelband theoretischer und historisch-empirischer Beiträge zum Thema Religion und Politik ist dem 2012 tragisch verstorbenen Soziologen Willfried Spohn gewidmet und setzt dessen Werk kreativ fort. Spohn hatte Eisenstadts komparative Soziologie weiterentwickelt und eine Analyse der Zivilisationen erarbeitet, um die Spezifizität Europas herauszuarbeiten, die Spohn v.a. in der institutionalisierten Pluralität sah. Spohns Anliegen war es auch, damit die politische Einigung Europas zu unterstützen. *Religion and Politics. European and global perspectives* knüpft locker an diese Thematik an, die Verbindung von Theorie und Einzelbeiträgen bleibt jedoch blass. Die im Vorwort angekündigte «general guideline for work in the field» (2) sucht man vergeblich. Die Einheit des Buches liegt v.a. in der These, dass Religion und Politik in Geschichte und Gegenwart in vielfältiger Weise miteinander in Beziehung stehen und teilweise auch ineinanderfliessen.

Johann P. Arnason setzt sich in seinem Einführungskapitel theoretisch mit dem Verhältnis von Religion und Politik auseinander. Er entfaltet auf der Grundlage einer zivilisationstheoretischen Analyse das Konzept eines «religio-politischen Nexus», der bereits vor der achsenzeitlichen Wende bestanden und im Laufe der Geschichte verschiedene Formen angenommen habe. Arnason fokussiert dabei v.a. auf die Frage der Achsenzeit und leider bleibt es bei der Behauptung, dass Auswirkungen bis in die Gegenwart bestehen. Gerade im Hinblick auf die anderen Beiträge wäre es interessant gewesen zu erfahren, wie dieser Nexus sich in einer Zeit darstellt, die von Vielen unter dem Paradigma der Differenzierung von Religion und Politik angesehen wird. Der Begriff «religio-politischer Nexus» wird lediglich im Beitrag des Mitherausgebers aufgegriffen – aber dort schlicht als Zivilreligion interpretiert. Die übrigen Beiträge argumentieren im Rahmen einer eher traditionellen Begrifflichkeit und die Fruchtbarkeit eines postulierten «politisch-religiösen Nexus» ist nicht evident.

Das zweite theoretische Einleitungskapitel, verfasst von dem renommierten Politologen Jeffrey Haynes, könnte im theoretischen Zugang unterschiedlicher nicht sein. Während Arnason eine zivilisationstheoretische Analyse befürwortet, sieht Haynes darin nur eine Essentialisierung, die nicht weiterführt. Arnason demonstriert die fundamentale Zusammengehörigkeit von Religion und Politik, aber Haynes stellt die Frage, warum es überhaupt zu einer Politisierung der Religion kommen kann, und untersucht den Aufschwung der Religion im Kontext der Globalisierung. Internationale religiöse Akteure agieren nach Haynes gerade mit Bezug auf die Folgen der Modernisierung und Säkularisierung. Die Analyse der Rolle von Religion muss nach Haynes viele nichtreligiöse Faktoren einbeziehen.

Zwei weitere Kapitel befassen sich mit grundlegenden Begrifflichkeiten. Säkularismus als politisches Programm ist der Untersuchungsgegenstand des Beitrags von Linell E. Cady und Elizabeth Shakman Hurd. Die beiden Autorinnen zeigen an den Beispielen Frankreich, USA, Türkei und Indien, dass politischer Säkularismus weniger uniform ist als oft angenommen wird. Die Dichotomie säkular/religiös verliere deshalb an Erklärungskraft und die Autorinnen votieren emphatisch für einen neuen kategorialen Rahmen in der wissenschaftlichen Forschung sowie – und damit wandelt sich der Zugang von

einem wissenschaftlichen Forschungsprogramm zu einem gesellschaftspolitischen Projekt – im Selbstverständnis wissenschaftlicher Disziplinen. Mark Juergensmeyer untersucht den Aufstieg religiöser Nationalismen in Europa und hält die Terroranschläge von Andreas Breivik in Norwegen und der islamischen Attentäter in Europa für prinzipiell vergleichbar, da sie alle von einem religiös begründeten, kosmischen Krieg ausgingen. Religion sei deshalb nicht selbst das Problem für den demokratischen Staat, aber Religion liefere Denkmuster, die zum Problem werden können.

Nun folgen einige Artikel mit einem regions- oder länderspezifischen Fokus. Ireneusz Paweł Karolewski interpretiert Zivilreligion über den von Bellah eingeführten Begriff hinaus als alle planmässigen Aktionen, die den Gesellschaftszusammenhalt begründen. In diesem Sinn beschreibt Karolewski eine – wenn auch schwach ausgeprägte – europäische Zivilreligion der «Rituale» und «Mythen», z.B. der verschiedenen französisch-deutschen Gedenktage, die den Zusammenhalt der Europäischen Union stärken. Ayhan Kayas Beitrag zur Türkei zeigt auf, wie die Differenz zwischen Laizismus und Religion die Republik spaltet. Dieser Beitrag beruht allerdings auf Daten, die bis 2012 gesammelt wurden; damals wurde das AKP-Programm noch als multikulturell (sic!) angesehen. Mikhail Maslovskiy und Nikita Shangin untersuchen das Verhältnis der Russisch-Orthodoxen Kirche zum Russischen Staat und heben hervor, dass die tatsächliche politische Macht geringer sei als oft behauptet; die Kirche diene dem Staat v.a. zu Legitimationszwecken und zur symbolischen Repräsentation. John Lagerwey befasst sich mit China und gibt einen instruktiven Überblick über die geschichtliche Entwicklung. Lagerwey schliesst mit der These, dass die gegenwärtige Herrschaft der Kommunistischen Partei in der Tradition der chinesischen Staatsreligion zu verstehen sei. Elisabetta Porcus Analyse des Verhältnisses von Religion und Politik in der japanischen Gesellschaft konzentriert sich hingegen auf die Gegenwart und zeigt an konkreten Beispielen, wie trotz einer klaren verfassungsmässigen Trennung von Religion und Staat immer wieder Verbindungen zwischen Religion und Politik gesellschaftlich wirksam werden. Der Beitrag von Karel Černý analysiert, wie es zum Arabischen Frühling kommen konnte. Die Destabilisierung und das Erwachen des politischen Islam begreift Cerný als Folge einer unausgeglichenen Modernisierung. Seine Analyse bezieht damit politische, ökonomische und kulturelle Aspekte ein und bietet ein überzeugendes Beispiel für eine vielschichtige Behandlung der Interdependenzen von Religion und Politik. Im kurzen Schlusskapitel bespricht Michał Matlaks drei kürzlich erschienene Bücher zu Themen der Religion in der Moderne.

Der Band bietet damit eine heterogene Sammlung von Beiträgen, die zeigen, wie vielfältig Religion und Politik miteinander interagieren, ineinanderfliessen und als zusammenhängend betrachtet werden müssen. So liegt der Gewinn des Bandes nicht in einem gemeinsamen Analyserahmen, sondern eher in der Vielfalt der Zugänge und Phänomene.

Fribourg Ansgar Jödicke

Franziska Metzger/Elke Pahud de Mortanges (Hg.), *Orte und Räume des Religiösen im 19.–21. Jahrhundert*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2016, 252 S.

Ausgehend von dem Befund, dass sich vor dem Hintergrund einer erhöhten Pluralisierung von Weltdeutungen und Erfahrungszusammenhängen in der Moderne auch die Orte und Räume des Religiösen gewandelt haben, werden im vorliegenden Sammelband die räumlichen Dimensionen des Religiösen vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart in den Blick genommen. Im Zentrum der vorliegenden Analyse stehen nicht die traditionellen religiö-

sen Räume wie Kirchen und Kathedralen, sondern «(neue) SehnsuchtsOrte und SehnsuchtsRäume», die einer «Re-Produktion religiös-christlicher Zeichensysteme und Symbolwelten, Codes und Deutungsmuster» entstammen und sich in ihrem Selbstverständnis gerade *nicht* als religiös verstehen (7). Diese «Kathedralen der Moderne» seien jedoch «eine Art ‹Religion im Erbe› im Sinne eines Transfers», in denen und durch die «Prozesse der Aneignung, Konversion und Transformation» in Gang gesetzt werden (ebd.). Man könne sie deshalb in Anlehnung an Michel Foucault auch als «Heterotopien» bezeichnen; als «radikal andere, jedoch diesseitige Räume» (ebd.), die im Gegensatz zur Utopie zwar einen wirklichen und vor allem wirksamen Ort besitzen, durch diesen allerdings nicht eindeutig definiert werden.

Solche Heterotopien stellen die Aufsätze des Sammelbandes in drei Dimensionen vor; zunächst als gestaltete Orte und Räume, die zu variablen Vollzugsräumen des Religiös-Sakralen werden. Ausgehend von der Prämisse, dass in der Moderne sakrale Semantisierung und Exponierung der Kunst symbiotisch verbunden sind, untersucht Stefan Laube hier das Wirkungsfeld von raumgreifenden Kunstwerken und religiösem Bedeutungspotential in der musealen Ausstellungspraxis. An die von ihm angeführten strukturellen Parallelen zwischen Kunst und Glaube, Museum und Religion schließt auch der Beitrag von Ilonka Czerny an, die unter Einbezug des wahrnehmenden Subjekts die wechselseitigen Potentiale zwischen Kunst und (Sakral-) Raum auslotet. Gänzlich anderen Phänomenen widmen sich demgegenüber sowohl David Neuhold und Leopold Neuhold, die das Verhältnis von Raum und Religion im Bereich des Fußballsports untersuchen, sowie Mariano Delgado, der Mission im Zeitalter der Religionsfreiheit thematisiert.

Besonders aufschlussreich ist in diesem ersten Abschnitt der Beitrag von Jürgen Mohn, der sich Gärten als inszenierten Sinnsystemen und Heterotopien in der europäischen Religionsgeschichte widmet. Denn zum einen wird anhand empirischer Fallbeispiele überzeugend dargestellt, wie und wodurch in Gärten religiöse Sinnsysteme ermöglicht und konzeptionell umgesetzt werden. Zum anderen werden diese Beispiele aber auch um differenzierte religionstheoretische Überlegungen ergänzt, die den Garten als einen «in der Homogenität geographischer Strukturen herausgehobene[n], abgesonderte[n] und somit besondere[n] Raum» hervortreten lassen, der sich «unter Rückgriff auf Symbolik und architektonische Metaphorik in der religiösen Kommunikation (als Produktion und Rezeption) konstituiert» (65), in Bezug auf die jeweilige Gesellschaft, die ihn als zeitbezogenes Sinnsystem überhaupt erst hervorbringt, allerdings auch wandelt.

Die zweite Dimension des Sammelbandes umfasst durch literarische Texte und visuelle Artefakte imaginierte Räume des Religiösen, die Transzendenzen im Diesseits eröffnen und damit tradierte Jenseitsvorstellungen fortschreiben, umdeuten oder dekonstruieren. Während Christopher Partridge diesbezüglich der postmortalen «Transfiguration» (172) verstorbener Berühmtheiten der Popkultur nachgeht und Dimiter Daphinoff analysiert, wie historische Figuren und ihr Wirken in den Erinnerungsraum der Literatur treten und dort problematisiert werden, untersucht Joachim Valentin die jenseits der Alltagsrealität liegenden Räume der Transzendenz, die die Filme von Jim Jarmusch formal eröffnen. Das Heterotopie-Konzept Foucaults erweitert Valentin dahingehend, dass er sie als «*am Rand der Alltagsrealität gelegene Räume*» versteht, «von denen her diese reorganisiert» werden und als Orte des Transfers «die Normativität der Alltagsrealität untergraben, relativieren, weiterentwickeln oder einfach zweckfreien Raum zum Träumen, für Rausch und Vision zur Verfügung stellen» (Hervorh. im Original, 141). Daran knüpft auch der gelungene Beitrag von Franziska Metzger an, die die komplexe Verschränkung von endzeitlichen Erinnerungs- und Erwartungsräumen in apokalyptischen Bildern und Narrativen ab 1800 untersucht und sie als visuell-narrative Heterotopien kulturgeschichtlich analysiert. Indem

einerseits grundsätzlich auf die Pluralität und Vielschichtigkeit der Denk- und Deutungsmuster von Krisen und Katastrophen verwiesen wird, andererseits apokalyptische Erzählungen und Visualisierungen in ihrer räumlich-zeitlich enthobenen Verschränkung von Immanenz und Transzendenz auch als Modi der Konstruktion und Deutung gesellschaftlicher Krisen verstanden werden, liegt die Stärke des Beitrags vor allem darin, simplifizierende Reduktionismen zu vermeiden und die Tiefendimension kultureller Codes und Referenzen als komplexes Gewebe herauszustellen.

Die dritte Dimension des Sammelbandes thematisiert abschließend inszenierte Körper als Orte des Religiösen, die Yvonne Maria Werner im Hinblick auf Liturgie und Männlichkeit in der katholischen Mission in Skandinavien untersucht. Irene Ulrich beleuchtet demgegenüber die Konfigurationen des Diskurses um den heiligen Sebastian in der homosexuellen Subkultur, dessen Gemälde und Skulpturen Homosexuellen nicht nur einen «imaginären Gegenraum [...] homoerotische[r] Sehnsüchte und Träume» eröffneten, sondern letztlich auch zu einem «Code des homosexuellen Begehrens» (221) avancierten. Den Abschluss bildet Elke Pahud de Mortanges, die sich Christus-Heterotopien in Kunst und Kommerz zuwendet und unter Bezug auf Patrick Kilians «Heterobodies» (244), in denen sie eine interessante Übertragung von Heterotopien auf menschliche Körper sieht, die darin zutage tretenden Transformationsprozesse religiöser Codes und christlicher Bilderwelten analysiert.

Auch wenn letztlich nicht in allen Beiträgen die Orte und Räume des Religiösen explizit reflektiert werden, ist der Sammelband in verschiedener Hinsicht aufschlussreich: denn indem mittels Foucaults Heterotopie-Konzept sowohl auf die Veränderlichkeit von Räumen als auch die Gleichzeitigkeit ihrer unterschiedlichen Gebrauchsformen eingegangen wird, setzen sich die Beiträge nicht nur kritisch mit essentialistischen Konzepten religiöser Raumerfahrungen auseinander, sondern wirken auch eindimensionalen Deutungen von Säkularisierungs- und Sakralisierungsprozessen entgegen. Damit liefern sie einen wichtigen Beitrag zu der bis in die Gegenwart reichenden Debatte über die Transformationen von Kirche und Religion in der Moderne, innerhalb derer gerade auch die räumliche Präsenz von Religion einen zentralen Stellenwert einnimmt (Vgl. dazu auch die Publikationen des DFG-Projekts «Transformation der Religion in der Moderne. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts») und zeigen abseits traditioneller Orte auch andere Formen der Gestaltung, Sichtbarmachung und Inszenierung des Religiösen auf.

Wenn allerdings jeder Heterotopie ihre spezifische Charakteristik und Bedeutung nicht per se eingeschrieben ist, sondern sie diese immer prozessual in einem relationalen Gefüge erhält, bedeutet dies nicht zuletzt auch, dass Heterotopien stets eine eigene Zeitlichkeit aufweisen, sie ihre Funktion und Gestalt also im nächsten Moment schon verändern können. Die spannende Frage, ob wir es also tatsächlich mit (neuen) «Kathedralen der Moderne» als einer fortgesetzten Präsenz des Religiösen in der gegenwärtigen Gesellschaft zu tun haben, oder Heterotopien nicht auch sichtbarer Ausdruck gesellschaftlicher Ambivalenzen sind, die darauf verweisen, dass auch das Religiöse selbst stets relational in Bezug auf gesellschaftlich-anthropologische Sinngefüge ist, bleibt damit offen und lohnt einer weiteren Ausdifferenzierung.

Freiburg i. Br. Sarah Laufs

Sophia Bietenhard/Dominik Helbling/Kuno Schmid (Hg.), *Ethik, Religionen, Gemeinschaft. Ein Studienbuch*, Bern, hep Verlag, 2015, 424 S.

Im Frühjahr 2016 weigerten sich zwei muslimische Jugendliche ihrer weiblichen Sekundarlehrperson zur Begrüssung und Verabschiedung die Hand zu reichen. Der Fall generierte innerhalb von kurzer Zeit nationale und internationale Aufmerksamkeit. Die Schweizer Justizministerin Simonetta Sommaruga verurteilte die Handschlag-Verweigerer öffentlich und machte klar, dass der Händedruck zu «unserer Kultur» gehöre.

Das aufgeführte Beispiel zeigt eindrücklich, wie die zunehmende religiöse und kulturelle Heterogenität in der Schweiz öffentlich thematisiert wird und dabei unterschiedliche Werteinstellungen und Missverständnisse Konflikte aufbrechen lassen und die Gemüter von Gesellschaft und Politik erhitzen. Die öffentliche Schule steht dabei häufig im Zentrum der Diskussion und nimmt eine besonders exponierte Stellung ein, da sie einerseits als Ort der Vermittlung von Werten und Einstellungen und andererseits als Lebens- und Erfahrungsraum von Kindern und Jugendlichen häufig mit Herausforderungen durch die verschiedenen religiösen und kulturellen Einstellungen und Werte betroffen ist. Zudem wird von der Schule erwartet, jenen sozialen Zusammenhalt zu schaffen, der als Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben angesehen wird. Diese Sichtweise und Anforderung stellt die öffentlich Schule vor die Herausforderung, in einem von diversen ideellen und sozialen Unterschieden geprägten Umfeld einen möglichst grossen gemeinsamen Nenner zu finden, um durch eine vereinende Allgemeinbildung die Integration von unterschiedlichen Religionen und Kulturen zu ermöglichen.

Die Deutschschweizer Schulen reagierten auf diese Herausforderungen mit der Aufnahme des Fachs «Ethik, Religionen, Gemeinschaft» in den Lehrplan 21 und versuchte dadurch die vielfältigen Ansätzen von Religionsunterricht oder -kunde und ethischer Bildung zu harmonisieren und durch ein modernes Verständnis (sowohl im wissenschaftlichen als auch didaktischen Sinn) für die Herausforderungen einer pluralistischen Gesellschaft zu ersetzen. Daraus ergeben sich eine Reihe von neuen Chancen, Herausforderungen und Veränderungen für alle im schulischen Umfeld engagierten Parteien.

Das aus dem Fachdidaktikforum der Pädagogischen Hochschulen hervorgegangene Studienbuch *Ethik, Religionen, Gemeinschaft* von Sopia Bietenhard, Dominik Helbling und Kuno Schmid stellt nun eine erste Bestandsaufnahme über die mit dem Fachbereich verbundenen Inhalte und Veränderungen dar. Das Studienbuch wurde von den Herausgebern in vier verschiedene Kapitel gegliedert und thematisiert schwerpunktmässg die Bereiche «Ethik, Religion, Gemeinschaft als Teil öffentlicher Bildung», «Ethik, Religion, Gemeinschaft als Beitrag zur individuellen sozialen Entwicklung und Bildung», «Ethik, Religion, Gemeinschaft als Fachbereich im Lehrplan 21» und «Ethik, Religion, Gemeinschaft als didaktisch begründeter Unterricht». Die Kapitel deuten bereits auf den ambitionierten Anspruch der Autoren hin, eine umfassende Darstellung des Geltungsbereiches «Ethik, Religionen, Gemeinschaft» aus den verschiedenen relevanten Perspektiven aufzuzeigen und das Studienbuch als «Referenzdokument für die Aus- und Weiterbildung» (10) zu etablieren. Zu diesem Zweck thematisieren 29 Autorinnen und Autoren in vierzig Beiträgen die unterschiedlichen Zugänge zu der Thematik und analysieren die Möglichkeiten des Fachgebietes im veränderten schulischen und gesellschaftlichen Umfeld.

Die Konzeption als Studienbuch erlaubt es den Autorinnen und Autoren die schulische Perspektive als roten Faden zu benutzen und so dem Studienbuch die wichtige inhaltliche Konsistenz zu geben. Diese stringente inhaltliche Fokussierung ist für den praktischen Nutzen des Buches umso bedeutender, weil Bietenhard et al. – vergleichbar mit der grossen Heterogenität der Thematik auf der gesellschaftlichen, politischen und kulturellen

Ebene – den doch sehr breit angelegten Themenrahmen in einem möglichst grossen Umfang zu thematisieren und abzudecken versuchen. Diese Herausforderung zeigt sich insbesondere im Kapitel V über «Ethik, Religionen, Gemeinschaft als didaktisch begründeter Unterricht» (295ff). Zweifellos beinhaltet das Kapitel wesentliche Aspekte für die didaktische Umsetzung – es zeigt jedoch exemplarisch die Schwierigkeit, einen so vielfältigen Themenbereich adäquat zu erfassen. So fehlt einigen Artikeln die gewünschte inhaltliche Tiefe und sie beschränken sich auf eine beschreibende Darstellung der Sachverhalte. Die von den Herausgebern gesetzten inhaltlichen Schwerpunkte und die diversen möglichen Perspektiven und Anknüpfungspunkten führen zwangsweise dazu, dass gewichtige Themenbereiche nur am Rande oder kaum behandelt werden können.

Nichtsdestotrotz bieten die vorhandenen didaktischen Umsetzungsvorschläge und -analysen einige hervorragende Beispiele für die kompetenzorientierte Herangehensweise in der Schule. Ausgehend von den idealtypischen Zugängen des sachorientierten Lernens, des ästhetischen Lernens und des philosophisch-kommunikativen Lernens (295ff) zeigen die Beiträge exemplarisch mögliche Zugänge auf und erörtern deren Bedeutung für die Praxis.

Das vorliegende Studienbuch richtet sich an Studierende und Dozierende an Pädagogischen Hochschulen sowie aktive Lehrpersonen. Durch die im Buch analysierten Grundlagen erhalten die anvisierten Zielgruppen einen guten Überblick über den aktuellen Stand der Forschung im Bereich «Ethik, Religionen, Gemeinschaft». Die auch von Bietenhard et al. erkannten und benannten Lücken ändern nichts an der konzisen Darstellung der abgehandelten Themen. Damit erschaffen die Autorinnen und Autoren ein wichtiges Instrument, um einen Überblick über die diversen Bereiche von «Ethik, Religionen, Gemeinschaft» zu erhalten. Die verschiedenen Artikel sollen dementsprechend als Ausgangspunkt für weitere Forschungen und Analysen verwendet werden und bieten zweifellos einen gelungenen Einstieg in den Fachbereich «Ethik, Religionen, Gemeinschaft».

Luzern Lukas Tobler

Peter Antes/Armin W. Geertz/Mikael Rothstein (Ed.), *Contemporary Views on Comparative Religion in Celebration of Tim Jensen's 65th Birthday*, hg. v., London, Equinox, 2016, X, 483 S.

Nachdem die vergleichende Religionsforschung durch eine Phänomenologie, die historische Gemeinsamkeiten essenzialisiert hatte, in eine tiefe Krise geraten war, wird in den Forschungen der letzten Jahre deutlich, dass es keine Religionsforschung ohne Vergleich geben kann: Nicht nur, weil wir in der Religionswissenschaft ohnehin immer komparativ arbeiten, sondern weil es epistemologisch keine Erkenntnis ohne vergleichende Wahrnehmung gibt. Ein Ergebnis dieser Neuorientierung ist die Festschrift für den in Dänemark beheimateten Religionswissenschaftler Tim Jensen, augenblicklich Honorarprofessor in Hannover, ein Sammelband mit 35 Aufsätzen unter dem Thema «Comparative Religion». Die interessantesten Überlegungen dazu finden sich in den ersten Aufsätzen, die das Thema theoretisch aufschlagen und sich mit dem amerikanischen Religionswissenschaftler Jonathan Z. Smith auseinandersetzen. Dessen Fragen leuchten I. Strenski und M. Joy anregend aus: Wie etwa stellen wir Kategorien hier, mit denen wir vergleichen, konkret: Wie verhält sich Smiths Konstruktion von Kategorien durch «reflexive imagination» mit seinen Rationalitätsansprüchen? Oder: Wie verhalten sich eine historische Kritik, die die Herstellung abstrakter tertia comparationis infrage stellt, und Allgemeinbegrif-

fe, die wir konstruieren müssen, um einen Vergleich betreiben zu können, zueinander? Aber ein Grundsatzaufsatz, der die Fragen der Komparatistik systematisch diskutieren würde, fehlt. Anregend sind auch die Überlegungen zur Rolle von neuropsychiatrischen Erkenntnissen für die Konstruktion von Vergleichskategorien (L. H. Martin; A. K. Petersen; J. Sørensen; G. S. Gasparro), nicht zuletzt, weil hier die Frage nach anthropologischen «Essenzialien» eine naturwissenschaftliche Rückendeckung erhält oder zu erhalten scheint. Immer wieder wird schließlich die Frage nach der Angemessenheit des Religionsbegriffs als eines der Komparatistik besonders wichtigen Allgemeinbegriffs aufgeworfen, doch verlieren sich diese Überlegungen häufig in der religionswissenschaftlichen Dauerdebatte über die Frage, unter welchen Bedingungen welcher Religionsbegriff benutzt werden kann; spezifisch komparatistische Fragestellungen treten dabei schnell in den Hintergrund. Dieses Defizit gilt auch für den größten Teil der Aufsätze in den letzten beiden Dritteln des Bandes: Der Bezug zu Fragen der Komparatistik wird oft nur über einen kurzen Hinweis auf das vorgegebene Thema hergestellt. Häufig hat man den Eindruck, wie bei vielen Festschriften, dass die gefühlte Verpflichtung zu einem Beitrag zu einer Versammlung von Texten führt, die im Einzelnen sehr interessant sind, aber teilweise wie zufällig in den Band geraten scheinen.

Fribourg Helmut Zander

Anja Lebkücher, *Theologie der Natur. Wolfhart Pannenbergs Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2011, 220 S.

Als der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg (geboren 1928) am 4. September 2014 in München starb, war die Resonanz in den amerikanischen Feuilletons und Fachzeitschriften wesentlich angeregter als in den deutschsprachigen. Im deutschen Sprachraum wird Pannenberg in erster Linie mit seiner frühen Programmschrift *Offenbarung als Geschichte* von 1961 wahrgenommen – und damit als Antipode der dialektischen Wort-Gottes-Theologie. Die weitere systematische Entfaltung seines Ansatzes ist im englischsprachigen Raum aufmerksamer verfolgt und diskutiert worden. Auch Pannenbergs intensive Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften und sein Projekt einer Theologie der Natur werden dort unter dem Label «science and religion» breit rezipiert. Ohne Zweifel ist Pannenbergs Theologie der Natur ein origineller und anregender Aspekt seines theologischen Denkens. Obwohl Pannenberg auch durch seine theologische Anthropologie Bahnbrechendes geleistet hat, ist Offenbarungsgeschichte bei ihm nicht bloss anthropologisch-existentialistisch verstanden, sondern durchaus kosmisch-geschichtlich. Die Schöpfungstheologie und die Theologie der Natur spielen in Pannenbergs System deshalb eine Schlüsselrolle.

Anja Lebkücher kommt das Verdienst zu, für den deutschen Sprachraum eine übersichtliche Monographie zu Pannenbergs Theologie der Natur verfasst zu haben. Eine solche Monographie war bisher ein Desiderat der Forschung. Die bei Professor Michael Welker erarbeitete Dissertation (Heidelberg 2009) kann ohne Umschweife schon eingangs dieser Rezension empfohlen werden. Lebkücher gelingt es, in einer klaren Sprache und Systematik die methodischen Voraussetzungen und konkreten Inhalte einer Theologie der Natur bei Pannenberg zu erschliessen. Sie gliedert ihre Untersuchung in fünf Teile: I. Einleitung, II. Wissenschaftstheorie, III. Gottesgedanke, IV. Weltbeschreibung und V. Schluss.

In der Einleitung legt Lebkücher Rechenschaft über die Vorgehensweise ihrer Arbeit ab und ordnet Pannenbergs Theologie der Natur systemimmanent wie auch geistesgeschichtlich ein. Dabei vermittelt sie einen ersten Überblick über Pannenbergs rund 40 Veröffentlichungen zu naturwissenschaftlichen Fragen – eine einschlägige Monographie Pannenbergs existiert nicht – und bilanziert die bisherige Forschungslage. Sie betont, dass Pannenberg sowohl physikalische wie auch biologische Einsichten aufgreift. «Dass Pannenberg naturwissenschaftliche Erkenntnisse und Theorien, insbesondere im Zusammenhang mit dem Feldbegriff, in die Gottes- und Trinitätslehre aufnimmt, stellt den wohl originellsten und eigenständigsten Aspekt seiner ‹Theologie der Natur› dar» (29). Wichtig sind hier auch die Hinweise Lebküchers auf die Perspektivenwechsel in Pannenbergs dreibändiger Systematischer Theologie (1988/1991/1993) und seine Integration einer Logos-Christologie in die Schöpfungslehre (vgl. 30 und 133–136).

Im zweiten Teil «Wissenschaftstheorie» diskutiert Lebkücher besonders Pannenbergs Buch *Wissenschaftstheorie und Theologie* aus dem Jahr 1973. Sie legt die Hintergründe für Pannenbergs Forderung nach «Kohärenz» zwischen Naturwissenschaften und Theologie frei. «Ein unkonventioneller Zug der Theologie Pannenbergs besteht darin, dass er den Aussagen [...] der Theologie in Anlehnung an Poppers Wissenschaftstheorie den Status von Hypothesen zuweist.» (41f) Lebkücher hält Pannenbergs Hypothesebegriff allerdings «für nicht zielführend. Sein Anliegen, die Vorläufigkeit theologischer Wahrheitserkenntnis und die Strittigkeit der Glaubensinhalte zu betonen, ist zwar berechtigt, ebenso wie seine Betonung der Bewährung in der Erfahrung. Doch von Hypothesen sollte man nur sprechen, wo Falsifikation möglich ist. Wo es dagegen, wie in den hermeneutischen Wissenschaften, um die Interpretation von etwas Gegebenem [...] geht, ist der Hypothesebegriff irreführend» (49f).

Der dritte Teil «Gottesgedanke» führt nun stärker ins Zentrum der Gotteslehre. Lebkücher zeichnet die Entwicklung des Feldbegriffs bei Pannenberg nach, der den Ausgangspunkt bei Faraday nimmt und schliesslich Gott als «Kraftfeld» versteht. In der Systematischen Theologie beschreibt Pannenberg das Wesen Gottes als Kraftfeld, die Person des Heiligen Geistes hingegen als «eine Singularität in diesem Feld» (71). Mit Recht stellt Lebkücher fest, dass sich Pannenbergs Behauptung, der Feldbegriff löse den Begriff des Körpers ab und mache ihn überflüssig, nicht überzeugend auf Faraday gründen lässt (vgl. 76f). Ebenso weist sie Pannenbergs Berufung auf den Wissenschaftshistoriker Max Jammer und die Identifikation von stoischem Pneuma-Verständnis mit dem physikalischen Feldbegriff als schwach begründet zurück (vgl. 95–97).

Auf der Linie von Hans-Dieter Mutschler sympathisiert Lebkücher damit, den Feldbegriff in der Theologie nicht physikalisch zu verstehen, sondern metaphorisch (vgl. 82ff). Sie weckt aber auch Verständnis dafür, weshalb Pannenberg gerade am physikalischen Feldbegriff theologisch interessiert ist. Er möchte von einem Verständnis Gottes als «Nous» bzw. als vernünftige Subjektivität Abschied nehmen und das Wesen Gottes als dreipersonales Beziehungsgeschehen begreifen (vgl. 88–95). «(G)erade durch die Beschränkung auf einen metaphorischen Gebrauch könnte sein Feldkonzept an Überzeugungskraft gewinnen und sogar neue Perspektiven erschliessen, die über Pannenbergs Überlegungen hinausgehen.» (95; vgl. im Schlussteil 200–209: Schwierigkeiten und Chancen der Feldkonzeption) Lebkücher erörtert unter Pannenbergs Chiffre «Geist des Lebens» nicht nur die physikalischen Anknüpfungspunkte für den Feldbegriff, sondern auch die biologischen. Gerade hier kann sie einige Entwicklungen und Modifikationen der Feldvorstellung bei Pannenberg zeigen.

Mit dem Kontingenzbegriff rekonstruiert Lebkücher den zweiten wichtigen Grundbegriff in Pannenbergs Theologie der Natur. Der Kontingenzbegriff Pannenbergs schliesst

bei Duns Scotus an und ist zentral, um ein Handeln Gottes aussagen zu können. «Pannenbergs Kontingenz-Argument besagt im Kern, dass die Welt nicht, wie man zu Zeiten der deterministischen Weltsicht glaubte, durchgängig durch Naturgesetze bestimmt ist, sondern dass vielmehr die Welt im Ganzen ebenso wie jedes einzelne Ereignis kontingent ist. Das ist für Pannenberg deshalb von Bedeutung, weil Kontingenz oder Zufall seiner Ansicht nach Raum für das Handeln Gottes lassen.» (113f) Der Kontingenzbegriff bildet bei Pannenberg auch die Grundlage, um von einer «Geschichte der Natur» sprechen zu können. Die geschichtlich sich erst «einklinkenden» Naturgesetze bilden darin nur ein Moment und sind gemäss Pannenberg theologisch als Ausdruck der Treue Gottes zu deuten. Pannenberg sieht sogar die quantenphysikalische Unbestimmtheit als Beweis der Kontingenz aller Ereignisse. Lebkücher meint dazu allerdings, «dass Pannenberg die naturwissenschaftliche Kontingenz überschätzt» (128).

Im vierten Teil der Arbeit «Weltbeschreibung» geht Lebkücher auf Pannenbergs Verständnis von Raum und Zeit sowie auf sein Verständnis der Ewigkeit Gottes als «gleichzeitige Gegenwart aller Zeitmomente» (144) ein. Sie thematisiert die Kosmologie Pannenbergs, worin besonders die Debatten um das anthropische Prinzip wie auch die Rezeption der Omega-Punkt-Theorie Frank Tiplers aufschlussreich sind. Pannenberg legt grossen Wert darauf, dass die Schöpfung nicht ein vergangenes Ereignis «am Anfang» bedeutet, sondern «die ganze Zeit der Welt umfasst» (154). Die Antizipation des Weltendes ist für Pannenbergs Konzept von grosser Bedeutung. Frank Tipler versteht in seiner *Physik der Unsterblichkeit* Leben in Analogie zu Computern als Speicherung von Information und das Weltende als Informationsmaximum, mithin Totenauferstehung als perfekte Computeremulation. Viele Leser hat es irritiert, dass Pannenberg eine weitgehende Übereinstimmung von Tiplers Physik der Unsterblichkeit mit der christlichen Auferstehungshoffnung behauptet. «Pannenbergs teilweise positive Aufnahme von Tiplers Theorie hat seinem Beitrag zum Dialog mit den Naturwissenschaften einiges an Überzeugungskraft genommen, weil Tiplers Theorie von vielen als esoterisch und wissenschaftlich haltlos angesehen wird» (161).

Lebkücher kann aufzeigen, dass im Rahmen des Pannenbergschen Konzepts einer «Natur als Geschichte» der Evolutionsgedanke bruchlos einfügbar ist (162ff). Pannenberg «versteht die Evolution als einen emergenten Prozess» (163). Er will den unfruchtbaren Konflikt zwischen Evolutionslehre und Schöpfungsglaube überwinden. Klug beobachtet Lebkücher, dass es nicht konsistent ist, wenn Pannenberg das Konzept der Selbstorganisation befürwortet, gleichzeitig aber zeigen will, dass Gott im Evolutionsprozess schöpferisch handelt: «Wenn man bei der Aussage verbleibt, das Leben schaffe sich selbst, steht man unverändert vor dem Problem, dass die Evolution in naturwissenschaftlicher Hinsicht ohne Rekurs auf einen Schöpfergott erklärt werden kann» (167). Im Rahmen der Beschäftigung mit der Evolution wendet sich Lebkücher sodann auch anthropologischen Fragen wie der Besonderheit des Menschen zu, entfaltet das Pannenbergsche Verständnis der «Weltoffenheit» und diskutiert dessen Bezüge zu Biologie, Soziobiologie und Humanbiologie.

Im Schlussteil bündelt Lebkücher die wichtigsten Ergebnisse ihrer Arbeit und führt einige Thesen Pannenbergs weiter. Überzeugend sind darin besonders ihre Vorschläge, deutlicher zwischen Wissenschaft und Lebenswelt zu unterscheiden, folglich auch zwischen empirischen und hermeneutischen Wissenschaften. Mit Recht sieht sie, dass Pannenbergs univokes Verständnis der Wissenschaften auf einen Szientismus oder Physikalismus hinauslaufen muss (vgl. 190). Ebenfalls überzeugend ist ihr Vorschlag, den Feldbegriff – entgegen der Intention Pannenbergs – theologisch als Metapher zu verwenden. Als Metapher ist der Begriff des Kraftfeldes «in der Tat recht attraktiv für die Rede von Gott» (208).

Insgesamt gelingt Lebkücher auf etwa 200 Seiten eine konzise Darstellung und weiterführende Kritik der Theologie der Natur bei Wolfhart Pannenberg. Sie leistet damit einen wertvollen Beitrag nicht nur für die Pannenberg-Rezeption, sondern auch für ein heute wichtiges Anliegen, den Welt- und Naturbegriff wieder theologisch zu reintegrieren und damit die Grenzen einer rein «anthropologischen» Theologie zu überwinden.

Als Rezensent darf ich erfreut vermerken, dass Lebkücher meine Arbeit zum theologischen Naturverständnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg rezipiert und mehrfach zustimmend zitiert (Günther Boss, Verlust der Natur. Studien zum theologischen Naturverständnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg, Innsbruck 2006; vgl. bei Lebkücher 14f, 20, 161, 190f). In der Beurteilung von Pannenbergs Theologie der Natur kommen die beiden Arbeiten zu weitgehend übereinstimmenden Ergebnissen.

Bendern (FL) Günther Boss

John Eade/Mario Katić (Hg.), *Pilgrimage, politics and place-making in Eastern Europe. Crossing the borders* (=Ashgate studies in pilgrimage), Farnham, Ashgate, 2014, 187 S.; **Mario Katić/Tomislav Klarin/Mike McDonald (Hg.),** *Pilgrimage and sacred places in Southeastern Europe. History, religious tourism and contemporary trends* (=Studies on South East Europe 14), Zürich, Lit, 2014, 232 S.

Dass Beiträge einer wissenschaftlichen Konferenz in zwei separaten Sammelbänden publiziert werden, die bei verschiedenen Verlagen erscheinen, aber beide einen ähnlichen Titel, einen gemeinsamen Mitherausgeber und fast dasselbe Format und Layout haben, ist eher unüblich. Im Idealfall erhöht ein solches Splitting die inhaltliche Kohärenz und Stringenz beider Sammelbände, die sich dann komplementär ergänzen. Andernfalls führt es zu Redundanzen und zu Verwirrung.

Die beiden vorliegenden Bücher enthalten Beiträge der internationalen Konferenz «Pilgrimage and sacred places in Central and Eastern Europe: place, politics and religious tourism», die vom 27. bis am 30. September 2012 an der Universität Zadar (Kroatien) stattfand. Der erste, von John Eade und Mario Katić herausgegebene und bei Ashgate erschienene Band umfasst sieben Beiträge und untersucht verschiedene Pilgerstätten in Südost- und Osteuropa unter dem Aspekt der Politik und der Bedeutung des jeweiligen Orts. Der zweite, von Mario Katić, Tomislav Klarin und Mike McDonald verantwortete und bei Lit erschienene Band setzt sich aus zwölf Papers zusammen, die den religiösen Tourismus in Südost- und Mittelosteuropa, mithin ökonomische Aspekte des Pilgerns, in den Blick nehmen. Während das erste Buch in geographischer Hinsicht ein grösseres Gebiet abdeckt (von der Türkei bis Estland) als das zweite, ist es in thematischer Hinsicht («place-making») und in Bezug auf die disziplinäre Herkunft und Herangehensweise der Autorinnen und Autoren (mehrheitlich Ethnologen) kompakter.

In beiden Sammelbänden findet sich neben einer Einleitung ein zusammenfassendes Schlusskapitel, deren Autoren Glenn Bowman bzw. John Eade die Konferenzbeiträge in den Kontext einer «post-Turnerian anthropology of pilgrimage» (Bowman) stellen. War der ritualtheoretische Ansatz von Victor Turner – Stichworte: Liminalität, Communitas, Antistruktur – prägend für die ethnologische Pilgerforschung der 1970er und 80er Jahre, gilt die Aufmerksamkeit seit den 1990er Jahren verstärkt den politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Zusammenhängen, wodurch der bisherige enge Fokus auf den individuellen Pilger und auf die soziale Funktion des Pilgerns erweitert wird: Einerseits geraten die zahlreichen ethnischen, kulturellen und theologisch-religiösen Konflikte, die

an Pilgerorten katalysiert werden, ins Blickfeld, andererseits die vielfältigen Wechselwirkungen zwischen Pilgern und Tourismus sowie Fragen nach der Vermarktung und der Kommerzialisierung. Dieser erweiterte Fokus der zeitgenössischen Pilgerforschung zeigt sich auch in den meisten Beiträgen der beiden Sammelbände.

Gleich mehrere Autoren des ersten Bandes reiben sich am Konzept der «antagonistic tolerance» von Robert M. Hayden (vgl. Current anthropology, 43 [2002], 205–231), wonach «geteilte» Pilgerorte und synkretistische Praktiken nicht unbedingt Ausdruck einer echten, aktiven Toleranz im Sinne der Anerkennung von Differenz sein müssen, sondern – gerade im Falle der Balkanhalbinsel und des indischen Subkontinents – vielmehr als passive Duldung des Anderen verstanden werden sollten. Dem widersprechen Marijana Belaj und Zvonko Martić in ihrem Beitrag über Bosnien-Herzegowina allerdings vehement. Als eines von zahlreichen Gegenbeispielen sehen sie die bis ins 14. Jahrhundert zurückreichende marianische Wallfahrtsstätte in Olovo, vierzig Kilometer nördlich von Sarajewo, die schon in der Frühen Neuzeit nicht nur von Katholikinnen und Katholiken, sondern auch von Angehörigen anderer Konfessionen und Religionen besucht wurde. Historische Berichte über eine rege Beteiligung muslimischer Gläubiger erachten die beiden Autoren (die freilich auf Quellenkritik verzichten) als glaubwürdig, zumal sich diese mit Beobachtungen aus der Gegenwart decken: Noch heute nehmen gelegentlich muslimische Frauen als Zaungäste und der lokale Imam als Ehrengast an Festgottesdiensten teil, wobei sie die Mutter Jesu ausdrücklich nicht als «Maryam» des Korans, sondern als «Unsere Liebe Frau» oder «Heilige Maria» ansprechen. Belaj und Martić interpretieren das undogmatische interreligiöse Zusammenleben auf lokaler Ebene als Gegenstück zum institutionalisierten interreligiösen Dialog auf nationaler Ebene; während letzterer einen Top-down-Ansatz und ein abstraktes, schwer zu erreichendes Ziel verfolge, funktioniere ersteres im Alltag meist ohne Probleme. Demgegenüber pflichtet Giorgos Tsimouris in seinem Beitrag über griechische Pilgerreisen auf die türkische Ägäisinsel Gökçeada (griechisch Imvros) Hayden und dessen Konzept der «antagonistic tolerance» bei: Die zwei- bis dreitausend Griechinnen und Griechen, die jeweils im August die Insel besuchen und an den religiösen und kulturellen Festivitäten aus Anlass von Mariä Himmelfahrt teilnehmen, werden von den Behörden und der ansässigen türkischen Bevölkerung als Touristen betrachtet, während diese selbst – mehrheitlich in den 1960er Jahren von der Insel Vertriebene sowie Nachfahren von ihnen – sich als Heimkehrende fühlen. Die konkurrierende Wahrnehmung und der scheinbar freundliche, jedoch gleichzeitig von tiefsitzendem Misstrauen geprägte Umgang zwischen türkischen «Einheimischen» und griechischen «Besuchern» der Insel deuten aus Sicht des Autors auf eine lediglich passive gegenseitige Toleranz hin, die die bestehenden Konflikte zwar verdeckt, aber nicht wirklich zu deren Lösung beiträgt.

Wohl bedingt durch den kulturwissenschaftlichen «spatial turn», spielt der Ort als Analysekategorie in vielen Kapiteln des ersten Sammelbandes eine zentrale Rolle. Zum einen kann ein konkreter (Pilger-)Ort Heimat darstellen und dessen periodischer Besuch ein Heimkehren, wie die Fallbeispiele aus Komušina-Kondžilo (Mario Katić), Himarë/Himara (Nataša Gregorič Bon) und – bereits erwähnt – Gökçeada/Imvros zeigen. Nur stellvertretende Heimat ist der frühere Standort des sowjetischen Soldatendenkmals «Aljoscha» in Tallinn, dessen Besuch aber dennoch therapeutische Wirkung haben kann (Polina Tšerkassova). Zum anderen weisen Pilgerorte oftmals komplexe religiöse Topographien auf, die minutiös zu analysieren sich lohnt, wie der Vergleich zwischen Jasna Góra und Licheń (Anna Niedźwiedź) und das – bereits erwähnte – Beispiel aus Komušina-Kondžilo vor Augen führen. Sowohl in Polen als auch in Bosnien sind eigentliche

religiöse «Themenpärke» mit starker nationalpatriotischer Konnotation entstanden, die unterschiedlichste Bedürfnisse zu befriedigen vermögen.

Der zweite Sammelband stellt den religiösen Tourismus – wozu die Herausgeber auch Pilgern im engeren Sinne zählen – ins Zentrum. Weltweit gesehen soll diese Art des Reisens ein Viertel aller touristischen Ankünfte ausmachen. Das Interesse am ökonomischen Potenzial des religiösen Tourismus sowie an dessen Wertschöpfung und Vermarktung charakterisiert denn auch viele Beiträge dieses Bandes. Leider verharren etliche Autoren auf einer rein deskriptiven Ebene, so dass das analytische Potenzial in Bezug auf den Themenkomplex Pilgern und Tourismus bei weitem nicht ausgeschöpft wird. Diesbezüglich positiv hervorzuheben sind unter anderem die Beiträge von Vihra Baeva über die russisch-orthodoxe Sankt-Nikolaus-Kirche in Sofia, von Dženita Sarač Rujanac über Ajvatovica, von Josef Langer über Wallfahrten deutschsprachiger Vertriebener während des Kalten Krieges und die Wiederbelebung mitteleuropäischer Pilgerorte nach 1989 sowie von Mario Katić über Komušina-Kondžilo (wobei man vieles in dessen Beitrag schon aus dem ersten Sammelband kennt).

Ist das zu Beginn dieser Rezension angesprochene Splitting der Konferenzbeiträge in zwei separate Sammelbände im vorliegenden Fall also sinnvoll? Nein – zu unklar gegeneinander abgegrenzt sind die beiden Bände in inhaltlicher und in theoretischer Hinsicht, zu zahlreich die Redundanzen. Dennoch liest, wer sich für das vielgestaltige Phänomen des Pilgerns in Südost- und Osteuropa interessiert, die beiden Sammelbände mit Gewinn. Wer sich für einen Band zu entscheiden hat, entscheide sich für den ersten.

Bern David Zimmer

Heidi Beutin/Wolfgang Beutin/Heinrich Bleicher-Nagelsmann/Herbert Schmidt/ Claudia Wörmann-Adam (Hg.), *«Das Denken der Zukunft muß Kriege unmöglich machen». Der Krieg in Kunst, Literatur und Wissenschaft*, Mössingen, Talheimer, 2015, 294 S.

«Bei aller Notwendigkeit, jeden Krieg für sich und unter seinen spezifischen Bedingungen zu erfassen» heißt es im Hg.-Vorwort, in dem auch die Bedeutung des Ersten für den Zweiten Weltkrieg angesprochen wird, «fehlte und fehlt so oft bei den Publikationen das Denken im Kontext und historischen Verlauf. Kriege haben seit Jahrhunderten unermessliches Leid über die Menschheit gebracht. Hinter vorgeblich hehren Zielen wurden sie fast immer wegen politisch-strategischer und wirtschaftlicher Interessen geführt. [...] Für viele Schriftsteller und Künstler war insbesondere der [Erste] Weltkrieg ein traumatisches Erlebnis, das eine existentielle Bedeutung für das eigene Leben, aber auch das künstlerische Schaffen bedeutete. Auf diese Zusammenhänge wird in vielen Beiträgen des Bandes eingegangen, insbesondere in denen, die sich mit der künstlerischen Be- und Verarbeitung der Kriege befassen.»

Die 15 Texte der 16 Autor(inn)en Jost Hermand, Wolfgang Beutin, Heiner Wittmann, Johan Dvorák, Grazyna Krupińska, Lorenz Gösta Beutin, Grazyna Barbara Szewczyk, Zbigniew Feliszewski, Gaby von Borstel, Peter Eickmeyer, Welf Schröter, Reiner Braun, Claudia Wörmann-Adam, Heinrich Bleicher-Nagelsmann, Paula Keller, Jörg Becker abhandeln unter anderem Arnold Zweig, Leonhard Frank, Apollinaire, Henri Barbusse, Ernst Bloch, Erich Fried, Heinrich Böll, Joseph Heller, Erich Maria Remarque. (Das Titelzitat von Albert Einstein.) Abgedruckt sind, als Anhänge, unterm Erich-Fromm-Motto «Wahrheit wird niemals durch Gewalt widerlegt» eine Gelnhäuser Erklärung des

Verbands Deutscher Schriftsteller (2012) mit der Aufforderung, «für den inneren und äußeren Frieden mit Wort und Tat einzutreten» sowie Autor(inn)enhinweise.

Im Speziellen fand ich zwei Beiträge beeindruckend: Als Einleitungstext einen theoriegeschichtlichen Text zur Bedeutung des Ersten Weltkriegs von Jost Hermand (Richard Albrecht, Jost Hermand. Vom Kunsthistoriker zum Nationalismus. Über die Entwicklung eines Gelehrten; in: Auskunft, 33 [2013], I, 143–157): «Imperialistische Stimmungsmache vor 1914» (hier referiert). Und als Abschlußtext aktual-empirische Hinweise von Jörg Becker (www.perlentaucher.de/autor/joerg-becker.html) zu «Medien im Krieg – Krieg in den Medien» mit einem Bericht zum Forschungstand und einem Aufriß zur Zukunftsperspektive von Friedensforschung(en), Jörg Becker (hier nicht referiert).

Im übergreifend-allgemeinen Leitaufsatz erinnert Hermand an das, was im Vorwort plakativ als erste große oder *Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts* aufscheint, und gibt zugleich ein auch geschichtstheoretisch ausgewiesenes Beispiel für die Dialektik von Allgemeinem und Besonderen. Hermand, der auch auf eigene Studien der letzten fünf Jahrzehnte, imperialistische und faschistische Propagandatexte und relevante wissenschaftliche Studien von Fritz Fischer, Willibald Gutsche, Reinhard Opitz, Helmuth Plessner und anderen verweist, faßt die sechs Kapitel seiner tour d'horizon im Ausblick so zusammen: «Bedeutende deutsche Geisteswissenschaftler [...] entblödeten sich nicht, diesen Krieg als ‹Deutschlands europäische Sendung›, als ‹Mobilmachung der Seelen›, als ‹Deutschlands Weltberuf›, als ‹Krieg der Helden gegen die Krämer und Händler›, als ‹Gotteskampf› [...], hinzustellen, ohne zu erkennen, daß dieser angebliche Kreuzzug des deutschen Geistes gegen den materialistischen Ungeist des ‹Westens› letztlich ein imperialistisch motivierter Raubkrieg war, den die wilhelminischen Führungsschichten im Herbst 1914 höchst bewußt vom Zaun gebrochen hatten, um dem Deutschen Reich endlich die von ihm erhoffte Machtposition in Europa, wenn nicht gar in der Welt zu verschaffen.» Zugleich erinnert Hermand an jene Zeit, in der «in fast allen europäischen Staaten ein propagandistisch aufgebauschter Imperialismus herrschte, der sich in einer rücksichtslosen Machtpolitik äußerte.»

Abschließend betont der Autor Lenin-Liebknecht-Luxemburg-compatibel (Richard Albrecht, «Rußland und einige Probleme des Sozialismus». Ernst Blochs Kritik der Politik der Bolschewiki im ersten schweizerischen Exil 1918/19; in: SZRKG, 109 [2015], 269–276): Das Deutsche Reich war nicht allein «am Ersten Weltkrieg schuldig. Die eigentliche Schuld war eher systemimmanent und geht letztlich auf jenen ‹Imperialismus› zurück, der sich geradezu zwangsläufig aus der kapitalistisch geführten Industrialisierung und all ihren Folgeerscheinungen ergab». Und solange es diesen und «die dahinter stehenden wirtschaftlichen und finanzpolitischen Interessen» gibt und «diese nicht gezügelt werden, wird es auch weiterhin Kriege geben.»

Bad Münstereifel Richard Albrecht

Peter Hünermann, Sprache des Glaubens – Sprache des Lehramts – Sprache der Theologie. Eine geschichtliche Orientierung (=Quaestiones Disputatae 274), Freiburg, Herder, 2016, 168 S.

Der Verfasser dieses straff argumentierenden Büchleins vertritt mit guten Gründen die These, dass im II. Vatikanum «die Geschichtlichkeit als Grundbestimmung des Christentums» festgestellt und durchgeführt wurde, dass aber das Lehramt der römischen Kirche seither diesen Anspruch nicht vollgültig eingelöst hat, d.h. in seinen offiziellen Dokumen-

ten weitgehend in vorkonziliaren Denk- und Sprachstrukturen verharrt. Er zeigt das an vielen einzelnen Beispielen, etwa wenn Paul VI. die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils mit «Paulus episcopus ecclesiae catholicae» unterschreibt. Dazu Hünermann trocken: «Hier ist – im Blick auf die Geschichte der Kirche – eine Korrektur erforderlich. Der Papst ist Bischof der Kirche in Rom und als solcher hat er – in der Nachfolge des Petrus – für die Einheit der Kirchen zu sorgen.» Und das geht nur «in der Anerkennung der Bischöfe in ihren Kirchen, im Teilen der Verantwortung für die Einheit mit dem Kollegium der Bischöfe.»

Diese Sätze stehen nicht im anzuzeigenden Buch, sondern in einem Aufsatz von Hünermann, der im «Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2013» (45–56) erschienen ist, als gekürzter Vorabdruck auch in: Herderkorrespondenz 67 (2013) 560–565 unter dem Titel: «Im Übergang. Das Zweite Vatikanum als Konzil einer neuen Epoche.»

Wenn man den Begriff der Geschichtlichkeit ernst nimmt, bedürfen auch die von Johannes Paul II. verkündeten (im gleichen Aufsatz Hünermanns erwähnten und belegten) Prinzipien zur Interpretation des Konzils einer Korrektur. So etwa, wenn er sagt, das Konzil müsse im Licht des ganzen vorausgehenden Magisteriums der Kirche gelesen werden, und das ganze vorauf gehende Lehramt finde sich im Magisterium des letzten Konzils. Spätere Einsichten, wird man sagen, müssen nicht im Sinne früherer, unterdessen veralteter Festlegungen interpretiert werden; wir müssen diese, unter klarer Berücksichtigung der historischen Gegebenheiten, von heute aus zu verstehen versuchen.

Diesem Versuch widmet sich das neue Buch von P. Hünermann. Und er geht, wie der Untertitel verspricht, geschichtlich vor. Zuerst analysiert er den tragenden Begriff der «Geschichtlichkeit» im Anschluss an Bernhard Weltes phänomenologischen Zugang, auch im Vergleich mit englischsprachigen Geschichtsphilosophen (Patrick Gardiner, Arthur C. Danto) und im Rückgriff auf J. G. Droysen, dessen «Grundriss der Historik» von 1868 im Jahre 1977 historisch-kritisch neu aufgelegt wurde (und später weiterhin). Verschiedene Elemente charakterisieren das «Geschichtliche»: das Phänomen des Einzelnen, das Dasein als geschichtliches Ereignis, in Personen anwesend, worin es um Bedeutendes – letztlich um das Heil – geht, und alles «wird immer nur real im Bereich des Empirischen, Faktischen».

An der Einberufung, der Arbeitsweise und dem Ergebnis des Konzils wird deutlich, dass es sich dem Anruf der Geschichte gestellt hat. Die kurialen Steuerungsmanöver wurden sofort abgestellt, man konnte sich frei aktuellen Themen zuwenden und nach Antworten suchen. Nicht mehr Bannflüche wurden ausgestossen, sondern pastorale Aufgaben mutig angepackt. Von daher ist es unverständlich, dass Kardinal Ratzinger am 18. Juli 1988 vor den Bischöfen Chiles das Konzil auf einer niedrigeren Rangstufe einordnete, weil es keine Dogmen definiert habe, nur «pastorale» Ausführungen enthalte. Hünermann erwähnt höflicherweise dieses Fehlurteil Ratzingers nicht.

Welchen Herausforderungen hat sich das Konzil ansatzweise schon gestellt, und mit welchen sind wir heute und morgen konfrontiert?

Hünermann spricht von einem zeitgenössischen epochalen Wandel und nennt ihn mit bedeutenden Gelehrten, die sich diesem Phänomen widmen, «Anthropozän», auf deutsch etwa «das menschlich (gemachte) Neue». Diese grosse Transformation offenbart sich in einer Entfaltung wissenschaftlicher und technischer Potenziale in ganz neuen Dimensionen – «die dem Menschen eine solche Macht verleihen, dass (dies) der entscheidende Faktor für die Zukunft des Planeten Erde wird».

Man braucht nicht einmal die geradezu apokalyptischen Aussichten ins Auge zu fassen, es genügt ein Blick in die Massenmedien, um sich darüber Rechenschaft abzulegen, dass ein globaler Umbruch im Gang ist. Man denke nur an Kriege, Terrorismus, Sexualmani-

pulationen, Klimaveränderungen usw. Wenn man die lehramtlichen Aussagen der letzten Jahrzehnte liest, hat man nicht den Eindruck, dass sie die «Zeichen der Zeit» erfasst haben, und diesem Nachweis widmet Hünermann das lange II. Kapitel seines Buches (61–167) «Die Sprache bischöflichen Lehrens und die Sprache der Theologie». Nicht nur diese zwei sprachlichen Domänen werden erwähnt, sondern auch schlicht die Sprache des Glaubens in Gebet, Bitte, Dank, und v.a. in der Erzählung. Das Lehramt verkündet den Glauben, die Theologie studiert ihn, der Gläubige bekennt ihn. Diese drei sind aufeinander verwiesen. Die Theologie spricht nicht die Glaubens- und Bekenntnis-Sprache, sondern eine auf die Glaubenssprache bezogene Metasprache. Das Lehramt hat leider oft «totalitären» Tendenzen (so Hünermann) nachgegeben, statt sich im Dialog zu üben.

Das Konzil hat Abschied genommen von der nur lehrenden und der nur hörenden Kirche, das ganze Volk Gottes ist Subjekt «als Körperschaft, als Leib Christi, konstituiert durch den Glauben, besiegelt durch die Taufe, ...betraut mit der Fortsetzung der Sendung Jesu Christi» (zitiert wieder aus dem Aufsatz im Görres-Bericht). Dann wird auch die Kirche als Ganze herausgefordert. Man kann nicht mehr nur, wie Johannes Paul II., von den «Sünden der Söhne und Töchter der Kirche» (nie hat er die Väter oder gar die Mütter der Kirche erwähnt) sprechen. Man muss ganz ehrlich die strukturellen Sünden der Kirche benennen, etwa die Vertuschungsstrategie, die Hochstilisierung bzw. Sakralisierung des kirchlichen Apparates, das Verweigern einer Antwort auf hochbrisante Anfragen an den Papst z.B. von Seiten des ägyptischen Jesuiten Henri Boulad anno 2007. Wenn man bedenkt, welche Fesseln sich die Kirche mit den beiden Dogmen von 1870 bis heute auferlegt hat, darf man die von Hans Küng diesbezüglich aufgeworfenen Fragen, die ihn seinen Lehrstuhl gekostet haben, ruhig wieder auf den Tisch legen. Eine Vielzahl von Problemen werden weiterhin «binnentheologisch» auf die lange Bank geschoben oder in einem antiquierten Stil abgehandelt.

Aber das Buch handelt ja nicht primär von Glaubensinhalten, sondern von deren sprachlicher Form. Und da hat die Sprachwissenschaft in den letzten hundert Jahren gewaltige Fortschritte gemacht, um das Wesen und die Wirkung der Sprache zu ergründen. Ich habe schon vor über 60 Jahren anhand der Dialektologie gelernt, dass es Sprache als «Ausdruck» und als «Mitteilung» gibt, und dann kam die Entdeckung von Wilhelm von Humboldt vor Augen, wonach jede Sprache ein Weltbild widerspiegelt. Wer sein Sprachgefühl etwas schärft, entdeckt bald die Verlogenheit in der Sprache der Politik, der Gesellschaft, der Kirche. Hünermann untersucht sorgfältig die Sprache des Magisteriums vom apostolischen Zeugnis bis zum Konzil von Trient, dann bis zum Vatikanum I, und schliesslich bis zum Vatikanum II bzw. bis heute.

Die sprachphilosophischen Einsichten, die Hünermann berücksichtigt, sind relativ neu, sie beruhen letzlich auf Kants Transzendentalphilosphie, wo gefragt wird, unter welchen Bedingungen gegenständliches Erkennen überhaupt erst möglich ist. Bis dahin ging man «naiverweise» (und verständlicherweise) davon aus, der Mensch habe stets die Möglichkeit, das ihm vorliegende Denkobjet (den «Gegenstand») unmittelbar zu erfassen. Jetzt denkt man darüber nach, unter welchen allgemein-notwendigen Bedingungen das möglich sein könnte. «Transzendental» meint also die «Bedingungen der Möglichkeit», «transzendent» ist nach wie vor das, was die Erfahrung übersteigt.

Wenn auch das Schwergewicht auf der Sprache des Magisteriums liegt, so zeigt er doch deutlich die Aufgsabe der wissenschaftlichen Theologie: Sie muss aufmerksam die geistige und allgemein-kulturelle Entwicklung verfolgen und auf neue Herausforderungen reagieren und so dem Lehramt die Unterlagen liefern für seine Stellungnahmen. Die lange Zeit verlangte Unterwerfung der Forschung – zum Vorneherein – unter das Lehramt und

die Anpassung der Resultate an den «Geist» des Lehramts widerspricht der Aufgabe der Theologie, die eine kritische (das heisst «unterscheidende») Instanz sein muss.

Die Differenzierung und Ausweitung des Begriffs «Lehramt» wirkt ernüchternd: Es gibt das ausserordentliche und das ordentliche, und es hat fleissig definiert und kontrolliert und beurteilt und verurteilt. Ein anderer binnenkirchlicher Umgang und eine entsprechende Sprache stehen vielfach noch aus. Natürlich hat Hünermann auch Papst Franziskus im Blick, auf den sich alle Hoffnung richtet – er hat die pastorale Ausrichtung des Konzils verstanden. Leider haben seine zwei Vorgängerpäpste noch einige Weichen (Bischofsernennungen, Diskussionsverbote usw.) gestellt, die ein gedeihliches Weiterschreiten der Kirche hemmen. Das Problem der Flut von übereilten Selig- und Heiligsprechungen hat Hünermann nicht angeschnitten.

Bermerkenswert ist übrigens der Anlass zu diesem Buch: eine «akute Notlage», nämlich «der rapide Vertrauensverlust in die Autoritäten der Kirche», was sich u.a. in der ausbleibenden «Rezeption» ihrer Erlasse zeigt. Erwähnt sei nur das «Credo des Gottesvolkes» vom 30. Juni 1968, das ein einsames Privat-Credo des Hauptverfasssers, Jacques Maritain, und der Überarbeiters, Papst Paul VI., blieb.

Peter Hünermann aber verfällt nicht ins Jammern oder Anklagen, sondern verfasst ein zukunftsweisendes Buch. Die geschichtliche Kirche wird menschlich, sie ist kein starres System. Hünermann spricht vom «Pilgerweg des Glaubens», der von Nüchternheit und Hoffnung begleitet ist.

Freiburg Schweiz Iso Baumer

David Blackbourn, *Landschaften der deutschen Geschichte. Aufsätze zum 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, 392 S., geb.

Das Bild der deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert wird seit geraumer Zeit maßgeblich von in den USA lehrenden Historikern geprägt. Über die letzten vier Jahrzehnte hinweg sind es Bücher und Aufsätze unter anderem von Margaret Anderson, Roger Chickering, James Retallack, Jim Sheehan und Helmut Walser Smith gewesen, welche die Diskussion vor allem über die Geschichte des Kaiserreichs von 1871 bis 1918 vorangetrieben haben. Zu diesem Kreis zählt auch der heute an der Vanderbilt University in Nashville (Tennessee) lehrende Historiker David Blackbourn. Mit seinem 1993 erschienen Buch über die Marienerscheinungen in dem saarländischen Bergarbeiterdorf Marpingen im Jahr 1876 – auf dem Höhepunkt des von Bismarck und den Liberalen gegen die katholische Kirche geführten Kulturkampfes – hat Blackbourn die deutsche und europäische Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts revolutioniert. Mit «Marpingen» wurde der Abschied von einem missverstandenen, einlinigen Säkularisierungparadigma eingeläutet, wurde die Deutungskultur des ultramontanen Katholizismus von innen heraus rekonstruiert, seine geschlechtergeschichtliche Dynamik herausgestellt und die Vielschichtigkeit katholischer Frömmigkeit zwischen Versuchen klerikaler Kontrolle und Mobilisierung der Laien akzentuiert. «Marpingen» öffnete die Tür für jene Welle kulturhistorischer Arbeiten zur Massenreligiosität im 19. und 20. Jahrhundert, die unser Verständnis der Religionsgeschichte der Moderne in den letzten 20 Jahren so fundamental erweitert haben.

Umso willkommener ist nun eine Sammlung der wichtigsten Aufsätze, die Blackbourn in den letzten 30 Jahren zu Themen der deutschen Geschichte im «langen» 19. Jahrhundert vorgelegt hat. Im Zentrum und am Beginn steht dabei eine Reihe von Aufsätzen

zu Marpingen selbst und zu seinem wichtigsten Kontext, den divergierenden Vorstellungen von Liberalen und Katholiken über den Sinn und die Grenzen des Fortschritts. In diesem Zusammenhang findet sich auch ein Text, in dem Blackbourn bereits 1981 auf den manifesten Antisemitismus und die Rolle antisemitischer Stereotypen in der Zentrumspartei aufmerksam gemacht hat, ein Thema das Olaf Blaschke und Urs Altermatt später in unterschiedlicher Weise aufnahmen. Doch Blackbourn hat nicht nur im Feld der Religionsgeschichte innovative Ideen und Texte vorgelegt. In der zweiten Sektion des Bandes finden sich zwei Texte aus den 1980er Jahren, in denen Blackbourn das Konzept einer Kulturgeschichte der Politik erprobt, das andere Historiker dann knapp zwanzig Jahre später programmtisch entfaltet haben. Der erste dieser beiden Texte fragt nach der Form und der Repräsentation des Politikers als eines Demagogen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Dabei wirft Blackbourn nicht nur Fragen auf, die auf die Probleme der Weimarer Republik vorausweisen, sondern skizziert zugleich mit lockerer Hand einige Kernbestandteile eines Bildes vom Politiker im Kaiserreich. Der zweite Text analysiert die Verwendung der Bühnenmetapher in Diskursen der deutschen Politik von 1848 bis 1933 und schafft damit eine wichtige Voraussetzung für die Analyse dessen, was heute die «performative Seite» des Politischen genannt wird.

In den Aufsätzen des dritten Teils entwickelt Blackbourn das, was er im Zusammenhang einer Annual Lecture im DHI London einst den «sense of place» genannt hat. In wiederum innovativer Weise entsteht hier das Programm einer Kultur- und Umweltgeschichte der Landschaft und des Raumes im Wechselspiel von imaginierter Natürlichkeit und realer Zähmung und Denaturierung von Auen, Flussläufen und Moorlandschaften. Gerade der deutsche Osten war, so argumentiert Blackbourn, eine Projektionsfläche widersprüchlicher Zuschreibungen, die zwischen dem Beruf der Deutschen zur Bewahrung der Natur und der Notwendigkeit einer infrastrukturellen Erschließung oszillierten, Widersprüche, die auch die Vorstellungen der NS-Planer in der Zeit seit 1933 bestimmten. Von der Wiederentdeckung des Raumes als Dimension der Geschichte war es nur kleiner Schritt zur Erweiterung des Blicks über die Grenzen des Nationalstaats hinweg. Und auch in diesem Feld, der transnationalen Erweiterung der deutschen Geschichte hin zur Globalgeschichte, hat Blackbourn einige wegweisende Überlegungen vorgestellt, die im vierten Teil des Bandes dokumentiert sind. Einige kürzere Texte zu Fragen der Periodisierung und zur andauernden Akzentverschiebung der Forschung vom 19. Jahrhundert hinein in die Zeitgeschichte des 20. Jahrhunderts beschließen den Band.

Die meisten Historiker würden sich freuen, wenn sie in einem Forschungsfeld Beiträge hätten, die in innovativer und maßstabsetzender Weise lang anhaltende Resonanz erzeugen. David Blackbourn ist dies in nicht weniger als vier distinkten Feldern der neueren deutschen Geschichte gelungen. Doch in gewisser Hinsicht bleibt zumindest in der Sicht des Rezensenten seine durch «Marpingen» angestoßene Revision des Blicks auf katholische Frömmigkeit die wichtigste und nachhaltigste Innovation. Denn damit verband sich nicht nur eine nachhaltige Veränderung unseres Geschichtsbildes, sondern auch der Geschichtswissenschaft. Schließlich hat die nationalprotestantische Grundierung der deutschen Historikerzunft weit über die Zäsur des Jahres 1945 hinausgewirkt, in personeller wie in intellektueller Hinsicht. Immerhin gehörte Friedrich Meinecke auch nach 1945 zu jenen, die am Wiederaufbau einer demokratischen Geschichtswissenschaft beteiligt waren. Doch im Jahr 1901, im Kontext des «Fall Spahn» – der kulturkampfartigen Kontroverse um die Berufung des katholischen Historikers Martin Spahn auf einen Lehrstuhl an der «Reichsunversität» Strassburg – schrieb Meinecke an einen Kollegen: «Katholische Geschichtsprofessoren sind und bleiben doch eine Monstrosität.» (S. 40) Es ist auch und nicht zuletzt diese Welt der nationalprotestantischen Fundierung der Geschichtswissen-

schaft, die ein Erbe des Historismus war und mit dem Kulturkampf auch eine institutionelle Verankerung fand, die wir mit den Arbeiten von David Blackbourn zum 19. Jahrhundert hinter uns gelassen haben.

Sheffield Benjamin Ziemann

Frank Hinkelmann, *Kirchen, Freikirchen und christliche Gemeinschaften in Österreich: Handbuch der Konfessionskunde*, Wien/Köln/Weimar, Böhlau 2016, 567 S.

Frank Hinkelmann veröffentlicht mit «Kirchen, Freikirchen und christliche Gemeinschaften in Österreich» ein Handbuch der Konfessionskunde. Es ist die zweite, grundlegend überarbeitete und erweiterte Auflage seines 2009 erschienenen Handbuches und gibt einen Überblick zu den in Österreich bestehenden über 60 Kirchen und christlichen Gemeinschaften. Diese Zusammenstellung ist für den österreichischen Bereich einmalig (vgl. 23). Das Buch ist ordentlich gebunden, weist ein Lesebändchen auf und präsentiert den gesamten Inhalt auf 567 Seiten.

Positiv fällt gleich auf der ersten Seite des Vorwortes auf (vgl. 13), dass Frank Hinkelmann offenlegt, aus welcher konfessionellen Perspektive er schreibt. Da er der evangelikalen Bewegung verbunden ist, «ist dieses Buch aus einer evangelisch-evangelikalen Perspektive geschrieben.» (13) Das bedeutet aber nicht, dass sich der Autor nicht der Objektivität verpflichtet weiß; nur ist er sich bewusst, dass sich diese nie ganz erreichen lässt.

Im evangelikalen Bereich ist Frank Hinkelmann kein unbekannter. Er arbeitet als ehrenamtlicher Pfarrer in der Evangelischen Kirche in Österreich (Evangelische Pfarrgemeinde A. u. H.B. Melk-Scheibbs) und ist Präsident der Europäischen Evangelischen Allianz.

Das Handbuch bietet nach dem Inhaltsverzeichnis und einem Vorwort eine Definition wichtiger Begriffe. Das ist hilfreich und macht gleichzeitig klar, in welcher Bedeutung – wo es mehrere Bedeutungen gibt – Hinkelmann den jeweiligen Begriff verwendet. Nach der Einleitung stellt der Autor das breite Spektrum der verschiedenen Kirchen, Freikirchen und christlichen Gemeinschaften dar: die orthodoxen Kirchen, die katholischen Kirchen, die staatlich anerkannten protestantischen Religionsgemeinschaften, die protestantischen, staatlich eingetragenen religiösen Bekenntnisgemeinschaften, weitere protestantische Gemeinschaften und Gemeindebewegungen, unabhängige Gemeinden und Gemeinschaften fremder Herkunft und Sprache und überkonfessionelle Bewegungen. Es folgt ein Kapitel zur eingesehenen Literatur, gefolgt von einem Anhang und dem Verzeichnis und Register.

Eine Konfessionskunde hat die Aufgabe, die einzelnen Kirchen und ihre Geschichte, Lehre und ihren Glaubensvollzug möglichst objektiv darzustellen. Hinkelmann ordnet seine Präsentation nach den drei in einem solchen Buch gebräuchlichen Hauptgruppen: die katholischen Kirchen, die orthodoxen Kirchen (byzantinisch-orthodoxe Kirche und orientalisch-orthodoxe Kirchen) und die protestantischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Innerhalb einer Konfession verwendet er eine Gliederung nach Untergruppen: Kirchen, Freikirchen und christliche Gemeinschaften. Nicht behandelt werden christliche Sondergemeinschaften, die häufig auch «Sekten» genannt werden. Sie sind nicht Teil der ökumenischen Bewegung und gehören daher auch nicht in ein Handbuch der Konfessionskunde. Hinkelmann handelt hier folgerichtig, sie nicht aufzunehmen.

Wie der Autor selbst schreibt, möchte sein Buch «keine umfassende Abhandlung jeder christlichen Konfession bieten» (23). Damit nimmt Hinkelmann vor allem auf die eher

knappe Darstellung der klassischen Kirchen Bezug. Für diese gibt es bereits «zahlreiche hervorragende und ausführliche Monographien» (23).

Interessant ist die Entscheidung des Autors, nicht die offiziellen Zahlen der Mitglieder zu nennen, sondern die realen Zahlen der Gottesdienstbesucher (vgl. 24). Sie bilden genauer ab, wie viele Menschen eine Kirche oder Gruppe erreicht, weshalb diese Vorgangsweise gerechtfertigt ist. Als Beispiel nennt Hinkelmann den Umstand, dass zwar die klassischen Kirchen recht hohe Mitgliederzahlen aufweisen, aber meistens nur einen geringen Gottesdienstbesuch. Bei Freikirchen ist dies häufig umgekehrt. Da sie nur Erwachsene zählen (und zum Beispiel keine Kinder), liegt die Zahl der Gottesdienstteilnehmer tatsächlich um das Doppelte oder Dreifache höher.

Hilfreich ist die Liste der verschiedenen Veröffentlichungen zur Konfessionskunde am Ende der Einleitung. Hier bietet der Autor zu jedem Eintrag eine kurze Beurteilung in ein bis zwei Sätzen und die Angabe, aus welcher konfessionellen Sicht die Darstellung verfasst ist. Berücksichtigt werden nicht nur Bücher zur Konfessionskunde, sondern auch Publikationen, die über die christlichen Kirchen hinausgehen und «Sekten» und religiöse Sondergemeinschaften einbeziehen. Hilfreiche Internetlinks zu den wichtigsten Informationsseiten zum Thema im deutschsprachigen Raum sowie die wichtigsten Fachlexika runden die Liste ab.

Die Darstellung der einzelnen Gruppierungen umfasst ein «Kurz und bündig», in dem die wichtigsten Fakten zusammengestellt sind. So lässt sich ein rascher Überblick gewinnen. Es folgt je nach Möglichkeit die Geschichte und die Lehre der jeweiligen Gruppierung. Häufig runden die Einzeldarstellung Literaturangaben und Internetlinks ab.

Überraschend erscheint die Aufnahme der Neuapostolischen Kirche in die Konfessionskunde. Sie unterscheidet sich durch fundamentale Sonderlehren und zusätzliche Offenbarungen über die Bibel hinaus von den Kirchen, Freikirchen und christlichen Gemeinschaften. Dass auch die Sieben-Tags-Adventisten aufgenommen sind, begründet Hinkelmann damit, dass sie in Deutschland seit 2015 durch die VELKD bereits zu den Freikirchen gezählt wird.

Eine hilfreiche Idee ist, wichtige Texte und Dokumente einzelner Kirchen, Freikirchen und überkonfessioneller Bewegungen im Anhang abzudrucken. «Diese Quellen sollen es dem interessierten Leser ermöglichen, sich selbst ein Urteil über die einzelnen Kirchen und Gemeinschaften zu bilden und auch theologische, rechtliche und strukturelle Positionen zu vergleichen.» (24)

Das Handbuch ist eine gute Quelle für alle, die sich über einzelne christliche Kirchen und Gruppierungen informieren wollen. Für eine vertiefende Auseinandersetzung bietet die Darstellung, soweit verfügbar, weiterführende Literaturangaben und Internetlinks. Diese können auch hilfreich sein, um aktuelle Zahlenangaben zu erhalten. Denn manche sind bereits bei der Drucklegung, was unvermeidlich ist, veraltet. Für eine Übersicht über die christliche Vielfalt in Österreich ist das Handbuch ein empfehlenswertes Werk, und weite Verbreitung ist ihm zu wünschen.

Innsbruck Markus Schmidt