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: 111 (2017)

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: 12.12.2025

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

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Antike: Schrift, materiale Kulturen, Identitäten

Marianne Grohmann (Hg.), *Identität und Schrift. Fortschreibungsprozesse als Mittel religiöser Identitätsbildung* (=Biblisch-Theologische Studien 169), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 200 S.

Der von Marianne Grohmann herausgegebene Band geht auf die 4. Projektgruppentagung zu «Religionsgemeinschaft und Identität» der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie im März 2015 zurück. Verbindendes Thema der Beiträge ist die Wechselwirkung zwischen den Fortschreibungen antiker Texte und dem Ringen um Identitäten der Trägergruppen, das sich darin artikuliert.

Als erstes Beispiel stellt Sabina Franke die «Fortschreibungsprozesse im/des Gilgamesch-Epos» (1–32) vor und verdeutlicht, wie sich in neuen Themensetzungen, aber auch dem Wegfall älterer Traditionen veränderte gesellschaftliche Gegebenheiten und Problemstellungen niederschlagen. Sie unterscheidet dabei vier Hauptphasen der Entstehungsgeschichte: (1) Die sumerischen Texte, deren Vorlagen in die Ur-III-Zeit (21. Jh. v. Chr.) zurückreichen, dürften im Umkreis des Königshofs als unverbundene Erzählungen über den Abenteurer und Helden Gilgamesch entstanden sein. (2) Für die elf fragmentarischen Texte aus altbabylonischer Zeit (1900–1600 v. Chr.) ist die Einbettung der Frage nach dem Sinn des Lebens charakteristisch, die in der auf einer Tafel aus Sippar erhaltenen Szene von der Schenkin Siduri mit einem Rat zur pragmatischen Lebensfreude und bewussten Diesseitigkeit beantwortet wird, was auch nach anderen Zeugnissen der Mentalität der Epoche entspricht. (3) Die jungbabylonische («Standard Babylonian») Fassung des 1. Jtsd. v. Chr. stilisiert den ursprünglichen Helden Gilgamesch zum Rollenvorbild des guten Herrschers. Das zuvor wichtige Motiv der Lebensfreude fehlt. (4) Als Reaktion auf den Tod Sargons II. 705 v. Chr. und die dadurch aufkommende Frage nach der jenseitigen Existenz des Gefallenen konzipiert ein Gelehrter eine zusätzliche 12. Tafel (im Wesentlichen eine wörtliche Übersetzung des zweiten Teils der sumerischen Erzählung von «Gilgamesch und der Unterwelt»).

Konrad Schmid präsentiert mit «Von Jakob zu Israel. Das antike Israel auf dem Weg zum Judentum im Spiegel der Fortschreibungsgeschichte der Jakobsüberlieferungen der Genesis» (33–67) die Jakobserzählung in Gen 25–35 als Zeugnis des Identitätswandels Israels. Die literarischen Anfänge des Komplexes reichen in die Königszeit oder die Periode nach dem Untergang des Nordreichs 720 v. Chr. zurück und bieten eine «Ursprungslegende», indem sie das Verhältnis des in Jakob verkörperten Israel zu seinen Nachbarn deuten. Eine Ergänzung trägt im 7. Jh. die Beziehung Jakobs zu Harran ein, dem damaligen assyrischen Zentrum im Westen, und bekundet damit indirekt ein Loyalitätsverhältnis zur Hegemonialmacht. Zugleich wird die Jakobserzählung mit der im Süden verwurzelten Isaak-Tradition verbunden, was eine Ausdehnung des Israelnamens auf Juda bedeutet. Nach dem Ende der Staatlichkeit auch des Südreichs Juda werden die Erzelterngeschichten einschließlich des Jakobszyklus' durch den Eintrag von Verheißungen miteinander verflochten, deren Inhalt – Mehrung, Land, Beistand auf allen Wegen – auf die Identität des in der Diaspora zerstreuten Israel abzielt. Die priesterschriftliche Rezeption schließlich konzentriert sich entsprechend der perserzeitlichen Beschränkung der politischen Möglichkeiten auf Religions- und Familienpolitik v.a. auf die für das entstehende Judentum bedeutsame Regelung von Endogamie und Exogamie, der ein spezifisches Konzept von der Identität Israels im Kreis der Völker unterliegt.

Lutz Doering widmet sich «Fort- und Neuschreibungen autoritativer Texte und Identitätsbildung im Jubiläenbuch sowie in Texten aus Qumran» (69–103). Fortschreibung wird

als Erweiterung innerhalb eines literarischen Werks definiert, Neuschreibung als die Produktion «paralleler Texte», die eine autoritative Version überkommener Traditionen unter veränderten Rezeptionsbedingungen beabsichtigen. Ein Beispiel dafür ist das Jubiläenbuch (2. Jh. v. Chr.), das als «rewritten scripture» eine Aktualisierung von Gen 1–Ex 24 (mit Vorblicken auf späteres Material aus Ex) bietet. Es versteht dabei das Gesetz nicht als erst am Sinai ergangene Offenbarung, sondern als bereits mit der Schöpfung gesetzt und exklusiv auf Israel bezogen. Die schöpfungstheologische Fundierung bedeutet eine Identitätssicherung Israels angesichts der hellenistischen Herausforderung. Die Frage, ob das Jubiläenbuch selbst Fortschreibungen erfahren hat, wird in Auseinandersetzung mit einschlägigen Forschungspositionen diskutiert, bleibt ohne genaueren Einblick in die besprochenen Texte aber schwer nachvollziehbar, was auch für die weiteren Ausführungen gilt. In Qumran ist das Werk mit 14 Handschriften belegt, die Damaskusschrift (CD 16,2–4) und 4Q228 1 i 9 nehmen darauf wohl als autoritative Schrift Bezug. Als partielle Neuschreibungen können 4Q217; 4Q225–226; 4Q227 gelten, außerdem die Gemeinschaftsregel in 1QS 5,13–21 und 4Q265 Frag. 6f. Das Jubiläenbuch wurde in Qumran auch dann noch weiter abgeschrieben, als bereits partiellen Neufassungen autoritativer Rang zukam, was Doering als «harmonische Kontextualisierung von im Detail widersprüchlichen Texten» (103) deutet.

Stefan Alkier gibt in «Identitätsbildung im Medium der Schrift» (105–161) zunächst einen interessanten Einblick in die geistes- und sozialwissenschaftlichen Theoriediskussionen zum Konzept kollektiver und personaler «Identität» und zieht daraus das Fazit: Identität ist nicht objektiv-essentialistisch zu fassen, sondern ereignet sich als dynamischer Interpretationsprozess, der angesichts der Erfahrung von Wandel und Kontingenz nach Kontinuität und Zusammenhang fragt. Dieser Ansatz fundiert die These: Die neutestamentlichen Schriften «bilden nicht die kollektive Identität der Christenheit des 1. Jahrhunderts deskriptiv ab, sondern sie sind darum bemüht, auf je eigene Weise eine kollektive Identität von Christusanhängern und ihren Versammlungen zu generieren, die ihren normativen Überzeugungen genüge leisten soll.» (105) Die etwas weitschweifige Darstellung dieser unterschiedlichen und widersprüchlichen, im Kern aber immer als Auslegung des Auferstehungsglaubens (bzw. dessen, was «in 1 Kor 15,3b–5 als narrative Abbreviatur angelegt ist» [160]) zu verstehenden frühchristlichen Identitätsbildungsprozesse und ihrer «Strategien und Verfahren im Medium der Schrift» gerät dann mitunter redundant und ist häufig unnötig fachsprachlich chiffriert.

Susanne Plietzsch beleuchtet in «Repräsentanz des Heiligen: Torarolle und Person in rabbinischen Diskursen zu Mischna Megilla 3,1» (163–200) die in der rabbinischen Literatur und der jüdischen Tradition etablierte wechselseitige Identifizierung von Torarolle und menschlicher Person an einem Beispiel, nämlich der «Fortschreibung» einer im Mischnatraktat Megilla (mMeg 3,1–3) aufgeworfenen Frage durch den palästinensischen (pT) und den babylonischen (bT) Talmud. In mMeg 3,1–3 wird die Möglichkeit des Verkaufs von zueinander in einem hierarchischen Verhältnis stehenden Sakralgegenständen diskutiert und für die Torarolle implizit negativ beantwortet: Sie zu verkaufen würde der Synagoge ihre «Seele» nehmen und das religiöse Symbolsystem so eklatant verletzen, dass sich das Ansinnen als Denkunmöglichkeit verbietet (und das Verbot daher nicht einmal expliziert werden muss). Wenn das Denkunmögliche aber dennoch gedacht wird? Der pT erörtert in yBik 3,7, ob und in welchem Fall eine Torarolle doch verkauft werden darf – nämlich für Heirat und Torastudium, die für das Kollektiv existenzentscheidend sind, aber eher nicht für den eigenen Lebensunterhalt, der hinter der durch die Tora repräsentierten kollektiven Identität zurücksteht. Während die Torarolle in der Diskussion des pT trotz ihrer hohen Wertschätzung objekthafte Züge trägt, wird sie in der Fortschreibung des bT

personalisiert und in bMeg 26b–27a zur Metapher des Menschen: Sie verkörpert (an menschlicher Vergänglichkeit gespiegelte) Unvergänglichkeit, und die Beziehung zur ihr hat etwas Unwiderrufliches, das nicht der Nützlichkeit oder Willkür unterworfen ist – ihr Verkauf wäre mit dem Verkauf der eigenen Tochter zu vergleichen (bMeg 27a). Damit wird der Diskurs transparent für eine andere Sinndimension: Er ermöglicht es «davon zu sprechen, dass die Einzigartigkeit und unwiderrufliche Präsenz eines Individuums ebenso unfassbar und unverfügbar ist wie die Heiligkeit einer Torarolle.» (200).

Marburg an der Lahn/Fulda Stephan Lauber

Hannes Bezzel, *Saul. Israels König in Tradition, Redaktion und früher Rezeption* (=Forschungen zum Alten Testament 97), Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, 303 S.

Hannes Bezzel, inzwischen Inhaber der Professur für Altes Testament an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, geht in seiner ebendort im Wintersemester 2013/14 angenommenen Habilitationsschrift dem ambivalenten Bild Sauls im AT und dessen früher Rezeption nach. Dazu rekonstruiert er in den biblischen Texten die für diese Vielgestaltigkeit verantwortlichen sukzessiven Überformungen und Fortschreibungen und erhellt die unterschiedlichen Intentionen der nachbiblischen Deutungen vor dem Hintergrund der jeweiligen Entstehungsumstände.

Nach Erläuterungen zu Absicht und Methode in der Einleitung (1–7) wendet sich Kap. 2 «Saul in der frühen Rezeptionsgeschichte» (8–81) zu: Die dort vorgefundenen divergenten Linien sollen entsprechend der «klassischen redaktionsgeschichtlichen Vorgehensweise» (6) von dieser (die Grenzen des biblischen Kanon übersteigenden) Endtextebene zu ihren Ursprüngen zurückverfolgt werden. Die Textbasis bilden diejenigen großangelegten Erzählwerke, durch deren Neuinterpretationen keine Eingriffe in die ihnen zugrunde liegenden biblischen Quellen mehr angestoßen wurden (wie es etwa im Zuge der relecture der Samuelbücher durch I Chr geschehen ist).

Als ersten dieser «rewritten Bible»-Texte präsentiert Vf. das Väterlob in Ben Sira 44–50, in dem er eine weitgehende *damnatio memoriae* Sauls nach Maßgabe von Prov 10,7 konstatiert: Saul wird namentlich nie genannt und lediglich im Kontext der Würdigung Samuels (Sir 46,13–20) in seinen Funktionen erwähnt. Instruktiv ist die Aufnahme von I Sam 28 im hebräischen Text von Sir 46,20, wonach Samuel «noch nach seinem Tode dem König seine Wege ansagte» – die Wege Sauls erweisen sich indes vom Ende her gesehen als die eines Frevlers, wie etwa I Sam 14,47 (MT) (in Abhängigkeit von Ben Sira oder parallel zu ihm) ausdrücklich feststellt («In allem, wohin er sich wandte, frevelte er.»).

In dem traditionell als «Genesispescher» bezeichneten 4Q252 ist als einzigem der nichtbiblischen Texte aus Qumran in IV,1–3 von Saul eindeutig die Rede. Nach einem Zitat der Genealogie Amaleks aus Gen 36,12a wird die göttliche Anordnung zur Vernichtung Amaleks in Dtn 25,19 zitiert und eschatologisiert. Diese Eschatologisierung bedeutet eine Entlastung Sauls, dessen Scheitern an seiner heilgeschichtlichen Aufgabe damit (anders als in I Sam 28,18) nicht als Freveltat, sondern als Bestandteil des göttlichen Plans interpretiert ist.

Pseudo-Philos (mehrheitlich zwischen 70 und 132 n. Chr. datiertes) *Liber Antiquitatum Biblicarum* versteht das Geschick Sauls einerseits nach I Chr 10,13f. als Folge eigener Schuld, nämlich seiner fehlenden JHWH-Treue, andererseits im Sinne von I Sam 8–12 als gottgewolltes Verhängnis aus der Sünde des Volkes, das Saul als einen König ante tempus gefordert hat. Die zynische Konsequenz dieser – daher theologisch gescheiterten – Kombi-

nation von Deutungen: «Saul hat von Anfang an keine Chance, aber er wird dafür verurteilt sie nicht zu nutzen.» (58)

Ganz im Gegensatz zu Ben Sira und Pseudo-Philo stilisiert Flavius Josephus in den *Antiquitates Judaicae* Saul für seine pagane Leserschaft als jüdischen Hektor oder Achill: Wie diese klassischen Helden scheitert er zwar am Ende tragisch und begeht auch schuldhafte Verfehlungen, durch die er dennoch nicht schlichtweg zum «Frevler» wird, verdient er doch wegen seiner überragenden Tugenden, besonders seiner Tapferkeit angesichts des Todes, ewiges Andenken (Ant 6,343.345) als vorbildlicher Herrscher.

Kap. 3 thematisiert «Saul in I Chr» (82–113). Bereits die Tatsache seiner Erwähnung in dieser ganz auf den Tempel und David als Tempelherrn konzentrierten *relecture* der Geschichte Israels verwundert. In der Tat zeigt die literarkritische Analyse, dass in einer ersten Fassung von Saul nur beiläufig und im Blick auf David in I Chr 11,2 die Rede war. Eine erste Ergänzung trägt Saul und dessen Familie in die Genealogie Benjamins in I Chr 8,33–40 ein. Auf eine zweite Ergänzung geht in I Chr 10 unter Rückgriff auf I Sam 31 ein Bericht über Sauls geschichtstheologisch gedeutetes Ende zurück: Der Kommentar in V. 13a.14 präsentiert durch Stichwortverbindungen Saul als Beispiel für den frevelnden Gerechten nach Ez 18,24 und zugleich als Gegenbild des exemplarisch frommen Josia nach II Chr 34,21, vielleicht auch Davids nach I Chr 13,3. Dieses Verdikt wird an verschiedenen Stellen erzählerisch v.a. durch gezielte Modifikationen gegenüber der Vorlage konkretisiert.

Eine Literar- und Kompositionskritik der Erzählungen von Saul in den Samuelbüchern unternehmen die drei folgenden Kapitel: Kap. 4 untersucht mit der Schilderung seines Todes in I Sam 31–II Sam 1 und der nachrufartigen Würdigung in I Sam 14,47–51 «Das Ende» (114–148) Sauls. Anschließend beleuchtet Kap. 5 «De[n] Anfang» (149–194) in der märchenhaften Erzählung I Sam 9,1–16 und der als «Anfang vor dem Anfang» verstandenen Geburtsgeschichte Samuels in I Sam 1. Kap. 6 zeichnet die Entwicklung «Von der älteren zur erweiterten Saulüberlieferung» (195–234) nach, nämlich die Fortsetzung von I Sam 9,10–16 durch I Sam 11 und die anschließende Erweiterung durch I Sam 13–14.

Die Etappen der literarischen Genese werden in ihrem Kern folgendermaßen rekonstruiert: Die Ursprünge der Samuel-Überlieferung finden sich in I Sam 9,1–10,16*; 11*; 14,47–51*. Erzählt wird, wie er auszieht um die entlaufenen Eselinnen seines Vaters Kisch zu suchen, und dabei auf einen Gottesmann stößt, der ihm eine baldige Geistbegabung voraussagt, die ihn zu einer Großtat befähigen wird. Die Gelegenheit zu dieser Tat ergibt sich durch die Bedrohung von Jabesch-Gilead durch die Ammoniter, gegen die Saul im Geist JHWHs siegreich in den Kampf zieht. Ein Nachwort berichtet, dass Saul die Königswürde über Israel erlangt hat und gibt summarisch Auskunft über seine Familie. Diese älteste Überlieferung profiliert ihren Protagonisten nur schwach; sie weiß (so Vf. trotz I Sam 14,47) weder von der Einführung der Monarchie als Regierungsform in der Person Sauls noch von einer Philisterbedrohung.

Die erste große Überarbeitung legt einen neuen Anfang und ein neues Ende um diesen Grundbestand und schreibt ein neues Kapitel über Sauls Kriege ein. Diese erweiterte Saulüberlieferung umfasst jetzt I Sam 1*; 4*; 9,1–10,16*; 11*; 13–14*; 29,1.11b; 31*. Mit der Geburtsgeschichte Samuels erhält der zuvor anonyme Gottesmann in I Sam 9–10* eine Identität, vor allem aber werden durch sie zwei neue Themen eingeführt: Der Verlust der Lade bei Eben-Eser und die Feindschaft der Philister, die trotz des anfänglichen Erfolgs Sauls in den Untergang bei Gilboa mündet und so mit seinem Scheitern endet. Die Präsentation der Philister verweist (nach I.Finkelstein) als den Entstehungshintergrund dieser literarischen Ebene auf die assyrische Zeit, deren Verhältnisse sich in der Darstellung widerspiegeln.

Die Frage nach dem Fortgang der Geschichte wird aus judäischer Sicht mit dem Verweis auf David beantwortet. Dessen «Aufstiegsgeschichte» in II Sam 11–I Reg 2* steht die Einar-

beitung einer ursprünglich eigenständigen Legende von einer Heldentat Jonathans in den Bericht über die Schlacht bei Michmas in I Sam 13–14* nahe, die das Thema der Ablösung und Nachfolge Sauls einführt. Die betonte Klage auch über den Tod des Thronprätendenten Jonathan in II Sam 1,1–4.11–12a* greift das auf und legt die Übernahme dieser Funktion durch David nahe.

Kap. 7 zieht ein «Resümee» (235–240) und skizziert die ambivalenten Züge Sauls auf der Endtextebene von I Sam zwischen Erwähltem und siegreichem Heerführer einerseits und katastrophal Gescheitertem andererseits zum Ausgangspunkt der verschiedenartigen davon ausgehenden späteren Deutungen werden.

Im Anhang (241–258) sind die behandelten Texte aus I Sam mit graphischer Markierung der literarischen Schichten wiedergegeben, es folgen Literaturverzeichnis (259–286) und die üblichen Register (287–303).

Auch wenn jede literarkritische Analyse in Einzelentscheidungen anfechtbar bleibt, legt Bezzel ein Lehrstück überaus gründlicher und exakt argumentierender Exegese vor, die durch eine breite Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur abgesichert ist und dennoch oft überzeugend eigene Wege geht. Das Resultat ist eine eindrückliche Erhellung des literarischen Prozesses aus Deutung und fortschreibender Neudeutung im Ringen um die immer neu gestellte und beantwortete Frage: «Wer war Saul?»

Marburg an der Lahn/Fulda Stephan Lauber

Kim Ryholt/Gojko Barjamovic (Ed.), *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia* (=CNI Publications 43), Kopenhagen, Museum Tusculanum Press, 2016, V–VII, 1–347 S.

Der Band nimmt die Tagungsakten einer Konferenz über «Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia» auf, die vom 26.–28. Mai 2010 in Kopenhagen realisiert wurde. Der Inhalt der Publikation zeigt folgendes Format:

Im Beitrag von J. S. Cooper werden Aspekte der sumerischen Literatur und Identität traktiert. Die sumerische Literatur wird auf Manuskripte der ersten Hälfte des 18. Jhdts. v. Chr. mit Kompositionen der älteren Ur III-/Isin Larsa-Zeit beschränkt (1). Die ersten literarischen Texte mit z. T. panbabylonischer Identität kommen Mitte des 3. Jtsd. v. Chr. zu administrativen und lexikalischen Texten hinzu (2). Die Etymologie der Eigenbezeichnung ki-en-gi(r) für Sumer wird als «Region von Enegi(r)= Sitz der Unterweltsgöttin Ninazu» oder «Ort der sumerischen Sprache» bestimmt (3). In der Sargonzeit (2350–2150 v. Chr.) ist die erste ethno-linguistische Erwähnung von Sumer belegt (5). Die sumerische Identität hat z. T. nur in der Beherrschung der Sprache in der Gelehrtenwelt bestanden (7). Die sumerische Literatur hat einen wesentlichen Bestandteil im altbabylonischen Schulcurriculum gebildet (11). Die Existenz einer sumerischen Identität vor der Zeit des Shulgi wird negiert (11).

Der Beitrag von P. Delnero forscht Literatur und Identität in Mesopotamien während der altbabylonischen Zeit nach. In altbabylonischer Zeit (2000–1595 v. Chr.) tritt die erste größere Menge sumerischer literarischer Texte auf (23). Die literarischen Quellen aus Nippur werden in Gruppe 1 aus «Tablett Hill» und Gruppe 2 aus «Haus F» zerlegt (28). Der Hauptfundort in Ur wird in «Haus Nr. 1, Breite Straße» und «Haus Nr. 7, Ruhige Straße» lokalisiert (29). Die wichtige Position des Mondgottes Nanna-Suen im Curriculum von Ur wird erwähnt (32–36). Der Gebrauch des Akkadischen wurde dort offenbar ebenfalls stärker als in Nippur gepflegt (36–41). Die Schreiberausbildung in Nippur wird wegen der geringeren Fehlerquote der dortigen Texte als elitärer eingestuft (41–44).

Der Beitrag von A. von Lieven geht der Frage der Kanonisierung bei altägyptischen Totentexten nach. Die Standardisierung wird als Hauptmerkmal der Kanonisierung verstanden (52). Pyramidentexte, Sargtexte und Totenbuch werden als Spruchsammlungen von den Unterweltsbüchern als ganzen Texten abgegrenzt (54). Die 12-stündige Einteilung des Amduat, Pfortenbuch und Buch von Tag und Nacht wird thematisiert (56). Die Kanonisierung des Amduat wird als gegeben vorausgesetzt (60). Die Entstehungszeit der Unterweltsbücher wird ins Alte Reich zurückverlegt (65). Die Kanonisierung der Spruchcorpora wird mit Ausnahme des Totenbuchs der Saitenzeit abgelehnt (68).

Der Beitrag von M. Liverani führt über kanonische Motive in neuassyrischen Königsinschriften aus. Die Funktionalität der Beziehung zwischen König und Schreiber wird erwähnt (81). Die Kenntnisnahme der Königsinschriften durch die Bevölkerung wird auf oraler, visueller und zeremonieller Ebene gesehen (81). Die Königsinschriften werden als soziales Gedächtnis Assyriens interpretiert (82). Die zeitliche Verteilung bestimmter Motive (z. B. «Stelenmotiv», «Palast und Gouverneur») wird statistisch ausgewertet (82–85).

Der Beitrag von J. Fr. Quack analysiert den ägyptischen Bestand unter den Handschriften aus Oxyrhynchos in der EES Papyrussammlung/Oxford. Die Basis setzt sich aus 40 hieratischen, 7 hieroglyphischen und 90 demotischen Papyri zusammen (106). Die literarischen Texte sind in allen drei Medien geschrieben (108). Das demotische Textspektrum schließt administrative (107–108), astrologische (108–109), religiöse/mythologische (109), mathematische/medizinische (109) Kompositionen ein. Das Fehlen von narrativem und weisheitlichem Stoff in Oxyrhynchos wird explizit genannt (114). Die Existenz eines festen Kanons in der Spätzeit wird als sicher betrachtet (120). Der zentrale Rang der literarischen Texte für die ägyptische Identität wird herausgestrichen (121).

Im Beitrag von St. Quirke wird die Literatur aus der ägyptischen Pyramidenstadt el-Lahun untersucht. Die Grabung von Petrie in 1889 hat den größten geschlossenen Papyrusfund des Mittleren Reiches geliefert (137). Die Fundgeschichte und Fundorte der Papyri (Lot III – VI) werden mit deren Inhalt rekapituliert (140–145).

Der Beitrag von Chl. Ragazzoli beschäftigt sich mit dem Ideal des Gelehrten in Biographien des ägyptischen Neuen Reiches. Der Anteil der Schreiber und literarischen Elite an der Kanonisierung der Texte wird hoch bewertet (154). Das Interesse des frühen Neuen Reiches an alten Texten wird berührt (156–159). Die Rolle des Grabes bei der Kanonisierung von Texten wird angeschnitten (159). Die Bedeutung der schulischen Ausbildung in ramessidischen Biographien wird hervorgehoben (167).

Der Beitrag von R. K. Ritner stellt den ptolemäerzeitlichen Privatsarg des Petemenekh im Mildred Lane Kemper Art Museum/St. Louis vor. Die Inschriften sind meist dem königlichen Programm des frühen Neuen Reichs entlehnt (189). Die engsten Parallelen werden auf dem Sarkophag von Thutmosis III. beobachtet. Die Situation beim saitenzeitlichen Sarkophag des Ḥapymen (BM 826) wird zum Vergleich herangezogen. Die direkte Vorlage der beiden Särge wird in hieratischen/kursivhieroglyphischen Musterbüchern angenommen (197–198).

Der Beitrag von G. Robins ist der Identität in der Dekoration der thebanischen Beamtengräber der ägyptischen 18. Dynastie gewidmet. Die Architektur/Dekoration der Grabkapellen bilden universelle Vorstellungen der Elite über deren nachtodliche Existenz ab (203–204). Die Szenen deuten hierarchische Strukturen der Gesellschaft an (204). Die Individualität der Grabbesitzer wurde durch verschiedene/n Größe/Plan der Bauten und Szenenwahl zum Ausdruck gebracht (205).

Der Beitrag von Fr. Rochberg konzentriert sich auf Probleme des Kanons im keilschriftlichen Gelehrtenwesen. Die Kanonisierung von Texten wird nicht mit deren Standardisierung, sondern die Standardisierung von Texten mit deren Autorität für die Schreiber erklärt (224).

Der Einfluss des Königtums auf die Kanonisierung von Texten wird für gering gehalten (226).

Der Beitrag von G. Rubio begibt sich an Gesichtspunkte zur sumerischen Literatur und Identität heran. Die frühesten Belege für eine sumerische Ethnie und Identität werden – mit einer sargonzeitlichen Ausnahme – in altbabylonische Zeit datiert (237). Der Beginn der sumerischen Literatur wird mit Texten aus Fāra und Abū Ṣalābīḫ aus Frühdynastischer Zeit III gesetzt (238). Das sumerische Material aus den syrischen Städte Ebla, Nabada und Mari wird benannt (238–239). Die Verbreitung der sumerischen Texte im semitischen Raum wird mit deren Rolle im Schulcurriculum begründet (243). Die Schreiber in Ur folgen einem freieren Umgang bei Orthographien und phonetischen Schreibungen, während sich die Kollegen in Nippur stärker an der Tradition orientieren (250–251).

Im Beitrag von M. van der Mieroop wird der kosmopolitische Charakter der babylonischen Kultur unterstrichen. Der Beginn der Erscheinung wird unter Einschluss des Sumerischen ins 3. Jtsd. v. Chr. geschoben (263). Der Unterschied zwischen gesprochener und geschriebener Sprache wird u. a. am Beispiel des Amuritischen exemplifiziert (263). Die Vertrautheit der Schreiber in den kulturellen Randgebieten wie z. B. Anatolien mit der literarischen Tradition Babyloniens wird verdeutlicht (265). Das Ende der kosmopolitischen Kultur Babyloniens wurde durch den Hellenismus eingeläutet (268).

Im Beitrag von P. Vernus wird über Schrift und Kanon im pharaonischen Ägypten gehandelt. Die schriftliche/mündliche Überlieferung als Bindeglied zwischen Gegenwart und Vergangenheit wird akzentuiert (275). Die Kanonisierung des Totenbuches in der 26.–30. Dynastie – Stichwort: «Zusatzkapitel» – wird angesprochen (283–284). Das Nebeneinander der illustrierten Langfassung und nichtillustrierten Kurzfassung des Amduat wird speziell gewürdigt (285). Die Textvermerke «*kii ḏd*» «andere Version» und «*ḏd* (*r*)» «d. h.» werden diskutiert (287–291). Der Zusammenhang zwischen «Mundöffnungsritual» und Pyramidentexten/Sargtexten wird erörtert (306). Die Verbindung zwischen «Pflichten des Wezier» und «Lehre des Ptahhotep» wird konkretisiert (310–312).

Bonn Stefan Bojowald

Thomas Meier/Michael R. Ott/Rebecca Sauer (Hg.), *Materiale Textkulturen, Konzepte – Materialien – Praktiken* (=Schriften des Sonderforschungsbereichs 933, Bd. 1), Berlin/München/Boston, De Gruyter, 2015, 746 S.

Die Publikation stellt interdisziplinäre Beiträge zur ersten Förderphase (2011–15) des SFB 933 «Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften» an der Universität Heidelberg vor. Der Inhalt gliedert sich wie folgt:

A. Karagianni/J. P. Schwindt/Chr. Tsouparopoulou blicken auf «Materialität». Das Konzept wird als Element der Sozialkultur verstanden (34). Die Texte neuassyrischer Paläste werden mit Machtzugang assoziiert (40). Die präsenz-/materialitätsnahe Sprache in der römischen Literatur wird notiert (41).

Chr. Tsouparopoulou/Th. Meier widmen sich dem «Artefakt». Der Begriff wird auf menschliche Produkte mit sozialem/politischem Eigensinn bezogen (47). Die Abgrenzung zu Ökofakten/Biofakten wird diskutiert (49). Die Mobilität als Kennzeichen der Artefakte wird skeptisch beurteilt (52).

R. Fox/D. Panagiotopoulos/Chr. Tsouparopoulou wenden sich der «Affordanz» zu. Der Terminus gibt in der Archäologie physisch bedingte Funktionen von Gegenständen an (66).

Chr. D. Haß/D. C. Luft/P. A. Miglus visieren «Bedeutung» an. Das Phänomen wird als Resultat menschlicher Rezeption interpretiert (71).

A, Hornbacher/T. Frese/L. Willer pirschen sich zu «Präsenz» vor. Der hohe Rang der göttlichen «Realpräsenz» im christlichen Abendmahl des Mittelalters wird betont (89).

D. C. Luft/M. R. Ott/Chr. Theis spüren «Kontext» nach. Das Prinzip hängt bei archäologischen Objekten vom Bearbeiter/Fundort ab (104).

J.-A. Dickmann/W. E. Keil/Chr. Witschel fassen «Topologie» an. Die topologische Analyse betrifft bei Schriftgütern die Position im Raum (114).

Fr. E. Focken/Fr. Elias/Chr. Witschel/Th. Meier forschen «Material(itäts)-profil, Topologie und Praxeographie» nach. In Bezug auf singuläre Schrifthandlung/routinierte Schriftpraktik nimmt Praxeographie bei praxeologisch fundierter Artefakt-/Metatextanalyse eine Schlüsselstellung ein (131).

J.-A. Dickmann/Fr. Elias/Fr.-E. Focker gehen auf «Praxeologie» ein. Die Metatexte werden hierfür bei Schriften alter Kulturen als wichtige Quelle gesehen (140–141).

J. Lougovaya greift auf Interpretationsmethoden der Netzwerkanalyse zu. Das System wird an der Ziegelindustrie des kaiserzeitlichen Rom verdeutlicht (149–151).

M. R. Ott/S. Kiyanrad nähern sich «Geschriebenem» an. Der Unterschied zu «Gesprochenem» und «Gedrucktem» wird akzentuiert (161).

A. Hornbacher/S. Neumann/L. Willer dringen in Schriftzeichen ein. Das Textverständnis hängt stets vom Layout ab (170–171).

T. Licht hebt die Pionierleistung von L. Traube in der mittellateinischen Philologie hervor (183–190).

M. R. Ott/R. Ast kreisen «Textkulturen» ein. Das Phänomen bildet das Ergebnis von Beobachtungen für die Gewinnung von Kriterien zur Beschreibung von Formen/Funktionen des Textumgangs (193).

C. Meyer/Th. Meier denken über den Gegensatz «typographisch-nontypographisch» nach. Die Bedeutung der Erfindung des Buchdrucks hierbei wird relativiert (202).

J. Chr. Gertz/Fr. Krabbes/E. M. Noller/F. Opdenhoff tasten sich an «Metatext(ualität)» heran. Die kommentierende Funktion des Metatextes mit Reflexion über sich selbst oder andere Texte wird erwähnt (207–209).

K. J. Petzold/J. Fr. Quack/J. Šimek führen «Edition» ein. Der Akt wird bei divergentem Textnutzer von heute und früher als Transformation begriffen (220).

J. P. Schwindt theoretisiert über «(Radikal)Philologie». Die philologische Lektüre zielt auf ein besseres Verständnis der Textgeschichte durch die Untersuchung der Sprachgebung ab (240).

Th. E. Balke/W. F. Keil/F. Opdenhoff/Fr. Stroth leuchten Stein als Schriftträger aus (247–267).

E. Opdenhoff/W. E. Keil sprechen über Putz als Schriftträger. Die Ritzung oder Bemalung kommen vor (270).

Th. E. Balke/D. Panagiotopoulos/A. Sarri/Chr. Tsouparopolou räsonieren über Ton als Schriftträger. Die Gründe für die Dominanz der Tafelform in Vorderasien/Ägäis müssen offen bleiben (279).

S. Kiyanrad/J. Lougovaya/A. Sarri/K. Trampedach betrachten Metall als Schriftträger. Das Ende der öffentlichen Bronzeinschriften in Athen ist mit der Erschließung der Marmorsteinbrüche im 5. Jhdt. synchron (300).

R. Ast/A. Jördens/J. Fr. Quack/A. Sarri nehmen sich Papyrus als Schreibstoff vor. Die Herstellung und chronologische/geographische Bezeugung werden geschildert (307–308).

A. Jördens/S. Kiyanrad/J. Fr. Quack zeigen Leder als Schriftträger auf. Die historischen Wurzeln liegen im Assyrien des 8. Jhdt. v. Chr. (324).

J. Becker/T. Licht/B. Schneidmüller untersuchen Pergament als Schriftträger. Der Zusammenhang mit der Stadt Pergamon wird kritisch beurteilt (337).

C. Meyer/B. Schneidmüller kontrastieren Papier und Pergament. Der Erfolg des Papiers als bloße Begleiterscheinung des Buchdrucks wird eher abgelehnt (350). Der Gebrauch des Pergaments dauert bis in die Neuzeit an (351).

C. Meyer/R. Sauer schreiten die Geschichte des Papiers ab. Die Ursprünge reichen bis ins chinesische Xinjiang des 2. Jhdts. v. Chr. zurück (357).

A Jördens/M. R. Ott/R. Ast/Chr. Tsouparopoulos vertiefen sich in Wachs als Schriftträger. Die Rolle bei Siegelwesen und Schreibtafeln wird konstatiert (372–373).

L. Berkes/E. Giele/M. R. Ott/J. Fr. Quack werten Holz als Schriftträger aus. Die Anfänge werden ins hethitische 13. Jhdt. v. Chr. datiert (383). Die Holztafeln aus dem römischen Vindolanda (1.–2. Jhdt. n. Chr.) werden speziell beschrieben (386).

S. Kiyaanrad/M. R. Ott/A. Sarri/E. Giele deklinieren Naturmaterialien als Schreibstoff durch. Das Spektrum schließt u. a. Horn, Knochen, Elfenbein ein (397).

M. Trede befasst sich mit Kalligraphie/Malerei im Japan des 14./15. Jhdts. Die Wahl von Papier/Seide als Untergrund wird von religiösen und machtpolitischen Interessen geleitet (418).

S. Enderwitz/E. Giele/M. R. Ott/R. Sauer begeben sich an «Textilien» als Schriftträger heran. Die Präferenz für Seide in China (422–425) und Stoffstickereien im vormodernen Islam (426) werden beschrieben.

Kl. Oschema/M. R. Ott präsentieren Menschenhaut als Schriftträger. Die Tätowierung ist ab dem 4. Jtsd. v. Chr. belegt (441).

A. Jördens/Th. Balke/I. Berti/N. Maag setzen sich mit «Beurkundung» auseinander. Die Praxis ist seit den mesopotamischen Hüllentafeln im 3. Jtsd. v. Chr. attestiert (457). Die athenischen poletai-Urkunden über Immobilienverkäufe werden besprochen (459–460).

S. Enderwitz/F. Opdenhoff/Chr. Schneider decken Ikonozität von Schrift auf. Die islamische Vorliebe für Kalligraphie wird mit einem Anikonismus begründet (475).

K. Bolle/St. Westphalen/Chr. Witschel stoßen zu Mosaik als Schriftträger vor. Das Repertoire besteht aus Bau-, Stifter- und Grabinschriften (486–487).

I. Berti/W. E. Keil/P. A. Miglus skizzieren Meißeln als Schrifttechnik. Das Hauptmaterial liefern weiche Gesteine wie Sandstein, Marmor, Kalkstein (504). Die ältesten Beispiele stammen aus dem neolitihischen Anatolien (504).

I. Berti/W. E. Keil/P. A. Miglus porträtieren Ritzen als Schrifttechnik. Das Verfahren wird als spontane Textproduktion gedeutet (519).

Th. Meier/I. Berti/M. R. Ott versenken sich in «Gießen» von Schrift. Der Prozess läuft auf den höchsten Grad der Dreidimensionalität hinaus (533).

E. Giele/Kl. Oschema/D. Panagiotopoulos sieben «Siegeln» als Schrifttechnik durch. Die Anfänge sind im 7. Jtsd. v. Chr. zu erkennen (555).

S. Enderwitz/R. Folger/R. Sauer exemplifizieren «Einweben/Aufnähen» von Text. Die Kartuschen auf der Tunika des Tutanchamun zählen zu den ältesten Zeugnissen (567–568). Die Praktik breitet sich erst mit dem Christentum weiter aus (568). Die islamischen ṭirāz werden dokumentiert (575–578).

J. Chr. Gertz/S. Schultz/J. Šimek/K. Wallenwein sehen sich «Kopieren» an. Das Verfahren kann auditiv oder visuell gesteuert sein (586).

R. Ast/E. Attia/A. Jördens/Chr. Schneider konzentrieren sich auf «Layout». Die enge Nähe von Bild und Text bei der griechische Vasenmalerei wird erwähnt (598). Die Wahl des Layout wird durch Lesbarkeit, rasche Texterfassung und Ästhetik determiniert (600).

Chr. Theis äußert sich zu mobilen/immobilen Schriftträgern. Der erste Typ zeichnet sich durch Tragbarkeit und der zweite Typ durch Ortsgebundenheit aus (611).

S. Neumann/E. M. Noller widmen sich «Perzeption». Der Aspekt hebt auf Materialität/Präsenz des Geschriebenen ab (623–624).

T. Frese/W. E. Keil forsten «Schriftakt/Bildakt» durch. Der Bildakt setzt Interaktion zwischen menschlichem Akteur und materiellem Artefakt voraus (634). Der Schriftakt wird mit Körperlichkeit in Verbindung gebracht (636).

I. Berti/Chr. D. Haß/Kr. Krüger/M. R. Ott schneiden «Entziffern» an. Die semantischen und sozialen (z. B. Zensur) Hürden werden angegeben (641)

D. Cubelic/J. Lougovaya/J. Fr. Quack berühren «Vortrag». Die Handlung wird u. U. durch Hilfszeichen im Text erleichtert (652–657).

Chr. D. Haß/D. C. Luft nähern sich «Transzendieren» an. Die Häufigkeit der Praktik im religiösen Kultbetrieb wird apostrophiert (666).

E. Giele/J. Peltzer/M. Trede stecken Parameter zwischen Rolle, Kodex und Faltblatt ab. Das Format ist im europäischen Mittelalter nicht an Inhalte gebunden (681).

R. Ast/J. Becker/M. Trede/L. Wilhelmi tauchen in «Ordnen und Archivieren» von Text ein. Die wissenschaftliche Exegese fängt mit Kommentaren zu Dichtungen im hellenistischen Ägypten an (698).

Chr. Theis/L. Wilhelmi/L. Ledderose thematisieren «Tradieren» von Text. Die temporale Komponente wird für zentral gehalten (711).

K. Bolle/Chr. Theis/L. Wilhelmi merken Fakten zu «Wiederverwendung» an. Die Motive werden auf ökonomischer, ideologisch-politischer, spiritueller, dekorativer, praktischer Ebene angesiedelt (724).

Chr. Mauntel/R. Sauer/Chr. Theis/K. Tramedal rekurrieren auf Textmutilationen. Die römische damnatio memoriae und mittelalterliche Bücherverbrennung dienen als Beispiel (739–740).

Bonn Stefan Bojowald

Joachim Friedrich Quack/Daniela Christina Luft (Hg.), *Erscheinungsformen und Handhabungen heiliger Schriften* (=Materiale Textkulturen, Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 933, Bd. 5), Berlin/München/Boston, De Gruyter, 2014, V–VII, 3–349 S.

Die Publikation legt die Tagungsakten eines interdisziplinären Workshops zum Thema «Erscheinungsbild und Handhabung Heiliger Schriften» vor, der vom 25. bis 27. November 2011 in Heidelberg abgehalten wurde. Der Inhalt des Bandes lässt sich wie folgt umreißen:

Der einführende Beitrag von D. C. Luft klärt über Ziele und Ergebnisse des Workshops auf. Die Beziehung zum Numinosen wird als erstes, etwas banales Kennzeichen des Heiligen angesprochen (5). Die emotionale Seite der Heiligkeit als eine sich im Menschen vollziehende Erfahrung wird herausgestrichen (28ff.).

Der Beitrag von P. Haupt wendet sich der Kognition von Heiligem in Vor- und Frühgeschichte zu. Die durch Messer verursachten Wetzspuren in einem römerzeitlichen Altar werden als Hinweis auf die apotropäische Entnahme von Steinsubstanz gedeutet (45). Die gleiche Interpretation wird auf Schleifspuren an neolitischen und bronzezeitlichen Felsdenkmälern übertragen (46). Die antike Überquerung von Flüssen wird als sakral aufgeladener Akt verstanden (47). Die in der Mosel gefundenen römischen Münzen werden in Übereinstimmung mit der opinio communis als Flussopfer analysiert (47).

Der Beitrag von N. P. Heeßel ist auf das Amulettwesen im Zweistromland fokussiert. Die faktische Nichtexistenz der speziellen Herstellung, Verwahrung und Behandlung heiliger Texte in Mesopotamien wird extra betont (53–54). In der Typenreihe der Amulette wird

zwischen körpernah getragenen, persönlichen Schutzamuletten in Form von Tier- oder Dämonendarstellungen und Amuletten zum Schutz von Häusern/Räumen in Gestalt von Statuetten oder flachen Tafeln differenziert (55). Die durch rechteckige Ausbuchtungen am oberen Ende charakterisierte «Amulettform» mit Bilddarstellungen wird erläutert (57–59). Der Gebrauch der «Amulettform» bei Textamuletten wird diskutiert, die u. a. mit dem Erra-Epos gegen Epidemien und Verwüstungen beschriftet wurden (59–60). Das dortige Textspektrum schließt außerdem Königslisten, Votivinschriften, Hemerologien, Königsinschriften etc. ein (69). Das Alter der Textamulette reicht bis in altassyrische Zeit hoch, wie ein Beispiel aus der Handelskolonie von Kanesch/Kültepe zeigt (69).

Der Beitrag von H. Kockelmann ist der Rolle des Leinens als Schriftmaterial in Altägypten gewidmet. Das Leinen wurde offenbar seit dem 3.Jhts. v. Chr. als Schriftträger für nicht profane Texte gebraucht (80). Das Textspektrum auf Leinen spiegelt verschiedene Sorten wie Briefe an Verstorbene, Briefe an Götter, Jenseitstexte wieder (80–100). Das Leinen war wohl wegen dessen kultischer Reinheit geschätzt (101).

Im Beitrag von J. Fr. Quack wird der Zweitverwendung ägyptischer Handschriften Beachtung geschenkt. Der Ausgangspunkt findet sich in pKairo JdE 95575a, b, c, d und JdE 95693 aus der 18. Dynastie, wo ein Totenbuch auf der Rückseite einer Getreideabrechnung geschrieben ist. Der Befund wird durch Parallelen für die Beschriftung von Verwaltungsakten mit Funerärtexten in breiteren Kontext gestellt (115–117). Die Aufzeichnung von Funerärtexten als Palimpseste wird an mehreren Beispielen demonstriert (117–118). Die schon im Mittleren Reich bekannte Wiederverwendung von religiösen Ritualhandschriften für administrative und ökonomische Aufzeichnungen wird erwähnt (118–119). Im Fall des «Buches vom Tempel» stehen die meisten demotischen Handschriften auf der Rückseite von Verwaltungsakten, während die hieratischen Versionen neue Papyri bevorzugen (124).

Im Beitrag von J. Moje geht es um bilingue/trilingue Inschriften des griechisch-römischen Ägypten, wobei der Schwerpunkt auf der Lokalisation der Schriftarten auf den Textträgern liegt. Die Untersuchungsobjekte werden von Grab- und Weihestelen (ohne Dekrete) sowie Graffiti gebildet. Die Materialgruppe setzt sich u. a. aus hieroglyphisch-aramäischen und hieroglyphisch-karischen Stelen zusammen (155–161). Die stärker «ostgriechisch-karischen» Ikonographien steigen erst ab der Mitte des 6. Jhdts. v. Chr. mit neuen Einwanderungswellen an (161). Die hieroglyphisch-griechischen Bilinguen scheinen bei Grafitti zu fehlen (162). Das Graffito ‹Graffito Philae 436› hebt sich dadurch von der breiten Masse ab, dass es neben der Inschrift eine Abbildung des im Text selbst erwähnten Gottes Mandulis enthält (165). Die dortige Hieroglypheninschrift stellt das späteste datierte Beispiel generell dar (166). Das Demotische tritt auf Graffiti hinter Hieroglyphen und dem Griechischen zurück (171).

Im Beitrag von Cl. Wenzel werden Steininschriften aus der zweiten Hälfte des 6. Jhdts. in der chinesischen Provinz Schandong akzentuiert. Die Textausschnitte in sorgfältig arrangiertem Layout auf senkrechten Felswänden kommen am häufigsten vor (177). Die größten Inschriftenorte werden durch begehbare Felsflächen mit überdimensionalen Texten repräsentiert (177). Die Textpassagen können auf Felsen und Steinen ansteigender Pfade nach Art von Pilgerwegen stehen (178). Die Shandonger Steininschriften gliedern sich in Buddhanamen, Sutrenabschnitte und Stifternamen auf (186).

Im Beitrag von H. Liss wird der Bedeutung von Büchern im «Buch der Frommen» des R. Yehudaben Schemu'el he-Chasid Rechnung getragen. Die aschkenasische Tradition sieht die Bekleidung der Tora mit Gürtel, Mantel und Kopfbedeckung nach Art der Priester vor (210). Die hebräische Buchentwicklung fügt der Tora-Rolle ab dem 9. Jhdt. den Bibelkodex in Pandektenform hinzu (211). Die heute bekannten Codizes greifen auf Vokalisation und Masora zurück (212). Die strengen Vorschriften des Sefer Chassidim, eines um 1200 ver-

fassten halachisch-ethischen Lehrwerks mit eigenem Normen- und Verhaltenskodex, bei Schreibmaterial, Schreibgerät und Schreibpraktik werden dokumentiert (215). Die Autorin tritt für die Bestimmung des Ausdrucks «quntres» als «Einzelblatt, Folio» ein (222ff.).

Der Beitrag von Br. Reudenbach nimmt mediengeschichtliche, theologische und ikonographische Details zu frühen Evangelienbücher in den Blick. Die Ausbreitung des Christentums wird als entscheidender Faktor für die Durchsetzung des Codex bestimmt (230). Die kleinteilige Gliederung des Bibeltextes wird als Orientierungshilfe bei der Auffindung von Querverweisen und Schriftzitaten aus dem AT interpretiert (231–232). Die Bedeutung der Codexform und Textstrukturierung für die Genese eigener christlicher Schriftkultur und Identität wird sehr hoch eingestuft (233). Der Zusammenhang zwischen Christus und Codex als fleisch-gewordenem Wort wird erläutert (234–235).

Der Beitrag von G. Becht-Jördens konzentriert sich auf die Bedeutung von Material und Form im Zusammenhang mit Schrift während des europäischen Mittelalters. Die vierfache Schriftauslegung – sensus litteralis/historicus, sensus moralis, sensus mysticus, sensus anagogicus – wird erwähnt (249). Die Sichtweise auf den Schreiber als Werkzeug göttlichen Offenbarungswillens wird thematisiert (251–252). Die Verhüllungstechniken der Schrift wie nomina sacra, Ligaturen, litterae inscriptae zur Betonung der Verborgenheit des Mysteriums werden besprochen (271–272). Die Anordnung der Schrift in geometrischen Formen wird als weiteres Kunstmittel genannt (273).

Der Beitrag von A. Hornbacher beschäftigt sich mit ausgewählten Aspekten der schriftlichen Überlieferung auf Bali. Die Anfänge der balinesischen Schriftentwicklung datieren bis ins 9. Jhdt. n. Chr. zurück (312). Die sog. tutur oder tattwa werden eingeführt, bei denen es sich um Palmblattmanuskripte mit soteriologischen und kosmologisch-philosophischen Inhalten handelt (316). Die tutur werden nach einheimischer Tradition als Wohnsitz der Göttin Saraswati betrachtet und dürfen daher nur mit rituellen Vorkehrungen geöffnet und gelesen werden (318). Die tutur lassen Einflüsse indischer Philosophie wie der Lehre von den fünf feinstofflichen Elementen Erde, Wind, Wasser, Feuer und Äther erkennen (321).

Bonn Stefan Bojowald

Christoph Elsas/Heike Sternberg-el Hotabi/Orell Witthuhn (Hg.), *Sterben, Tod und Trauer in den Religionen und Kulturen der Welt, Band 3: Bestattungsbräuche, Totenkult und Jenseitsvorstellungen im Alten Ägypten*, Berlin, EB-Verlag, 2015, 296 S.

Die hier zu besprechende Publikation ist ausgewählten Aspekten zu Tod und Jenseits im alten Ägypten gewidmet. Die Beiträge können wie folgt zusammengefasst werden:

H. Sternberg-el Hotabi führt allgemeiner in das Thema ein. Die durchschnittliche Lebenserwartung zu pharaonischen Zeiten wird zwischen 25 und 30 Jahre geschätzt (9). Die Idee vom Weiterleben nach dem Tod lässt sich in Ägypten ab Ende des 4. Jtsd. v. Chr. belegen (10). Die Körperbestandteile des ägyptischen Menschen werden analysiert, unter denen der «Ka» als Lebensenergie, der «Ba» als vogelgestaltige Seele und der «Ach» als jenseitige Existenzform des einzelnen Individuums bestimmt werden (10–12). Das Schicksal des Totengottes Osiris mit Tod und Wiedergeburt hat als Analogie für den Verstorbenen gedient (12). Das ägyptische Grab weist ein zweigeteiltes Schema aus unterirdischem, verschlossenem und oberirdischem, zugänglichem Bereich auf (15). Die Permanenz des Namens wird als Garant für die Fortdauer des Verstorbenen interpretiert (17). Der Totenkult lief in zwei Phasen aus Vorbereitung und Ausführung der Bestattung selbst und Opferhandlungen nach der Bestattung ab (20).

H. Sternberg-el Hotabi skizziert einige Linien zu den Pyramidentexten. Das Königsdogma des Alten Reiches als Bezugspunkt der Pyramidentexte wird erläutert (44–45). Die Texte werden nach moderner Zählung in mehr als 750 Sprüche unterteilt (46). Der Inhalt baut sich aus dramatischen Texten, Hymnen, Gebeten/Litaneien, Verklärungen und Zaubersprüchen auf (47). Der Kernaspekt wird von der Wiedergeburt des verstorbenen Königs gebildet, zu der die Versorgung des Toten, Bewegungsfreiheit im Jenseits und Abwehr feindlicher Wesen hinzutreten (49–50). Die Pyramidentexte steuern den frühesten Beleg für Osiris als Herrscher der Unterwelt bei (51). Die älteste Bezeugung der Pyramidentexte unter Unas (ca. 2350 v. Chr.) wird mit neuen Weltanschauungen in Verbindung gebracht (53). Das zunächst rein königliche Nutzungsrecht der Pyramidentexte wurde später auf dessen nahe Verwandte und Privatleute ausgedehnt (60).

A. Endruweit gibt einen Überblick über die königliche Grabarchitektur im Alten Reich. Die erste Verwendung von Stein als Baumaterial wird kurz vor die 3. Dyn. (2700 v. Chr.) gesetzt (63). Der Grabbezirk des Djoser in Sakkara wird ausführlicher besprochen. Die Reste der Originalausstattung konnten in Form von Steingefäßen aus 11 Schächten an der Ostseite der Pyramide geborgen werden (76). Das «Maison du Nord» und «Maison du Sud» an der Ostseite werden als Landesvertretung Ober- und Unterägyptens aufgefasst (76). Der Hebsed-Hof wird als Kultbühne zur Regeneration des Königs gedeutet (80). Die Kultbauten der 4. Dynastie wurden in sehr viel kleinerem Maßstab konzipiert (81). Die Knick-Pyramide des Snofru in Daschur-Süd stellt den ersten als Pyramide geplanten Bau dar (89). Der Name der «Roten Pyramide» des Snofru wird nicht durch die Rotfärbung des Gesteins, sondern Farbpigmente für Bauinschriften erklärt (94). Der Bruch zwischen Djoser und Snofru wird durch Veränderungen im Totenkult wie dessen Verlegung von der Nord- zur Ostseite, Wegfall der Jenseitspalastarchitektur etc erläutert (97). In der Zeit des Snofru wurde die klassische Form des Grabbezirks aus Taltempel, Aufweg, Pyramidentempel, Pyramide etabliert (97).

L. Gestermann geht auf die sog. «Briefe an Tote» ein. Die Zahl der bisher bekannten Stücke umfasst 18 Exemplare, deren Mehrheit in die Zeit vom Ende des Alten Reiches bis ins Mittlere Reich (2000–1800 v. Chr.) gehört (101). Der letzte Ausläufer ist in der 26. Dyn. (7. Jhdt. v. Chr.) dokumentiert (102). Die Provenienz deutet überwiegend auf Mittelägypten hin (102). Die Briefe können auf Keramik, Leinwand oder Papyrus geschrieben sein (103). Das Schema der Briefe zeichnet sich durch eine gewisse Individualität aus (107). Die Terminologie lehnt sich an die juristische Fachsprache an (108). Die Götter scheinen eine eher untergeordnete Rolle zu spielen (108). Das Vokabular der Briefe weist gewisse Ähnlichkeiten auf (109). Der Gebrauch der hieratischen/abnormal hieratischen Schrift bei allen Briefen ist als weitere Gemeinsamkeit zu bezeichnen (111). Die Themen können um Erbstreitigkeiten, Gesundheit, Kinderwünsche und persönlichen Schutz kreisen (116–122).

M. Hesse handelt von Grabsitten und Jenseitszeugnissen in Amarna. Die Nekropole der Würdenträger auf der Ostseite des Felskessels nimmt 45 Gräber auf (135). Die Gräber werden nach dem Zustand ihrer Reliefs in Haupt- und Nebengräber unterteilt, was Verf. kritisch sieht (135). In der Stadt kommen intramurale Bestattungen von Kleinkindern vor (136). Die Körper der einfachen Bevölkerung wurden offenbar nicht künstlich mumifiziert (139). In den Gräbern der Notabeln sind u. a. wegen mangelnder Fertigstellung nur wenige Szenen zum Bestattungsritual zu finden (141). Die häufigsten Themen werden von der Atonverehrung durch das Königspaar, Ausfahrt zum Tempel und Verleihung des Ehrengoldes gebildet (141). Die Verleihung des Ehrengoldes wird mit dem traditionellen Totengericht auf eine Stufe gestellt (143–144), was leicht hinterfragt werden kann. Die Arbeitersiedlung trägt weitere Hinweise auf Trauerriten und Jenseitsvorstellungen wie Grabkapellen mit alten Göttern bei (145).

H. Sternberg el-Hotabi hebt Einzelheiten zu altägyptischen Grabbeigaben hervor. Im Alten Reich wurden dreidimensionale Dienerfiguren im Grab deponiert, während im Mittleren Reich ganze Miniaturmodelle dorthin gelangten (158). Die Sitte der Beigabe von Uschebtis wird beleuchtet, die stellvertretend für den Verstorbenen im Jenseits u. a. landwirtschaftliche Tätigkeiten verrichten sollten (160). Die Grabbeigaben können Naturalien und Mobiliar umfassen (161). Das Grab des Kha (TT 8) aus dem Neuen Reich sticht durch die reichen Textilfunde hervor (175–176).

O. Witthuhn befasst sich mit dem Totenbuch, dessen Corpus aus ca. 200 Sprüchen besteht. Die Handschriften decken eine Zeitspanne vom 16. Jhdt. v. Chr. bis ins 1. Jhdt. v. Chr. ab (185). Die Texte sind in klassischem Mittelägyptisch gehalten, während als Schrift die Totenbuch-Kursive verwendet wird (185). Die Illustration kommt in Form von Vignetten vor (186). Die Komposition zielt auf Bewegungsfreiheit, Versorgung, Abwehr von Bösem und Aufnahme unter die Götter ab (187). Die historischen Wurzeln der Sprüche werden z. T. in die 12/13. Dyn. zurückdatiert (187). Die Sprüche werden in «Totenliturgien» zur Rezitation im Totenkult und «Totenliteratur» zum Nutzen im Jenseits unterteilt (187). Die Abfolge der Sprüche wurde erst in der Spätzeit kanonisiert («Saitische Rezension») (188). Der Spruch 172 greift als einzige Ausnahme auf das Gliederungselement der Stanzen zurück (200).

Chr. Theis folgt den Spuren des ägyptischen Bestattungsrituals. Die ersten Abbildungen hierzu sind im Grab des Debechni in Gizeh, LG 90, aus dem Alten Reich erhalten (213). Die Blütezeit der Darstellungen liegt im Neuen Reich, wo auch deren Zahl pro Grab zunimmt (214). In Texten tauchen nur wenige Informationen auf (215). Die Nachrichten griechischer Historiker wie Herodot oder Diodorus Siculus sind umso höher zu bewerten (216). Der Ablauf einer idealtypischen Bestattung wird in den Einzelschritten – Prozession des Sargs zu Schiff, Reinigungszelt, Balsamierungsstätte – rekonstruiert (218–229). Die Kernhandlungen fanden in der Mumifizierungshalle statt (230–241). Der Schlusspunkt wurde mit Sargschlittenzug, Mundöffnung und Zerbrechen der roten Krüge vor dem Grab gesetzt (241–260).

Chr. Elsas akzentuiert persischen und griechischen Dualismus bei Leben und Tod. Das Prinzip im Mazdaismus wird an konkreten Beispielen wie dem Kampf zwischen Gut und Böse deutlich gemacht (283–287). Die Lehre vom Himmelsaufstieg der Seele breitet sich in Griechenland seit Mitte des 5. Jhdt. aus (290). Der Glaube an die Seelenwanderung stellt die Verbindung zwischen kosmologischem und psychologischem Dualismus der Pythagoräer her (291).

Bonn Stefan Bojowald

Beate Ego/Ulrike Mittmann (Eds.), *Evil and Death, Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature* (=Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 18), Berlin/München/Boston, De Gruyter, 2015, VII–XIII, 421 S.

Der Sammelband nimmt Beiträge zum Symposium «Evil and Death in Light of Present and Future Existence. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature» auf, das vom 21.–25. August 2011 in Osnabrück stattfand. Der Inhalt lässt sich nach folgendem Schema aufteilen:

Beate Ego setzt sich mit Bösem und Tod in der alttestamentalischen Paradieserzählung auseinander. Die Leerstellen der Erzählung wie z. B. die Nichtbegründung des göttlichen Verbotes des Essens vom Baum der Erkenntnis und diffuse Rolle der Schlange werden angedeutet (7). Die Erklärungsmöglichkeiten des Todes als Strafe oder Ätiologie für Sterblichkeit werden diskutiert (7–10).

Georg Steins wertet ausgewählte Aspekte zu Ps 107 aus. Die Textstruktur wird in Ebene 1 mit Gotteslob und Ebene 2 mit Aufforderung an «Erlöste» untergliedert (23). Der gleiche Aufbau der vier «Rettungserzählungen» in V. 4–32 aus Notsituation, Hilfeschrei der Bedrängten, Rettung durch Gott und Aufruf zum Dank wird demonstriert (26). Der Zusammenhang zwischen Raummetaphern und anthropologischen Themen wird beschrieben (36).

Patricia G. Kirkpatrick filtert Details zur Rede der Frau des Hiob in Hiob 2,9 heraus. Der Sinn der Worte zielt auf die Absage an die Ergebenheit in den Willen Gottes ab (51).

Christoph Berner forscht dem Todesbegriff in Qohelet nach. Der hellenistische Einfluss auf das Konzept der Schicksalhaftigkeit des Todes wird postuliert (59). Die völlige Gleichheit von Mensch und Tier in Bezug auf die Sterblichkeit wird zur Sprache gebracht (62–64). Die Erklärung des Bösen mit Hilfe von Mangel an Gerechtigkeit wird dargelegt (66–67).

Gerbern S. Oegema weist auf Ansätze zu Bösem und Tod im nichtkanonischen jüdischen Schrifttum hin. Das früheste judaistische Beispiel für die Goldene Regel wird durch das Buch Tobit überliefert (79). Die enge Verbindung aus Nächstenliebe und Gottesliebe im «Testament der 12 Patriarchen» wird apostrophiert (81). Die Apokalypsen können als klarste Beispiele des frühjüdischen Schrifttums für eine Antwort auf Böses und Tod verstanden werden (83).

Ulrike Mittmann zeichnet die Rezeption von Gen 1–3 in Sapientia Salomonis 1/2 nach. Der Hauptakzent wird auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen und dessen Todesverfallenheit nach Gen 1,26–27 gesetzt. Die neue Gott-Mensch-Beziehung in Sap lässt sich durch das Todesverständnis als Verlust des ewigen Lebens charakterisieren (107–108). Das Böse wird nach der dortigen Vorstellung durch die hellenistische Gedankenwelt verkörpert (121).

David A. deSilva schneidet das Theodizeeproblem im 4. Makkabäerbuch an. Das Böse wird im dortigen Rahmen mit dem Verstoß gegen den göttlichen Heilsplan gleichgesetzt und entweder als Tat eines Einzelnen oder göttliche Strafe gedeutet (134). Die Interpretation des Todes als Siegel (139), Zeugnis (140) oder Hafen (141) wird zur Sprache gebracht.

Ekaterina Matusova hebt auf die hierarchische Unterscheidung der Toten in 1 Enoch 22, 1–13 ab. Der ugaritische/babylonische Einfluss auf die Flussepisode in 1 En 17,4–8 wird unterstrichen (150–151). Die noch vor dem späteren Endgericht gedachte Klassifizierung der Toten wird mit homerischen Ideen in gegenseitige Spannung gesetzt (159). Die Parallelen zu Plato's Phaedo werden mit einem gemeinsamen ideengeschichtlichen Hintergrund begründet (162–163).

Hermann Lichtenberger legt eine Analyse des Menschenbildes in Qumrantexten vor. Das Ausgeliefertsein an den Tod und die Verkaufung durch die Sünden an die Scheol in 11QPsa XIX, 1–18 wird thematisiert (184). Die Rettung aus dem Tod wird im dortigen Textzusammenhang in der aktuellen Jetztzeit angesiedelt (185). Die Verbindung aus Niedrigkeit und Sündhaftigkeit des Beters in 1QH IX, 23–29 [Suk. I, 23–29] wird porträtiert (185–186).

Ian H. Henderson evaluiert das Menschenbild im Markusevangelium. Der dort zu findende Jüngerbegriff wird eher kritisch bewertet (201). Die Position des Kindes in eben dieser Schrift wird ausführlicher behandelt (204–216).

Rouven Genz stellt Betrachtungen zur neutestamentalischen Lazarusgeschichte (Lukas 16,19–31) an. Die ägyptischen, jüdischen und griechisch-römischen Parallelen werden separat aufgeführt (226–231). Die direkte Abhängigkeit der Ideen untereinander wird zu-

rückgewiesen und stattdessen ein kulturübergreifendes Motiv favorisiert (230). Die textinternen Bezüge im Lukasevangelium selbst werden einzeln aufgezählt (232–248).

Ellen Bradshaw Aitken formuliert über den Tod im paulinischen Hebräerbrief aus. Die Sterblichkeit Jesu wird in jener Textquelle als Solidaritätsakt mit der Menschheit hingestellt (264). Die Befreiung von der Furcht vor dem Tod tritt als wichtiges Ziel hervor (264). Die wahre Menschlichkeit drückt sich durch Teilnahme am Kult und Jesu Apotheose aus (270).

Wolfgang Spickermann erhebt Fakten zu Trauer und Tod in der 2. Sophistik am Beispiel des Lukian von Samosata. Die Typologie der guten/schlechten Todesarten nach dem ureigenen Verständnis des Lukian wird entwickelt (282–287). Der Glaube des antiken Autors an die Absurdität der traditionellen Mythen von Göttern und Hades wird verdeutlicht (288).

Veit Rosenberger geht auf Privatdeifikationen in der römischen Kaiserzeit ein. Die Ausübung des Brauches durch Freigelassene wird als Imitation der kaiserlichen Praxis identifiziert (299). Die hierfür relevanten Beispiele datieren allesamt ins 1./2. Jhdt. n. Chr., wobei der Fundort der Inschriften meist in Rom oder Umgebung liegt (309). Die Nutznießer haben sich immer aus den Reihen von Frauen rekrutiert (309).

Christiane Kunst steuert Überlegungen zur Rekonstruktion des unrühmlichen Endes der römischen Kaiser Caracalla und Elagabal bei. Die entscheidenden antiken Quellen werden einzeln exzerpiert, die sich in der Zuschreibung aller möglichen Perversionen und Anomalien an die beiden Zielpersonen geradezu überboten haben (316–329).

Darja Šterbenc Erker nähert sich anhand der Rede zwischen Numa und Jupiter im 3. Buch der Fasten des Ovid dem Menschenbild der römischen Religion an. Der Inhalt des Gesprächs greift die Ätiologie des Wurfes der Schilde des Mars aus dem Himmel durch Jupiter auf (340). Die Rückprojektion der Eigenschaften des Augustus auf Numa nimmt in dem Abschnitt eine wichtige Position ein (342). Der Zweck des Gespräches läuft wohl auf die Erklärung des Ursprungs der auguralen Lehre und der daraus für die Magistraten resultierenden Autorität hinaus (343).

Marlies Arnhold widmet sich dem Aspekt des Todes im Meleagermythos. Die homerische Version im 3. Buch der Ilias klammert die eigentliche Jagd noch aus (357–358). Das Böse ist dort mit göttlichem Ursprung verbunden (358). Die Version des Bacchylides malt die persönlichen Folgen für Meleager plastischer aus (359). Die Fassung in den Metamorphosen des Ovid misst der Liebe größere Bedeutung bei (361). Das Böse wird dort offenbar auf menschliche Urheberschaft zurückgeführt (363).

Joachim Fr. Quack trägt Gedanken der spätägyptischen Literatur über das Böse vor, wobei Weisheitstexte als Hauptquelle dienen. Der Zurückfall des Übels auf den Täter ist dort ebenso wie die Vergeltung durch allwissende Gottheiten zu beobachten (383). Die Existenz eines freien Willen Gottes in den Lebenslehren wird prinzipiell in Erwägung gezogen (385).

Das abschließende Urteil lässt sich wie folgt zusammenfassen: Der Band kann als wirklich gelungenes Beispiel für Interdisziplinarität gelten. Die Qualität der aus unterschiedlichen Fachrichtungen stammenden Beiträge ist als fundiert zu bezeichnen. Das Anliegen der einzelnen Autoren wird gut vermittelt. Die leichte Lesbarkeit der Texte ist ebenso lobend zu erwähnen. Die Lektüre hat sich voll und ganz gelohnt.

Bonn Stefan Bojowald

Mittelalter und Frühe Neuzeit: Personen, Bilder, Selbstdefinitionen

Die Autobiographie Karls IV. – Vita Caroli Quarti. Einführung, Übersetzung und Kommentar von **Eugen Hillenbrand** (=Bibliothek Historischer Denkwürdigkeiten), Essen, Acorde-Verlag, 2016, 307 S.

Das Buch ist eine neue Edition der bereits im Jahre 1979 von Eugen Hillenbrand erstellten kritischen Edition, Übersetzung und Kommentierung der Schrift, die sich als Autobiographie von Karl, König von Böhmen, seit 1346 römisch-deutscher König und seit 1355 römischer Kaiser, ausgibt. Ergänzt ist diese Edition in dem vorliegenden Buch durch Abbildungen aus der Handschrift der tschechischen Übersetzung von 1472, durch eine Stammtafel der luxemburgischen Dynastie, einem Register sowie einer Fortsetzung der Einleitung, die in Form eines Rückblickes die seit 1978 erschienene Literatur und die im Gedenkjahr des Todes Karls IV (1378) ihm gewidmeten Ausstellungen vorstellt (67–89). Die Überhöhung Karls zur Gestalt eines europäischen Friedensfürsten wird als Leitthema dieses Abschnittes behandelt. Weit ausgreifend bespricht Eugen Hillenbrand in der Ergänzung seiner Einleitung die Aussagen der Handbücher zur europäischen Geschichte des Mittelalters, wobei der einschlägige Band der New Cambridge Medieval History fehlt. Was vor allem fehlt, sind die Hinweise auf die grundlegenden Forschungen von Peter Moraw, auch in der grossen Monographie zur Geschichte Deutschlands im späten Mittelalter präsentiert, die die Veränderungen, die Karl für das Reich und für seine Hausmacht (vor allem Böhmen), einführte, bzw. ihnen ausgesetzt war. In diesem Abschnitt ist auch unvermittelt eine Skizze der Beziehungen Karls zum französischen Königshaus eingefügt (79–85); darauf folgt die Besprechung von Editionen der Vita Caroli. Das Buch stellt keine wissenschaftliche Erweiterung gegenüber dem Kenntnisstand der Edition von 1979 dar. Es ist das Ergebnis einer verlegerischen Initiative. Diese ist durchaus verdienstvoll, rückt die Schrift der Vita in den Blick einer interessierten Öffentlichkeit, die in dem weiteren Gedenkjahr 2016 und motiviert durch die zu diesem Anlass vorgesehenen Veranstaltungen und Ausstellungen zur Lektüre dieser Schrift eingeladen und hoffentlich angeregt werden. Denn in der Tat, der Wert der Vita Caroli kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. In Deutschland hat Karl mit ihr Anschluss an eine gesamt-europäische Entwicklung gefunden, die seit dem 12. Jahrhundert das Ideal des gelehrten Königs einforderte, der – so die berühmte Diktion von Johannes von Salisbury ohne Gelehrsamkeit nichts anderes als ein Esel auf dem Thron wäre. Die Herrscher waren herausgefordert, selbst als Schöpfer von Texten aufzutreten, sei es, indem sie sie selbst verfassten, verfassen liessen oder als Auftraggeber der Erstellung von Handschriften tätig wurden. Die Schrift ist als Selbststilisierung Karls zu deuten, unabhängig davon, wer als tatsächlicher Autor den Text verfasste, denn was zählte, war der Anspruch eines noch jungen Königs, dessen Herrschaft um 1350 (dem in der Literatur angenommenen Datum der Abfassung der Schrift) noch ungesichert war. Das Prestige eines militärisch erfolgreichen (in Italien und in Tirol), eines die religiösen Grundlagen seiner Herrschaft und seines Handelns bewussten und eines diplomatisch gewandt auftretenden künftigen Herrschers wurde vorgeführt, dessen Bestimmung zur Erhebung zum römischen König in einer Pseudo-Prophezeiung der spätere Papst Clemens VI. dem jungen Karl in Aussicht stellte. In der Tat ist diese Selbst-Affirmation eines Königs ein herausragendes Dokument. Es erneut zu publizieren ist das Verdienst des vorliegenden Buches.

Freiburg/Schweiz Hans-Joachim Schmidt

Horst F. Rupp (Hg.), *Der Waltensburger Meister in seiner Zeit*, Lindenberg i. Allgäu/Chur, Kunstverlag Josef Fink/Verlag Bündner Monatsblatt, 2015, 192 S., Ill.

Der vorliegende Sammelband geht auf eine Tagung zurück, die Anfang Oktober 2014 im bündnerischen Waltensburg stattgefunden hat. In deren Zentrum stand der so genannte Waltensburger Meister, ein anonymer Maler, der im 14. Jahrhundert tätig war und dem in Graubünden verschiedene Wandmalereien zugeschrieben werden – darunter, als wohl spektakulärstes Beispiel seiner Kunst, ein Bildzyklus im Inneren, aber auch am Äusseren der reformierten Kirche von Waltensburg. Iso Camartin eröffnet den Band aus einer breit gefassten kulturgeschichtlichen Perspektive heraus, indem er anhand des Werkes von Giotto, der Poesie und Musik von Guillaume de Marchaut sowie der «Weltwahrnehmung» von Petrarca das Phänomen der Mirabilia umreisst, zu denen das Werk des Waltensburger Meisters zweifellos gehört. Florian Hitz zeichnet die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzende Forschungsgeschichte zum Waltensburger Meister nach, die von Datierungs- und Zuschreibungsfragen geprägt ist. Im zweiten Teil seines Beitrags lässt er die Quellenbelege zu einem zu Beginn des 14. Jahrhunderts in Chur belegten Maler (*pictor*) Berchtold Revue passieren, dem aber bislang noch kein bestimmtes Werk zugeschrieben worden ist, also auch jene nicht, von denen angenommen wird, dass sie vom Waltensburger Meister stammen. Die Wandmalereien in bzw. an der Kirche von Waltensburg werden von Simona Boscani Leoni vorgestellt. In den Anmerkungen zu ihrem Beitrag stösst der mit dem Künstler nicht ganz so vertraute Leser auch auf eine Auflistung des dem Waltensburger Meister zugeschriebenen Œuvres, das erst darauf von Susanne Hirsch in seiner Breite gewürdigt wird. Ihre Ausführungen könnte man sich auch zu Beginn des Bandes vorstellen. Horst F. Rupp, zugleich der Herausgeber, konzentriert sich auf die Darstellung der Juden im Passionszyklus der Kirche von Waltensburg. Die beobachteten ikonographischen Mittel, die dazu dienen, die «Juden zu charakterisieren, ja auch zu diskriminieren und abzuwerten» (92), bewegen den Verfasser, vom bisherigen Datierungskonsens (um 1330) abzurücken, und die Waltensburger Ausmalungen auf die Zeit nach den Pestpogromen an den Juden in den Jahren 1347/48 anzusetzen. Rupps Zuspitzung der Passionsdarstellung auf die darin ausgedrückte Judenfeindschaft widerspricht David Ganz in seiner narrativen Analyse der Waltensburger Bildstreifen. In seinen – aus der Sicht der Rezensenten – fundiertesten Ausführungen im Band bemerkt er: «Vergegenwärtigt man das Spektrum bildlicher Diffamierung und Schuldzuweisung, das christlichen Malern des späten Mittelalters zu Gebote stand, dann bewegt sich der Waltensburger Zykulus eher in einem moderaten Bereich. [...] In meiner Sicht ist der Hinweis auf die Mitschuld der Juden daher nur eines von mehreren Angeboten des Waltensburger Zyklus, die Passion als unabgeschlossene Geschichte zu lesen» (159–160). In den verbleibenden Beiträgen richtet Gerhard Simon den Blick auf die dem Waltensburger Meister zugeschriebenen Ausmalungen in der Magdalenenkapelle in Dusch und der Kirche Sogn Gieri (St. Georg) in Rhäzüns, während Annegret Diethelm auf der Grundlage des Waltensburger Beispiels die Grundzüge eines piktoralen «Alphabets der menschlichen Gestalt» skizziert. Zum Abschluss bieten Oskar Emmenegger und Anna Coello eine technische Beschreibung der Waltensburger Malereien, in der sie auf den Untergrund, auf Maltechniken sowie auf die Problematik der Restaurierung im Jahr 1934 eingehen. Die reich bebilderte, für einen Kunstband eher kleinformatige Publikation ist zweifellos dazu angetan, die Beschäftigung mit dem Waltensburger Anonymus und den mit seinem Werk verbundenen Fragen zu befeuern.

Solothurn Georg Modestin

Irene Bueno, *Defining Heresy: Inquisition, Theology, and Papal Policy in the Time of Jacques Fournier,* translated from Italian by Isabella Bolognese, Tony Brophy and Sarah Rolfe Prodan (=Studies in Medieval and Reformation Traditions 192), Leiden/Boston, Brill, 2015, 371 S.

Als «heimlicher Held» von Emmanuel Le Roy Laduries 1975 erschienenem Überraschungserfolg Montaillou ist Jacques Fournier in seinen Funktionen als Bischof von Pamiers und Inquisitor berühmter geworden als der überaus fruchtbare Theologe Fournier, ja berühmter noch als der Papst Benedikt XII., zu dem Fournier im Dezember 1334 nach dem Ableben Johannes' XXII. gewählt wurde. Diese Ungleichbehandlung ist mindestens teilweise quellenbedingt: Während der Bischof und Ketzerrichter ein von der einschlägigen Forschung – dank der Edition (1965) und Übersetzung (1978) durch Jean Duvernoy – viel rezipiertes Inquisitionsregister hinterlassen hat, sind die theologischen Schriften desselben Mannes bis heute nahezu unerforscht geblieben. Dies gilt insbesondere für seine mehrbändige Postilla super Matheum, die rund 1700 Folien lang ist; kein Wunder hat das unediert gebliebene Werk – es existiert bloss ein kurzer Teildruck aus dem Jahr 1603 – potentielle Interessenten bislang abgeschreckt. Deshalb ist Irene Buenos auf ihre Doktorarbeit aus dem Jahr 2010 zurückgehende Studie auch so verdienstvoll, bildet sie doch die längst überfällige Brücke zwischen dem Inquisitor und dem Theologen Fournier. Insbesondere schlägt sie eine erste Schneise durch das theologische Denken dieses renommierten Gelehrten, von dem Johannes XXII. mehrere heute verlorene Stellungnahmen verfassen liess.

Ein erster Teil des Buches ist dem Inquisitor Fournier gewidmet, der in seiner Zeit als Bischof von Pamiers zusammen mit dem dominikanischen Inquisitor von Carcassonne einem Glaubensgericht vorstand, das zwischen 1318 und 1325 nicht weniger als 578 Verhöre durchführte. Der emsigste Befrager war der Bischof selbst, der in erster Linie nach Anhängern eines im Niedergang befangenen okzitanischen Katharismus fahndete. Die Verfasserin konzentriert sich in ihrer Arbeit zunächst auf den Ablauf der Verfahren, den sie präzise nachzeichnet. Damit verfolgt sie keinen Selbstzweck: Hinter dem Ablauf steht nämlich die diffizile Frage nach der Belegbarkeit des factum heresis. Da die menschliche Seele letztlich undurchdringbar bleibt, waren andere, gleichsam sekundäre Anzeichen für heterodoxes Denken und Sektenzugehörigkeit gefragt: «The judges were well aware of the doctrinal foundations of the various strands of heresy, but their investigations rested primarily on specific actions and behavioral patterns» (91). Fournier bewegte sich in dieser Hinsicht in einer Tradition: Wie seine Vorgänger, auf welche die Verfasserin jeweils verweist, befragte auch er die Vorgeladenen zunächst nach ihrem eventuellen häretischen Umgang und nach ihrer Teilnahme an häretischen Ritualen. Dazu interessierte er sich aber auch für die heterodoxen Glaubensinhalte. Er war in dieser Hinsicht zwar kein völliger Innovator – was ihn aber auszeichnete, war die Tiefe, in die er mit seinen Fragen mitunter (nicht immer) stiess. Grössere Tiefe bedeutet aber nicht unbedingt grössere Differenziertheit: Fournier zögerte nämlich nicht, auch «blossen» Antiklerikalismus oder Protest gegen die Belastung durch kirchliche Abgaben durch eine antihäretische Brille zu betrachten: «this is tantamount to a reductio ad unum, which equates even questions of discipline under the levelling guise of heresy» (139).

Im zweiten Teil ihrer Studie wendet sich Irene Bueno dem Theologen Fournier zu, besonders seinem oben erwähnten umfangreichen Matthäus-Kommentar. Bestimmte Matthäus-Stellen bewogen den Exegeten zu vertieften Überlegungen zum Thema Häresie und Häretiker, so z. B. Mt 7,15–20 («15. Hütet euch vor den falschen Propheten; sie kommen zu euch wie harmlose Schafe, in Wirklichkeit aber sind sie reißende Wölfe. 16. An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen…»). Fournier nahm die in die Spätantike zurückreichende Gleichsetzung von falschen Propheten und Häretikern auf und unterzog die ganze Passage einer

Wort-zu-Wort-Interpretation. Auf den ersten Blick macht sich das Ergebnis recht konventionell aus, es gewinnt aber an Interesse, wenn man – angeleitet durch Bueno – Fourniers Exegese in all ihren Verästelungen verfolgt. Für die Details verweisen wir auf Buenos Text, möchten aber nichtsdestoweniger ein Motiv herausgreifen. Es geht um die Früchte, an denen man die falschen Propheten erkennen soll: Diese Früchte werden von Fournier mit den Taten und Worten der Häretiker gleichgesetzt, daher die Bedeutung dieser Taten und Worte. Wenn also der Inquisitor nach vermeintlichen Äusserlichkeiten fragte, z. B. nach dem Umgang mit Häretikern, so geschah dies zum einen aus der Not, da dem Verhörenden die Überzeugungen der Verdächtigten grundsätzlich verborgen blieben, zum anderen aber auch in der praktischen Anwendung eines Bibelwortes.

In einem dritten Teil, der einen Überblickscharakter hat, lässt Irene Bueno die Ketzerpolitik des Papstes Fournier, also Benedikts XII., Revue passieren, so sein Vorgehen gegen heterodoxe Franziskaner, an denen sich bereits Benedikts Vorgänger Johannes XXII. gerieben hatte, sein ebenfalls von Johannes geerbter Kampf mit Ludwig dem Bayern oder etwa Benedikts Haltung gegenüber dem Islam, sei es auf der Iberischen Halbinsel oder im Osten. Weitere Schlaglichter beleuchten die Fragen, welche die anerkanntermassen christliche, vom Standpunkt der Orthodoxie her jedoch suspekte armenische Kirche oder die ins Auge gefasste Bekehrung der Tataren aufwarfen.

Irene Buenos Studie leistet Pionierarbeit, indem sie drei von der bisherigen Forschung – wenn überhaupt – getrennt behandelte Themenbereiche zusammenführt: das Wirken des Bischof-Inquisitors, die Reflektion des Theologen und die Politik des Papstes. Dadurch erhält Jacques Fournier/Benedikt XII. eine Gesamtwürdigung, die umso begrüssenswerter ist, als der Gewürdigte in der Rezeption durch die Forschung bislang stets im Schatten Johannes' XXII. gestanden hat.

Solothurn Georg Modestin

Sabine Zinsmeyer, *Frauenklöster in der Reformationszeit. Lebensformen von Nonnen in Sachsen zwischen Reform und landesherrlicher Aufhebung* (= Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte 41), Stuttgart, Franz Steiner in Kommission (Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig), 2016, 455 S.

Bei der vorliegenden Monographie handelt es sich um die im Jahr 2015 vorgelegte Dissertation der Autorin. Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: Im I. Teil (11–270), der denselben Titel trägt wie das Buch als Ganzes, beschreibt die Autorin nach der Einleitung (11–29) die «[p]olitische[n], gesellschaftliche[n] und religiöse[n] Rahmenbedingungen» (30) zwischen 1464 und 1550 (30–77), bevor sie auf ihren Untersuchungsgegenstand, das Magdalenerinnenkloster im sächsischen Freiberg, eingeht (78–189). Im Anschluss präsentiert sie kurze Fallstudien zu sieben weiteren sächsischen Frauenklöstern, welche unterschiedlichen Orden angehörten (190–236), und einige «Leitthemen» (237), denen Forscher und Leser während der Beschäftigung mit dem Thema wiederholt begegnen (237–265). Eine kurze Zusammenfassung (266–270) beschliesst diesen ersten Teil. Der II. Teil (271–335) besteht aus Personenkatalogen: Eine erste, tabellarische Übersicht von Nonnen und Laienschwestern des Freiberger Klosters (273–278) ist gefolgt von einem längeren, ausformulierten Katalog von Biogrammen von «Freiberger Nonnen, Laienschwestern und am Kloster tätigen Personen» (279; 279–335). Der III. Teil (337–455) schliesslich besteht aus verschiedenen Anhängen, nämlich Quellentranskriptionen, einigen Abbildungen und Karten, Verzeichnissen und einem Register.

Die Autorin hat sich vorgenommen, die «sozialen, religiösen und wirtschaftlichen Verhältnisse von Frauenklöstern vordergründig im Herzogtum Sachsen sowie im Kurfürstentum Sachsen aus landesgeschichtlicher Perspektive» (13; vgl. auch 26) zu untersuchen. So gibt sie in der Einleitung an, das Herzogtum Sachsen sei ihr Untersuchungsgebiet (11), während sie in der Zusammenfassung schreibt, Frauenklöster in der Mark Meissen untersucht zu haben (266). Für jene Leser, die in der hessischen Landesgeschichte nicht besonders bewandert sind, hinterlässt diese terminologische – und möglicherweise auch geographische – Unstimmigkeit Fragezeichen.

Das zweite Kapitel, welches die politischen und gesellschaftlichen Hintergründe vorstellt, scheint nachträglich hinzugekommen zu sein, da es praktisch keine Verbindungen zwischen diesem und den anderen Kapiteln gibt; fehlende inhaltliche Querverweise und fehlende inhaltliche Kohärenz sind durch das ganze Buch hinweg festzustellen. Zum Beispiel schreibt Zinsmeyer (unter dem Kapitel «Heirat»), dass nach dem Tod des Ehemannes die ehemalige Nonne «Marie Schulmeisterin der Mädgleinschule in Greussen» (260) wurde. Bloss eine Seite und ein Kapitel (mit Namen «Erwerbstätigkeit») später schreibt sie, dass es für «keines der untersuchten Klöster [...] Hinweise auf eigenen Broterwerb ehemaliger Nonnen [gebe], abgesehen von der Tätigkeit der Freiberger Priorin als Leiterin der Jungfrauenschule» (261).

Die fehlende Einheitlichkeit weitet sich auf die Schreibweise von Personennamen aus: Eine Normalisierung im Fliesstext (natürlich unter Nennung der [Schreib]Varianten in den Fussnoten) ist für Sekundärliteratur absolut notwendig. Die Autorin aber listet mehrere (Schreib)Varianten des Namens eines Ordensgenerals der Magdalenerinnen auf; so heisst jener Titel (!) «Nikolaus Püscher/Puhser/Puster/Poscher/Buscher» (85). Die Darstellung der Biogramme im II. Teil geschah analog dazu (z. B. «Bünau, Margaretha/Margarethe von», «Colwitz, Magdalena [von]», «Dressler/Dressel/Drechseler, Anna» [284f]). Des Weiteren wird die Priorin des Klosters Altenburg «Katharina Könneritz» genannt (191), wobei sie kurz darauf (193) das Adelsprädikat «von» im Namen trägt. Eine Herzogin von Sachsen wird durchwegs «Zedena von Sachsen» (z. B. 133) genannt, obwohl die normalisierte Form ihres Vornamens «Sidonia» wäre. Diese Namensform wird allerdings bloss in einer Fussnote erwähnt und ist nicht im Register erfasst.

Der Leser kommt nicht umhin, der Autorin ein zu kleines Bewusstsein im Bereich der Leserfreundlichkeit zu unterstellen: Sie stellt die Kirchen- und Klosterlandschaft der Stadt Freiberg vor (89–95), ohne eine dazugehörige Karte mitzugeben; die Orientierung ausschliesslich mit Hilfe des Textes ist für ortsunkundige Leser praktisch unmöglich. Gänzlich unübersichtlich ist die Liste der Freiberger Nonnen mit ihren Herkunftsorten, für welche die Form eines Fliesstextes gewählt wurde (120); dies gilt ebenso für die Liste der Vertragspartner desselben Klosters (128). In beiden Fällen wird eine kartografische Darstellung – sowie auch eine Analyse (!) – der Inhalte schmerzlich vermisst. Es entsteht der Eindruck, dass sich das Werk ausschliesslich an Leser richtet, die sich mit den lokalen Gegebenheiten (Lage der Orte, Wichtigkeit und Hintergrund der Familien etc.) bereits bestens auskennen.

Wie bereits erwähnt, wollte die Autorin die «sozialen, religiösen und wirtschaftlichen Verhältnisse von Frauenklöstern vordergründig im Herzogtum Sachsen sowie im Kurfürstentum Sachsen aus landesgeschichtlicher Perspektive» (13; vgl. auch 26) erforschen. Dieses selbstgesteckte hohe Ziel hat sie mit Sicherheit erreicht; allerdings ist zu fragen, ob es nicht sinnvoll und besser gewesen wäre, diese thematische Vielfalt zu Gunsten einzelner Fragestellungen anders zu gewichten bzw. ganz aufzugeben. Es wäre in höchstem Masse spannend gewesen, zu erfahren, wie das Freiberger Kloster innerhalb von kürzester Zeit von grosser Armut (bloss 4 Konventsmitglieder und 100 Gulden Schulden im Jahr 1480 [127]; zu wenig Mittel, um sich einen Verwalter leisten zu können [125]) zu solcher «wirtschaftlicher Potenz» (128) und «enorme[r] Wirtschaftskraft» (130) gelangte, dass es noch vor 1500

(131) der Stadt Erfurt 3000 Gulden (128) und 1513 der Stadt Leipzig 1200 Gulden (129) leihen konnte. Dieser fundamentale Richtungswechsel in der wirtschaftlichen Entwicklung des Klosters wird von der Autorin bloss umschrieben und festgestellt, dass «nicht bekannt [sei, woher] der heruntergewirtschaftete Freiberger Konvent dieses ‹Startkapital› nahm» (130). Diese und andere Lücken hätten eventuell geschlossen werden können, hätte Zinsmeyer sich dazu entschlossen, in der Geschichte des Magdalenerinnenklosters Freiberg – bildlich gesprochen – punktuell tief zu graben, anstatt breitflächig an der Oberfläche zu kratzen.

Trotz allen Wünschen, welche die Arbeit unbefriedigt lässt, ist es der Autorin hoch anzurechnen, eine Menge an Archivalien und Literatur zu den Frauenklöstern in Sachsen während der Reformationszeit gesammelt und verarbeitet und zwischen zwei Buchdeckeln publiziert zu haben.

St. Gallen/Stein am Rhein Claudia Sutter

Matthias Emil Ilg, *Constantia et Fortitudo. Der Kult des kapuzinischen Blutzeugen Fidelis von Sigmaringen zwischen «Pietas Austriaca» und «Ecclesia Triumphans». Die Verehrungsgeschichte des Protomärtyrers der Gegenreformation, des Kapuzinerordens und der ‹Congregatio de propaganda fide› 1622–1729*, 2 Bände, Münster, Aschendorff Verlag, 2016, 1485 S., Tab., 99 Abb.

Beim Aufstand im bündnerischen Prättigau gegen die habsburgische Militärpräsenz und die in deren Schutz vorangetriebene Gegenreformation wurde im April 1622 der Kapuzinerpater Fidelis von Sigmaringen nahe der Kirche von Seewis erschlagen. Damit hatte sich der Macht- und Konfessionskonflikt um die Herrschaft in Graubünden, dessen Durchgangswegen in der Frühphase des Dreissigjährigen Krieges wesentliche strategische Bedeutung zukam, in einem blutigen Ereignis von hoher Symbolkraft verdichtet. Den reformierten Prättigauern galt der Kapuziner aus dem vorarlbergischen Feldkirch als strenger Vertreter habsburgischer und katholischer Ansprüche, die in Graubünden kämpfenden österreichischen Söldner sahen in ihm einen aufopferungswilligen Militärseelsorger, den Bewohnern Feldkirchs erschien er als charismatischer Geistlicher. Sein Leben und Sterben konnte die Kriegserfahrungen in der Frühphase des grossen europäischen Konflikts für Zivil- und Militärbevölkerung versinnbildlichen und dem Leiden einen anschaulichen religiösen Sinn verleihen. Es handelt sich somit um einen besonders aussagekräftigen Einzelfall an der Schnittstelle zwischen der ‹Pietas Austriaca› des 17. Jahrhunderts und der ‹Ecclesia Triumphans› in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, galt es doch als bedeutender Erfolg für die kaiserlich-österreichische Politik an der römischen Kurie, dass 1729 die Seligsprechung des Blutzeugen Fidelis zur gleichen Zeit erfolgte wie die Heiligsprechung des böhmischen Märtyrers Johannes Nepomuk. Damit fand indirekt auch der Einsatz des Hauses Habsburg für die Bewahrung der Katholizität in seinem Herrschaftsbereich eine kirchliche Anerkennung von hohem Prestigewert, deren Krönung die 1746 endlich erfolgte Heiligsprechung des Fidelis sein sollte.

Dieses Ergebnis war harten Widerständen an der Kurie abgerungen, die es sich mit den Blutzeugen der kämpferischen Gegenreformation keineswegs leicht machte und an der im 17. Jahrhundert Parteigänger Frankreichs den Ton angaben, denen ein zur Ehre der Altäre erhobener schwäbisch-österreichischer «Reichsmärtyrer» nicht ins kirchenpolitische Konzept passte. Nach mancherlei Verzögerungen setzten sich am Ende aber doch die Fidelisverehrer durch, die sich auf ein effizientes süddeutsch-österreichisch-schweizerisches Netzwerk

stützen konnten, dem einflussreiche Adelsfamilien (Grafenhäuser von Hohenzollern und Hohenems) ebenso angehörten wie die Magistraten der Fidelisstadt Feldkirch oder die vorderösterreichische Universität Freiburg im Breisgau, an der Fidelis einst, unter bürgerlichem Namen Marcus Roy, die Rechtswissenschaften studiert hatte. Selbstverständlich setzten sich auch die Kapuziner für das kirchliche Gedächtnis ihres erschlagenen Mitbruders ein. Eine herausragende Rolle spielte dabei die Luzerner Ordensniederlassung, wo der Obere der Schweizer Kapuzinerprovinz residierte. An der Spitze der katholischen Orte der Eidgenossenschaft intervenierte beispielsweise der Luzerner Rat 1675 offiziell in Rom zugunsten der (Wieder-)Aufnahme des Kanonisierungsverfahrens für den Sigmaringer. Das Fidelisprojekt verband somit die katholischen Obrigkeiten der Schweiz mit der Casa d'Austria und den süddeutschen Adligen, die sich für die Verehrung des kapuzinischen Märtyrers engagierten. Damit verstärkte sich die Ausprägung konfessioneller Identitäten und Gegensätze auch in der Eidgenossenschaft des 17. Jahrhunderts, ablesbar an der Verehrung des Protomärtyrers der Gegenreformation und der in Fidelis' Todesjahr 1622 gegründeten Congregatio de propaganda fide.

Die bei Anton Schindling an der Universität Tübingen angefertigte Dissertation über die Lebens- und Verehrungsgeschichte des Fidelis ist nicht nur wegen ihres mit fast 1500 Seiten sehr stattlichen Umfanges ein beeindruckendes Werk. Die besonders von Angehörigen des Kapuzinerordens getätigten älteren Forschungen zu Leben, Tod und Fortleben des Blutzeugen aufgreifend und weiterführend, konnte der Verfasser eine Fülle politik-, militär- und frömmigkeitsgeschichtlicher Aspekte umfassend berücksichtigen, um somit ein überzeugendes Gesamtbild zu erstellen, das der komplexen Geschichte des «Märtyrerheros» der Gegenreformation im Alpenraum gerecht wird. Bereits die systematische Auswertung der Aktenmassen des sich über ein Jahrhundert hinziehenden Kanonisationsprozesses stellt eine besonders anerkennenswerte Leistung dar, die einzelne Episoden aus dem Leben des Marcus Roy/Pater Fidelis in neuem Licht erscheinen lässt. Bei aller Ausführlichkeit ist die Studie an keiner Stelle redundant, kommt doch jedem Mosaiksteinchen eine besondere Funktion in der Gesamtkomposition zu. Auch ein kulturgeschichtlicher Exkurs zu den Prättigauer Prügeln hat dabei seine Bedeutung! Man könnte von einem religionsgeschichtlichen Ansatz sprechen, der dem Anspruch Lucien Febvres an eine histoire totale auf seine Weise Genüge tut. Abschliessend sei aber noch, im Einklang mit dem Verfasser, auf das eklatante Forschungsdefizit zum Sigmaringer Kapuzinerheiligen in der Romania hingewiesen. In der Tat kann die vorbildliche Studie von Matthias Ilg der Ausgangspunkt sein, um nun «dem kirchengeschichtlichen Ausnahmephänomen der Verehrung eines deutschen Heiligen der Frühen Neuzeit im Italien, im Spanien und im Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts auf den Grund zu gehen» (38). Die Beziehungen zwischen dem borromäischen Mailand und dem kapuzinischen Missionsland Hochrätien könnten der Ausgangspunkt für weitere Forschungen sein.

Reims Thomas Nicklas

Lydia Salviucci Insolera (a cura di), *Immagini e arte sacra nel Concilio di Trento: per istruire, ricordare, meditare e trarne frutti [atti del Convegno per il 450° anniversario del decreto sulle immagini]*, Roma, Artemide, 2016, p. 255.

Il volume raccoglie gli atti del convegno svolto a Roma, presso la Pontificia Università Gregoriana tra il 2 e il 3 dicembre 2013, frutto della condivisione delle ricerche di studiosi qualificati. Il convegno s'inserisce nell'ambito di studio e insegnamento della Facoltà di Storia e

Beni Culturali della Chiesa della suddetta Università, con il suo obiettivo di valorizzazione e conservazione dell'arte cristiana, ponendone in risalto il valore teologico e spirituale.

Nell'introduzione (13–14), Lydia Salviucci Insolera chiarisce il motivo del convegno: riflettere sul significato sacro dell'immagine cristiana definito al concilio di Trento nel decreto De invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus della sessione XXV del 3 dicembre 1563 e sulle conseguenze di tale decreto sull'arte cristiana.

Dopo il saluto del decano della Facoltà (7–8) e la presentazione del presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche (9–11), il libro si suddivide in quattro parti, seguite da un'appendice di documenti. La stessa Salviucci Insolera definisce come strutturali per il convegno gli interventi di François Boespflug e Paolo Prodi, rispettivamente posti in apertura della prima e della seconda parte.

La prima parte (15–70), per aiutare il lettore a intendere le radici del decreto a livello teologico, approfondisce proprio la dimensione teologica dell'immagine. François Boespflug, nel suo contributo «Le manteau des saints, ou comment le concile de Trente a placé les images sous leur protection», parte da una domanda: il decreto del concilio di Trento può ancora nel XXI secolo essere illuminante per la Chiesa nell'ambito delle immagini? Per giungere alla risposta il Boespflug propone una comparazione tra l'epoca attuale e il tempo dell'assise tridentina, cercando di individuare la concezione teologica sottostante. Quest'ultima si colloca in un contesto in cui, in contrasto con i protestanti, la Chiesa insisteva sul culto dei santi, attraverso le reliquie e le immagini. In tale contesto, il culto delle immagini che emerge da Trento non ha un interesse prettamente rivolto alle stesse, come avvenne invece al concilio di Nicea II nel 787; esso è da collocarsi nell'ambito più ampio del culto ai santi. Ancora diverse le cose sono nella nostra epoca, dopo le indicazioni offerte dalla costituzione Sacrosanctum Concilium del Vaticano II. In questo caso si mantiene l'uso di esporre le immagini nelle chiese, intese come mezzi idonei a rappresentare e richiamare i misteri della salvezza, ma se ne ridimensiona il culto per non confondere e disorientare i fedeli chiamati a partecipare alla liturgia.

È in codesta chiave di comparazione che il Boespflug propone, nello spirito di un'ermeneutica attuale e attualizzante, alcuni punti di osservazione a riguardo del testo del decreto tridentino. Uno spirito apologetico, un'insistenza sulla rappresentazione delle scene cruente di martirio, la necessità che l'arte fosse portatrice di dottrina, il chiarire che l'immagine utile per istruire il popolo non avrebbe rappresentato la dimensione divina, la lotta contro le immagini indecenti sono stati aspetti dominanti nella composizione del decreto. Nello stesso tempo l'autore sostiene la necessità di accogliere la creatività insita nell'espressione artistica e il conseguente dovere per la Chiesa e il clero di un aggiornamento in ambito teologico e artistico. Il Boespflug quindi può rispondere alla domanda iniziale facendo notare come sia determinante conoscere l'origine e il significato del decreto, ma nello stesso tempo come si debba tener conto del percorso che separa l'attualità dal Cinquecento, e quindi degli approfondimenti avvenuti in campo teologico e nella concezione dell'arte.

La seconda parte (71–127) considera l'origine e l'identità del decreto tridentino. Il contributo di Paolo Prodi, «Storia, natura e pietà: il problema della disciplina delle immagini nell'età tridentina», vuole condurre il lettore a comprendere come il decreto sulle immagini s'inserisca non solo nella disputa religiosa originata dalla Riforma, ma in un mondo che dalla metà del Quattrocento subisce un inesorabile mutamento. A partire dal suo studio sull'opera del vescovo di Bologna cardinale Gabriele Paleotti e dal Discorso intorno alle immagini sacre e profane che questi compose nel 1582, Prodi fa comprendere al lettore alcuni passaggi storico-culturali importanti. Per capire il decreto sulle immagini è necessario quindi considerare il rapporto delle espressioni della pietà sia con lo sviluppo della visione del mondo, sia con il pensiero teologico del tempo. Con l'Umanesimo e il Rinascimento, in una

realtà che vede la nascita dell'individuo e il sottrarsi della scienza dal dominio della teologia, si ha il passaggio dalla visione sacrale delle immagini ad un'immagine intesa come racconto della storia umana, sacra o profana. Il concilio di Trento si trova ad aver a che fare con espressioni artistiche dove le storie raffigurate, che precedentemente si collocavano ai margini della figura di Cristo o dei santi, sono poste al centro della scena con il risultato di uno sguardo sempre più profano. Il decreto sembra nascere con il desiderio di un equilibrio tra il trascendente e la realtà storica. La sua legiferazione, seppur generica ed affidata al discernimento dei vescovi nelle proprie diocesi, appare rivolta più al contenimento degli splendori dell'arte rinascimentale e manieristica che contro l'iconomachia di protestanti e riformati. Il Paleotti si pone al centro di una biforcazione, cercando di fare una sintesi, nella quale egli ancora sperava al tempo del suo Discorso. In sintonia con le proposte tridentine cercò di impedire la fuoriuscita della teologia dall'arte, indicando la strada per lo sviluppo delle arti figurative come espressione della nuova pietas emersa dall'assise conciliare.

Gli ulteriori contributi di questa parte delineano, sulla base di un solido studio sulla documentazione, la figura del teologo gesuita Diego Laínez, la sua partecipazione al concilio di Trento e il suo coinvolgimento nella genesi del decreto sulle immagini.

La terza parte (129–176) si sofferma sulla recezione del decreto tridentino, presentando alcuni esempi sia storici che artistici. Il contributo di Cristina Mandosi «Istruzione del cardinale Gabriele Paleotti per la costruzione delle cappelle nei palazzi» offre un'idea di come il già ricordato cardinale agisse da protagonista in codesto settore. Il Paleotti, studiato dopo il suo trasferimento da Bologna alla sede di Magliano Sabina, cercò di tradurre in concreto le indicazioni tridentine. La sua Istruzione, viene collocata dall'autrice nella più ampia attività pastorale del vescovo e in rapporto al modo con cui svolgeva la visita pastorale. In questa il Paleotti dimostra un grande scrupolo per gli edifici sacri e la cura delle immagini sacre. Nell'Istruzione il cardinale offre indicazioni precise nello stile individuato nella visita pastorale. Le immagini sacre nella concezione e legislazione del vescovo dovevano essere eseguite perché utili per l'edificazione e devozione dei fedeli, ricoprendo il compito di indicare la sacralità del luogo di preghiera.

La quarta parte (177–198) presenta il momento significativo del convegno realizzatosi con la visita a San Silvestro al Quirinale dove gli astanti hanno potuto ammirare la pala dell'altare dell'Assunzione della Vergine di Scipione Pulzone nella cappella Bandini. Ancora si può vedere l'influsso del cardinale Paleotti, avendo i committenti consultato il cardinale per l'iconografia. Questa parte ha lo scopo di far osservare la complessità dell'incontro concreto tra il significato teologico dell'immagine e la sua realizzazione nell'opera d'arte. Conducendo ad un virtuale incontro con le immagini, questa parte offre a chi legge la possibilità di essere coinvolto nell'esperienza del convegno e un incentivo per una visita del sito.

Nelle Appendici (199–235), oltre al decreto in questione, si trova la trascrizione latina con annessa traduzione di alcuni documenti inerenti il padre Laínez a riguardo delle immagini sacre. Questi offrono al lettore l'idea del suo coinvolgimento nella genesi del decreto e la sua capacità di rispondere agli avversari delle immagini sacre con citazioni erudite e una chiara concezione teologica dell'immagine sacra.

Il lettore, particolarmente lo storico e lo storico dell'arte, può trovare, in questa pubblicazione, materiale per alimentare i propri studi. Il decreto sulle immagini viene presentato nella sua formazione e nell'incidenza sull'arte cristiana successiva. La conoscenza dei mutamenti storici, la comprensione del pensiero teologico e pastorale che muoveva legislatori ecclesiastici e committenti e faceva agire artisti è affrontato con insistenza e permette una conoscenza ad ampio raggio del testo tridentino. Quest'approfondimento teologico sull'immagine, considerato nel suo rapporto tra Oriente e Occidente e tra le varie epoche e il presente, consente di aprire nuovi orizzonti di indagine.

Attraverso la pluralità di tematiche scaturita dallo studio del decreto del 1563, può giungere luce sulla ricerca già in atto e possono sorgere nuove domande per ulteriori studi che potranno condurre la comunità scientifica a nuovi approfondimenti.

Lido di Camaiore, Italia Flavio Belluomini

Adriano Prosperi, *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento* (=Einaudi storia 66), Torino, Einaudi, 2016, p. XIX, 250 p.

La presente monografia è uno studio critico di Adriano Prosperi, professore emerito di Storia moderna presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, su racconti di vocazione di gesuiti, redatti in maniera autobiografica o come testimonianza. Raccolti negli archivi presso la curia generalizia di quest'Ordine a partire dal 1573, dettero origine alla serie archivistica Vocationes Illustres, entrando a far parte del nucleo più ampio della Historia societatis. Ivi vennero a confluire i racconti dei collaboratori più significativi dei primi seguaci di Ignazio di Loyola e, di seguito, relazioni di vocazione maturate dalla metà del Cinquecento fino ai primi del Seicento. A parte, rispetto all'elenco generale della serie, furono inseriti racconti denominati Vocazioni meravigliose.

Come annunciato nel Proemio (V–XIX), dette fonti scritte si presentano come mezzo per conoscere il mondo gesuitico e contribuiscono ad eliminare le immagini stereotipate formatesi su di esso. Per evitare anacronismi e semplicistiche interpretazioni, attraverso le tre parti della monografia Prosperi cerca di leggere i racconti nel loro contesto storico e di comprenderne il genere.

La prima parte, La costruzione della memoria. Le premesse (5–71), conduce il lettore a considerare come nella Compagnia di Gesù, tra gli anni Cinquanta e Settanta del Cinquecento, si sentì l'esigenza di avere una storia dell'Ordine. All'interno di questo progetto, nella collezione di testimonianze scritte di vario genere inerenti l'opera dei gesuiti, venne sviluppandosi la necessità di raccogliere narrazioni di vocazioni. Queste furono concepite per offrire esempi edificanti di chi aveva risposto alla chiamata e aveva perseverato nel cammino gesuitico. Esse avrebbero mostrato l'identità dell'Ordine, divenendo utili per scrivere la sua storia come un insieme di risposte alla chiamata di Dio. In tal modo gli scritti, realizzati su richiesta dei superiori, anche attraverso appositi questionari, avrebbero costruito la memoria, attingendo al passato, per legittimare il presente ed edificare il futuro. Ci si servì così della scrittura con fini precisi che ne fissavano i criteri di esecuzione.

Nella seconda parte, La rete da pesca del collegio (75–125), Prosperi sostiene che dagli anni Cinquanta del Cinquecento la Compagnia, divenuta a tutti gli effetti un Ordine insegnante, fece del collegio uno dei suoi massimi ambiti d'azione. In questa istituzione educativa, oltre a compiere un'opera d'insegnamento, i gesuiti avrebbero attinto e formato le nuove leve. L'autore comincia a presentare alcuni racconti di vocazione, facendo osservare come siano rilevanti quelli di gesuiti che avevano contribuito alla vita dei collegi come insegnanti. Il riferimento al collegio, poi, sarebbe stato quasi continuo nei racconti, che lo indicavano come luogo in cui i candidati imparavano la virtù dell'obbedienza e della perseveranza nella vocazione.

La terza parte, intitolata Vocazioni (129–235), è completamente dedicata ad approfondire i racconti della serie Vocationes Illustres. In essi emerge un fondamento comune dato dalla concezione, concepita da Ignazio e portata avanti dalla Compagnia, della vocazione come realtà metastorica. Era su tale fondamento che si dovevano scrivere le singole esperienze. Esse, pur nella loro diversità, presentano caratteri strutturali comuni indotti dalla richiesta di

chi ne domandava l'esecuzione. Il racconto doveva mettere in evidenza la vita nuova intrapresa con la risposta alla chiamata e la pace ottenuta da chi aveva saputo usare bene il libero arbitrio per rispondervi. Emergeva così il taglio netto col passato, quasi sempre espresso con le difficoltà procurate dalle resistenze della famiglia di origine. Per converso il collegio, con la pratica della confessione generale, la partecipazione agli esercizi spirituali e l'apprendimento della virtù dell'obbedienza, era presentato come il mezzo per imparare a vivere la nuova vita. Nei casi in cui le dispute con le famiglie creavano difficoltà con gli Stati di provenienza degli aspiranti, nei racconti si cercava di attenuare lo scontro con esse. Nelle Vocazioni Meravigliose si mostrava l'intervento miracoloso di Dio con sogni da interpretare e apparizioni riservate ai suoi eletti. Non mancava poi l'altra faccia della medaglia e cioè il far notare come si potesse rifiutare o rinnegare la chiamata di Dio. Per quelle persone si presentavano storie di esistenze disastrate con difficoltà in vita, punizioni divine e il rischio della dannazione eterna.

Attraverso questo libro è possibile avere una maggiore conoscenza dei gesuiti della seconda generazione e rendersi conto di quanto l'Ordine, in breve tempo, riuscì ad offrire un modello per molti giovani, in modo trasversale a tutte le classi sociali. La vita del collegio, i rapporti con le autorità del tempo, il libero arbitrio e la spiritualità incentrata sugli Esercizi Spirituali e sull'obbedienza al papa, sono tematiche che emergono da questo studio. Ciò che è particolarmente significativo di questo lavoro sulle fonti è comunque il metodo usato da Prosperi e il suo obiettivo. Nel leggere i racconti inseriti nella serie archivista, egli, individuandone la finalità e la struttura con cui sono posti in essere, mostra come usare le fonti in modo critico. In questo modo può evitare, andando ad esse, di cadere in clichés formatisi nel tempo sui gesuiti, ma, nello stesso tempo, leggendole criticamente, di non soggiacere ad una lettura positivistica di queste. Ciò che fu scritto nei racconti di vocazione e che fu raccolto in archivio va compreso all'interno dell'immagine che il gesuita aveva di sé e di cui si chiedeva rendesse conto. Per questo chi scriveva il racconto della vocazione doveva necessariamente fare una selezione della memoria. Grazie a note a margine o ad altre testimonianze scritte, Prosperi ha potuto documentare come nei racconti di vocazione ci siano fatti taciuti, mentre si insisteva su altri che tendevano ad essere ricorrenti. Tra i molti racconti possiamo citare quello dell'ebreo convertito Eliano, che, contestualmente alla conversione, scelse di entrare nella Compagnia. Egli, nel narrare la sua esperienza, seppur nell'eccezionalità del personaggio, mostra i soliti momenti significativi della struttura del racconto di vocazione e quasi tace sul resto. Il cambiamento di vita grazie all'appello divino, maggiorato dall'abbandono dell'ebraismo, i miracoli che lo portano a capire l'agire di Dio per liberarsi dai legami familiari e l'approdo al collegio sono le tappe che Eliano ricorda. Questa era la struttura che interessava ai superiori ed Eliano, ormai adulto, era cosciente che di tale racconto ci fosse bisogno per edificare la Compagnia e contribuire alla sua storia. Non interessavano altre cose e per questo quasi non si fa menzione dei molti e prestigiosi incarichi che, come insegnante e inviato in Oriente per speciali missioni, aveva ricoperto. Un'altra storia, quella di Ludovico Pennardi, mostra una simile trama. Un giovane che aveva scoperto di sentirsi chiamato da Dio e aveva trovato nel collegio la via per comprendere che quella chiamata doveva realizzarsi nella Compagnia di Gesù. Anche in questo caso egli mostra il necessario distacco dalla famiglia, l'aiuto del confessore del collegio e la pratica dei sacramenti. Tutto questo lo aveva messo nella condizione di lasciare le resistenze di una precedente vita. Ludovico non mette però minimamente in evidenza il fatto, registrato in una nota a margine del racconto da parte di un confratello, che tra le resistenze ci fu anche quella del generale dell'Ordine che, in un primo momento, lo aveva respinto per alcuni difetti fisici. Da questi due esempi, tra i tanti citati nell'opera di Prosperi, possiamo vedere come l'autorappresentazione dei gesuiti, cristallizzata nei racconti di vocazione, risponda all'immagine che il gesuita ab origine ha di sé.

La monografia si caratterizza come uno studio critico sulle fonti, permettendo al lettore di conoscere una parte della storia della Compagnia di Gesù. Tramite la gamma dei racconti di vocazione presentati, emergono, pur nel centralismo che fu un punto forza dell'Ordine, una varietà di soggetti e una poliedricità di attività. Questi aspetti, con il metodo proposto da Prosperi, incentivano a continuare nell'indagine di nuovi ambiti di ricerca sul mondo gesuitico.

Lido di Camaiore, Italia — Flavio Belluomini

19. und 20. Jahrhundert: Konfliktlagen, Erneuerungsbewegungen, Praktiken der Macht

Christine Christ-von Wedel/Thomas K. Kuhn (Hg.), *Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815–2015*, Basel, Schwabe Verlag, 2015, 243 S.

1815 von Exponenten aus dem Umfeld der Deutschen Christentumsgesellschaft in der Stadt am Rheinknie gegründet, entwickelte sich die Basler Mission rasch zu einem der wichtigsten der dortigen ‹Reich-Gottes-Werke›. Diese intendierten, ganz einem erwecklich-pietistischen Schriftverständnis folgend, die ‹Wiederkunft Christi› und somit die Errichtung des ‹Reich Gottes auf Erden› aktiv zu befördern. Entsprechend nährte sich die Motivation der Basler Mission aus dieser Weltsicht und war insbesondere während der ersten hundert Jahre ihrer Existenz – auf dem Hintergrund der als krisenhaft wahrgenommenen Zeitgeschehnisse – sogar durch das Gefühl geprägt, sich bereits in endzeitlichen Prozessen zu bewegen.

Vor zwei Jahren feierte die Basler Mission ihr zweihundertjähriges Bestehen. Zu diesem Anlass gab sie die auf Deutsch und Englisch vorliegende Festschrift in Auftrag. Im Gegensatz zu den früheren Jubiläumsschriften beabsichtigte die Basler Mission, wie deren Präsident Karl F. Appl im Geleitwort betont, die Festschrift nicht von «Insidern der Basler Mission» verfassen, sondern «eine kritisch wohlwollende Aussensicht» auf die Arbeit der Vereinigung werfen zu lassen (7). Diese Offenheit gegenüber einer kritisch-historischen Beleuchtung der Geschichte der Missionsgesellschaft ist zu würdigen. Eine weitere perspektivische Besonderheit streichen die Herausgeber Christine Christ-von Wedel und Thomas K. Kuhn hervor. Erstmals hätten Autoren nicht nur die Sicht des europäischen Sitzes, sondern die Basler Mission auch aus Sicht der betroffenen Missionsgebiete beleuchtet (9). Diese perspektivischen Verschiebungen im Vergleich zu früheren Festschriften reflektieren letztlich neue, nicht zuletzt postkolonial geprägte Forschungsansätze, die beispielsweise das Zusammenspiel von ‹Zentrum› und ‹Peripherie›, von Mission und kolonialer Herrschaft sowie kultureller Einflussnahme (Kulturtransfer, ‹Zivilisierungsmission› als Rechtfertigungsdiskurs usw.) mit veränderten Fragestellungen neu beurteilen. Die konkrete Umsetzung dieses Anspruchs gilt es weiter unten noch eingehender zu reflektieren.

Die Grundstruktur der Festschrift, die in sechs verschiedene thematische Dimensionen unterteilt ist, vermag insgesamt zu überzeugen. In einem ersten Teil («Identität») thematisieren unter anderem Thomas K. Kuhn und Martin Sallmann die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Missionsgesellschaft. Sallmanns Beitrag fokussiert dabei auf die Pluralisierung und organisatorische Öffnung der Basler Mission, welche den missionierten Gebieten im 20. Jahrhundert eine zunehmende Mitbestimmung garantierte. Teil II («Menschen»)

rückt die Missionare und deren Familien ins Zentrum. Die entsprechenden Beiträge legen etwa die Herkunft und Motive (Dieter Becker und Thorsten Altena) der Missionare offen, oder aber zeigen die den Ehefrauen der Missionare (Judith Becker) zugedachten Rollen und das Schicksal der Kinder der Missionsfamilien auf. Auch letztere waren unweigerlich in die missionarische Weltsicht ihrer Eltern sowie die Organisationsstruktur der Basler Mission eingebunden, mussten sie doch, sobald sie das schulpflichtige Alter erreicht hatten, ihre Eltern verlassen und in die organisatorische Zentrale nach Basel reisen, um im eigens errichteten Kinderhaus zu leben. Dagmar Konrad legt hierbei die weitreichenden emotionalen und familiären Folgen dieses Systems offen. Teil III («Institution») setzt sich in verschiedenen Beiträgen etwa mit der Leitung (Christine Christ-von Wedel) sowie der Finanzierung der Missionsgesellschaft (Heinrich Christ) auseinander. Teil VI, der in einer ausführlichen, gut strukturierten Übersichtsdarstellung am Ende des Buches Ereignisse und Personen der zweihundertjährigen Geschichte der Organisation präsentiert, kann als wichtige Ergänzung zu diesem Teil sowie Teil I gesehen werden. Die Ausführungen zu den von der Missionsgesellschaft verwendeten Medien (Teil IV) setzen sich einerseits mit den Publikationsorganen der Vereinigung (Julia Mack) sowie vertieft mit der Bedeutung bildlicher Darstellungen auseinander. Besonders lohnenswert zu lesen sind dabei die Ausführungen von Guy Thomas zur religiösen Kartographie, die sich in populärer Form in Missionsweltkarten manifestierte. Teil V letztlich weitet den Blick und lässt vorab aussereuropäische Autorinnen und Autoren über Impulse und Wirkungen der Basler Mission in Afrika (Cephas Omenyo), Hongkong (Wing Sze Tong), Lateinamerika (Juan Sepúlveda) sowie die (Rück-)Wirkungen der Mission auf Europa (Christine Lienemann) zu Wort kommen.

Die gewählten inhaltlichen Schwerpunkte eröffnen dem Leser ein breites und illustratives Themenfeld. Mit Blick auf die geschichtliche Einordnung der Basler Mission hätte man sich aber zusätzliche Vertiefungen gewünscht. So kommen eine Analyse der religiösen Grundhaltungen sowie deren Einordnung in den internationalen Kontext (z.B. Vorbildfunktion britischer Vereinigungen) zu kurz. Zudem fehlt eine eigentliche Analyse der angewandten Missionsstrategien. Zielten sie auf Personen aus einer gesellschaftlichen oder sozioökonomischen Randstellung ab? Transformierten sich die Missionsstrategien? Einzelne Missionsvehikel finden in den Beiträgen Erwähnung, so etwa die Bedeutung der lokalen Sprachen für die Missionare sowie die Schaffung eines alternativen Solidar- und Klientelsystems (Schaffung von ‹Christendörfern›, Bekämpfung der lokalen Formen von Sklaverei). Wie Peter Haenger in seinem Beitrag über die missionsinterne Sklavenbefreiung an der Goldküste darlegt, konnte es in solchen Fragen durchaus zu Zielkonflikten zwischen der Vereinsleitung im ‹Zentrum› und den Missionaren in der ‹Peripherie› kommen. Ähnliches zeigte sich ansatzweise auch in der Bewertung lokaler Riten (Andreas Heuser).

Abschliessend soll der eingangs erwähnte Anspruch der Publikation auf eine veränderte und differenzierte Perspektive noch einmal aufgegriffen werden. In der Tat tritt diese im Buch wiederholt zu Tage. In erster Linie sind die Beiträge von Christine Christ-von Wedel und Andreas Heuser in Teil I zu nennen. Christine Christ-von Wedel setzt sich mit der (selbst-)kritischen Erinnerung der Basler Mission anlässlich ihrer Jubiläen und der darin aufscheinenden Diskussion über die Frage des Kulturtransfers auseinander, und Andreas Heuser beleuchtet die Sicht der Basler Mission auf die in den Missionsgebieten angetroffenen religiösen Riten. Ebenso sei auf die Kurzporträts verwiesen, die in die Teile eingestreut wurden und teilweise afrikanische Akteurinnen und Akture beleuchten sowie deren Handlungsspielräume und zugewiesenen Rollen reflektieren. Eine vertiefte Analyse eines solchen Akteurs nimmt allerdings einzig Sonia Abun-Nasr (Teil III) in ihrer differenzierten Sicht auf das Leben David Asantes von der Goldküste vor. Eine postkoloniale Perspektive hätte im Sammelband jedoch insgesamt noch konsequenter umgesetzt werden können. Dies soll an

drei Beispielen gezeigt werden. Erstens beschränken sich die Beiträge aussereuropäischer Autoren letztlich auf Teil V (Impulse und Wirkungen) und sind vorab kirchengeschichtliche Darstellungen der lokalen Entwicklungen, die, wie etwa der Beitrag von Wing Sze Tong, den althergebrachten Fortschritts- respektive Zivilisierungsdiskurs in Teilen sogar fortschreiben. Zweitens werden die Interaktion der Basler Mission mit den Kolonialherren und somit die Frage nach dem Platz der Mission innerhalb des Kolonialsystems zu wenig ausgeleuchtet. Drittens werden Fragen des (erzwungenen) Kulturtransfers vorwiegend aus einer Innenperspektive der Organisation geschildert, indem etwa die Frage aufgeworfen wird, ab wann die Vorstellung einer europäischen ‹Zivilisierungsmission› organisationsintern auf Kritik stiess (Christine Christ-von Wedel).

Diese Hinweise sollen aber keine Grundsatzkritik darstellen, denn der Mehrwert dieses vielfältigen und reich bebilderten Sammelbandes für die Geschichte der Basler Mission sowie der internationalen Missionsgeschichte ist unbestreitbar.

St. Gallen Thomas Metzger

Leen Van Molle (Ed.), *Charity and Social Welfare. The Dynamics of Religious Reform in Northern Europe 1780–1920*, Leuven, Leuven University Press, 2017, 336 p.

As a researcher who has been engaged in the study of welfare and religion in contemporary Europe, I have been missing this book. Religion has been largely neglected in the writing of the social history of Europe. It is obvious – if you are not completely blind to this aspect of life – that the churches did play and still play a crucial role in many aspects of social life in Europe. Religious orders were among the first to provide for the poor and sick in many countries. Christian values of caring for one's neighbor have made an imprint on what has become a European way of dealing with welfare issues as a common responsibility. Still today, churches are in various ways engaged in providing for citizens in need.

A more detailed background to the present situation has however not been easily accessible for those who are not experts in the field. These gaps in historical knowledge have made studies on the contemporary situation unnecessarily open to guesswork and less well grounded theories. After all, history has a big role to play in the understanding of what is going on here and now. To know the present we need to know the past.

The more welcome is this comprehensive volume, telling in some detail the stories of how the churches in the Northern half of Europe dealt with the social issues that arose along with industrialization, urbanization and the creation of the modern nation states during primarily the 19th century.

Most of the authors are professors of history and church history from medieval to modern times at universities all over Europe. One of them, Annelies van Heijst, has recently retired from a chair in Ethics of Care and Charity at Tilburg University. They are thus all well suited to provide in depth stories on the development in their respective countries. As revealed by the title the relation between charity and social welfare constitutes the focus of the book. Other than that, perspectives on social needs, on the churches as actors, including the development of the modern diakonie, and on socio-political history are well integrated. In addition, gender is often taken into account, as the relevant variable it is, in this history.

The book is the fourth in the ambitious series Dynamics of Religious Reform in Northern Europe 1780–1920, with volumes hitherto published on Political and Legal Perspectives, The Churches and Piety and Modernity. The countries in focus are Britain and Ireland, the Netherlands and Belgium, Germany, Denmark, Sweden and Norway. The inclusion of the

less well known stories of Ireland and the Low Countries is a plus. The time span covered is limited to «the long nineteenth century», starting with the French revolution and ending with World War I.

Poverty increased when rural bonds were broken and the European population grew. Health care had to be dealt with in new and more professionalized ways. Drinking showed to be an increasing problem. These issues constituted challenges to both churches and new nation states. The exact details differed between the countries and sometimes even between regions. The strength of Charity and Social Welfare is the thorough account of all these variations. Why was health care at the heart of the religiously based welfare provision in Norway, but not a distinctive part of British religious history? Why were Lutheran churches welcoming towards state initiatives, while Roman-Catholics defended independent provision to the poor via religious orders?

A recurring theme – and still relevant today – is the attitudes towards the poor. Is poverty there to stay or can it be prevented by structural changes? What is the right Christian attitude towards the poor? Should poverty be dealt with only locally and what then to do with vagrants? Such questions recur in most of the texts.

All churches contributed in one way or the other to social welfare, sometimes as enthusiastic partners to the state, sometimes rather as critics and sometimes as rivals. Whichever route the relation between church and state took, modernity came with new challenges, forcing both church and state to reinvent old traditions. Seen in retrospect, this sheds new light on variations in the church attitudes towards not only the state, but also towards poverty, work and good deeds. The distinction between deserving and non-deserving poor seems to have been a common understanding in most cases. The poor seem however to have been held in higher regard in Roman-Catholic settings than in Lutheran, where work was seen as the key to a good life both on an individual and at societal level. Good deeds were encouraged, but in different ways. Lutherans strongly rejected any idea of giving to the poor as a means for salvation, whereas in Reformed traditions good deeds could be interpreted as a sign of divine election.

The chapters are held together regionally, followed by a lengthy bibliography, useful for those who want to dig deeper into the details of the stories. Germany is justifiably dealt with in three chapters, two on the Roman-Catholic side of the story, which differs quite a lot from the Protestant story. The first chapter by Bernhard Schneider shows the internal Roman-Catholic tensions between Catholic Enlightenment and Ultramontanism and the development of Catholic social doctrine. The second deals with the Catholic Milieu and the development of Social Catholicism, ending with the creation of the Caritasverband für das katolische Deutschland. Complemented by the following chapter by Katarina Kunter on Diakonie and Protestantism in Germany during the long 19th century the chapters give a rather good overview of the complicated history of the important and influential role of the churches in the German welfare system.

Anthologies always risk missing the links between the stories told. Sometimes while reading I have felt lost among the many details of the specific case I have been studying. Then it has been useful to be able to go back to the introductory chapter, written by the editor Leen Van Molle. This gives a comparative overview over the development summarized in that «the common European religious culture left its profound marks» on the long 19th century. What I do miss, however, as a theologian, is a bit more of problematizing of methodology and theoretical underpinnings and clarifying of choices made. The book fills a gap in the writing of the social history of Europe, but there might be more ways of telling the stories, more perspectives possible to integrate, and definitely more clarity to be gained on the

methodological and theoretical problems the authors have come across in writing. That may be something to wait for in a later volume.

Uppsala Ninna Edgardh

Raúl Mínguez Blasco, *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833–1871)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016, 299 p.

Le paradoxe se révèle être un outil heuristique de première importance pour comprendre le passé. Quand il constate combien le paradoxe est généralisé, le discours historique lui-même s'enrichit, en montrant la logique cachée sous l'apparence d'une contradiction. Ce qui, à première vue, nous semble illogique et dépourvu de tout sens paraît complètement cohérent pour les sujets ainsi qualifiés. La persistance des stéréotypes issus du paradigme de la sécularisation fait de la religion un terrain particulièrement fertile pour le paradoxe. Modernité religieuse et Lumières catholiques sont deux exemples parmi d'autres de cette incohérence cohérente.

Ce n'est donc pas par hasard que les deux plus importantes contributions à l'étude des rapports entre catholicisme et genre en Espagne ont fait appel à ce miroir paradoxal pour montrer la vitalité et la complexité de cette combinaison: le beau livre Paradojas de la ortodoxia: política de masas y militancia católica femenina en España (1919–1939) (2003) d'Inmaculada Blasco et la thèse soutenue à Valencia par Raúl Mínguez, La paradoja católica ante la modernidad: modelos de feminidad y mujeres católicas en España (1851–1874) (2014). Prix Miguel de Artola de l'Association d'histoire contemporaine d'Espagne, cette dernière vient d'être publiée par le Centro de Estudios Políticos y Constitucionales sous le titre : Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833–1871). Le livre de Raúl Mínguez combine de façon magistrale l'analyse de discours catholiques sur la féminité, le constat de l'importance de la dimension de genre dans la guerre culturelle et l'étude de l'expérience des fondatrices des congrégations en Espagne.

Le livre se divise en cinq chapitres. Le premier chapitre nous offre un bilan sur les récents débats autour de la sécularisation, des rapports entre religion et modernité et de la féminisation de la religion. Dans le sillage des études d'Olaf Blaschke, Tine Van Osselaer ou Bernhard Schneider, Raúl Mínguez propose une lecture critique de la thèse de la féminisation de la religion à la lumière du constat de l'existence de différentes formes de participation masculine dans l'espace religieux et de la présence majoritaire des femmes dans la vie dévotionnelle avant le XIXe siècle. Evas, Marías y Magdalenas contribue aussi au développement d'un vaste chantier de recherche, celui ouvert par Phyllis Mack et Sabah Mahmood sur l'application de la notion d'«agency» à l'étude religieuse.

Le deuxième chapitre est consacré à l'étude des modèles de féminité à l'œuvre dans l'Espagne libérale. Raúl Mínguez en distingue deux: celui, libéral, de l'Ange de la maison et celui du catholicisme antilibéral, qui combine la suspicion envers les femmes avec la revalorisation de la maternité et l'importance de l'instruction catholique. Tous les deux participent à la construction discursive de la différence sexuelle en Espagne, même si le rôle joué par l'instruction des femmes et le principe du libre arbitre ont évité aux catholiques de tomber dans le déterminisme biologique. La contribution la plus importante de cette partie est l'analyse du discours sur la féminité d'un personnage qui mériterait une étude détaillée, le fondateur des Fils du Cœur Immaculé de Marie et confesseur de la reine Isabelle II, Antonio Maria Claret.

Dans le troisième chapitre, Raúl Mínguez souligne l'importance des modèles issus de la Bible: Ève (le danger), Marie (la maternité) et Marie-Madeleine (la rédemption). L'analyse de l'usage du dogme de l'Immaculée Conception par l'écrivain catholique Concepción Arenal dans le but de renforcer la capacité d'agir des femmes au sein de l'Église est particulièrement intéressante. Néanmoins, le passage consacré à la Vierge comporte certaines lacunes, notamment en ne rendant pas compte de l'essor des dévotions mariales avant la déclaration du dogme de l'Immaculée Conception (voir, par exemple, le rôle des dévotions mariales durant la période révolutionnaire [1789–1814] ou les apparitions de Notre Dame de la Médaille Miraculeuse en 1830).

Dans le quatrième chapitre, l'auteur s'intéresse au rôle joué par le discours du genre dans les guerres culturelles en Espagne. Raúl Mínguez montre aussi bien la mobilisation précoce des femmes, avec la collecte de signatures contre les mesures sécularisatrices, que l'essor des publications carlistes destinées au public féminin durant la période du Sexenio democrático. Néanmoins, cette question pose le problème de l'application de l'expression «culture wars» au Bienio Progresista (1854–1856). Issue du Kulturkampf allemand, la notion de «culture wars», telle qu'elle a été formulée par Christopher Clark et Wolfram Kaiser, fait référence à la nouvelle ampleur que prend l'affrontement entre l'État et l'Église durant le dernier tiers du XIXe siècle. De la même manière, l'historiographie récente en Espagne emploie «culture wars» pour définir la mobilisation sociale et l'extension du conflit clérical-anticlérical à tous les aspects de la vie sociale durant la période du Sexenio democrático (1868–1874), éléments qu'on ne retrouve que difficilement à l'époque du Bienio Progresista. Finalement, ce chapitre aurait pu profiter d'autres études sur la dimension nationale de la querelle autour de la réception de l'Ineffabilis Deus en Espagne et sur la dimension politique des fêtes de la promulgation du dogme de l'Immaculée Conception dans le duché de Savoie.

Le dernier chapitre analyse l'essor des congrégations en Espagne. Après un bilan de la diffusion de ce modèle, Raúl Mínguez nous propose une étude très fine de la trajectoire biographique des fondatrices de congrégations espagnoles en faisant appel à la notion d'agency. À partir des autobiographies des fondatrices, il reconstitue d'une manière brillante leurs expériences, leurs contradictions et les difficultés rencontrées. La question dépasse les approches traditionnelles de l'inspiration divine et de la manipulation des confesseurs pour montrer l'importance, quand elles font le choix de fonder une congrégation, des possibilités offertes par le modèle de féminité catholique pour agir dans l'espace public.

La richesse de cet ouvrage réside dans la combinaison de plusieurs approches méthodologiques pour rendre compte de la complexité des rapports entre religion et genre. C'est ainsi que les études de genre et la notion d'«agency» permettent à l'auteur d'offrir de nouvelles perspectives pour l'étude de la vocation religieuse des femmes dans les instituts de vie consacrée. Finalement, le livre conjugue un dernier élément, celui de la dimension politique du genre, avec la religion dans les disputes entre libéraux et antilibéraux dans l'Espagne de la deuxième moitié du XIXe siècle. C'est à partir de ces éléments que l'auteur dévoile le paradoxe de la modernité catholique et, en suivant Eisenstadt, qu'il cherche à montrer l'existence de multiples modernités.

Münster Francisco Javier Ramón Solans

Le gouvernement pontifical sous Pie XI. Pratiques romaines et gestion de l'universel. Études réunies par **Laura Pettinaroli** (=Collection de l'École française de Rome 467), Rome, École française de Rome, 2014, 847 p.

En Septembre 2006, les papiers du pontificat de Pie XI (1922–1939), conservés dans les Archives Secrets du Vatican, ont été ouverts à la consultation. À ce jour, il y a eu beaucoup de chercheur(e)s qui ont utilisé ces papiers et qui ont donné vie à des occasions internationales de discussion.

Le volume rassemble les actes du séminaire organisé par l'École française de Rome (5–6 mars 2010 et 14–15 janvier 2011) sur le gouvernement pontifical sous Pie XI (Achille Ratti), édités par Laura Pettinaroli (ancienne élève de l'École française de Rome); travaux de recherche d'un groupe bien organisé de spécialistes remarqué(e)s et jeunes chercheur(e)s, qui nous mettent face à l'état des recherches après l'ouverture des archives du pontificat de Pie XI en 2003 et 2006.

Dans le volume, nous trouvons rassemblé 39 communications, 6 interventions de synthèse et 8 compte rendus des débats, 2 index (1 index des personnes; 1 index des lieux).

L'ouvrage a un programme thématique composé de cinq grands parties:

I – Le style de gouvernement au miroir des récentes éditions de sources: La connaissance des récents ouvrages sur le pontificat de Pie XI à permis de prendre conscience de l'apport des travaux éditoriaux à propos du style de gouvernement. L'analyse à travers différents moyens et méthodologies des sources (sources administratives comme les audiences et les enquêtes; ou sources plus classique comme les «feuilles d'audiences» pontificales ou les procès-verbaux de réunions cardinalices ou les rapports de nonciatures) garantissent une meilleure compréhension du fonctionnement de la machine administrative du Vatican, et nous font connaître le travail quotidien des hauts fonctionnaires du Saint-Siège.

II – De l'information à l'action. Le Saint-Siège en ses réseaux: Les études nous montrent les réseaux d'information du Saint-Siège. Les fonctionnent des plusieurs réseaux (ecclésiastiques, diplomatiques, politiques, etc.) ne marchent pas à sens unique. L'information est transmise à travers une hiérarchisation et une mis en ouvre strictement personnalisée.

III – L'administration pontificale entre centre et périphérie: Le fonctionnement de l'administration pontificale (personnels et institutions) a été vue en son centre romain et de manière plus décentralisée à travers des nonciatures qui se trouvent dans le nouveau contexte du Première après-guerre. Puis, il y a l'analyse de l'influence qui certaines personnalités de la Curie ont eu dans les orientations, en matière théologique, du pontificat.

IV – La prise de décision: Proche au pontife dans le gouvernement de l'Église, son entourage immédiat (la cour pontificale, le secrétaire d'État, les cardinaux membres de la congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires) est ici objet d'étude. Étudier la condamnation de l'Action française nous met face les contractions internes au Sacré Collège, particulièrement avec le Saint-Office. Puis, il y a une attention sur les processus rédactionnels des encycliques, ces dernières un outil primordial pour l'exposition du Magistère romain. Enfin, il est analysé, à partir de Rome, le gouvernement des Églises locales. Les papiers des archives de la Congrégation Consistoriale, mais aussi de nominations épiscopales en Tchécoslovaquie et en France, nous permettent de pénétrer dans le rapport de Rome avec les épiscopats nationaux dans l'endroit ecclésiologique de l'entre-deux conciles.

V – Mettre en oeuvre une politiques à l'échelle universelle: La mis en lumière de l'exposition missionnaire de 1925 et de la procession du 25 juillet 1929 nous conduit vers la compréhension du rôle unificateur des modèles dévotionnels et liturgiques créés à Rome. Même si traditionnellement liés à l'épiscopat, nous avons des nouveaux vecteurs de diffusion des décisions romaines: l'Action catholique féminine et les universités pontificales.

Les travaux qui composent l'ouvrage nous conduit à comprendre le processus décisionnel à travers l'étude des actes de Pie XI et le travail des plus proches collaborateurs du pontife; comprendre le fonctionnement de la Curie dans sa gestion de problèmes universels (à partir du centre) à travers l'analyse des processus d'information, de centralisation et de mise en circulation du modèle romain. Aussi, certaines communications fournissent d'éclairages sur les pratiques de l'échange entre le niveau local et le niveau central (centre romain), qui animent soit l'information soit l'initiative du Vatican. Dans tous communications, l'attention sur la dimension temporelle résulte déterminante pour comprendre les évolutions d'un «gouvernement pontifical» qui se développe à l'intérieur d'un cadre complexe du point de vue des événements historiques. Dans cette perspective, il faut réfléchir dans un cadre historique plus large des années du pontificat de Pie XI.

Plusieurs communications mettent en évidence l'importance de certains modèles romaines (le modèle du prêtre de «spirito romano», c'est-à-dire formé à Rome, dans les séminaires nationaux et les universités pontificales), destinés à informer les pratiques locales des Catholiques. La circulation de modèles romains – à souligner le rôle unifiant de Rome et la personne du pape – permet l'élaboration de modèles dévotionnels, intellectuelles, éducatifs, qui sont représentés localement par des institutions intermédiaires entre les niveaux étatique et individuel, qui nous permet vraisemblablement d'associer les deux niveaux de l'action de Pie XI: «le souci concordataire et l'appel aux individus». Cependant, il semble y avoir une insuffisance de réflexion sur «l'eccessivo accentramento del potere di Roma». Par exemple, Mgr Celso Costantini dans son papier de 1939 met en évidence la nécessité de rompre «la prassi di correntismo» qui monte le personnel de la Curie à fixer leur regard sur le pedigree plutôt que sur le talent des nouveaux co-optés: «la Segreteria di Stato è quasi una camerata del Seminario romano» (G. Butturini, Alle origini del Concilio Vaticano secondo. Una proposta di Celso Costantini, Pordenone 1988, 69–116).

Beaucoup de chercheur(e)s ont largement concentré leur attention sur les sources vaticanes en produisant études qui regardent Rome par moyen de Rome. Une approche historique, plus proche de l'histoire diplomatique, l'histoire des relations internationales, et l'histoire des institutions politiques (nous ne devons pas oublier que l'Église de Pie XI est au centre d'une intense activité politique et diplomatique), constitue un vaccin par rapport au virus, particulièrement présent dans certaines historiographies, à observer les événements historiques sous la lentille unique de l'histoire ecclésiastique. Pour éviter le «narcissisme du spécialiste», il aurait été très utile essayer d'analyser les questions étendant le regard plus loin, en analysant les aspects généraux qui caractérisent un gouvernement pontifical, c'est-à-dire les aspects diplomatiques, politiques, culturels et sociaux. Dans l'étude de question complexe et sensible comme l'histoire d'un pontificat à l'époque contemporaine nous devons avoir le courage d'interroger les papiers, pas seulement pour confirmer des thèses déjà établies par des spécialistes mais pour essayer de faire baisser les certitudes et les clichés. Par exemple, le pouvoir soviétique élabore un projet de modernisation qui passe par le changement de vie des masses. C'est agir au quotidien et penser le monde, grâce à l'exploitation collective des terres et l'industrialisation, mais également par l'acculturation des masses et la politique de lutte contre le sentiment religieux. Le monde socialiste doit remplacer l'ancienne monde construite autour à la rupture du travail et des rituels religieux: «des sociabilités religieuses aux sociabilités socialistes» (voir Eviatar Zerubavel, The Soviet Five-Day Nepreryvka, dans: Id., The Seven Day Circle. The History and Meaning of the Week, Chicago University Press, 1985, 35–43). Le grand combat entre l'Église de Pie XI et le pouvoir soviétique se joue sur le grand terrain de la culture. Le socialisme vise à développer une idéologie scientiste qui combat contre les croyances religieuses et qui vise à affaiblir l'esprit religieux pour changer la vie religieuse avec la vie communiste. À toute raison, le Vatican ne

peut pas se soustraire à chercher un canal politico-diplomatique (les missions de secours envers la population Russe en difficulté ne sont pas suffisantes à atteindre l'objectif que le pontife s'était fixé) et engager un «dialogue de compromis» à fin de négocier des réglés et des lieux certes et se garantir la possibilité d'éduquer la jeunesse selon les principes chrétiens. Dans une logique de realpolitk, il faut fixer les règles pour pouvoir faire avancer le dialogue. Donc, pour le Saint-Siège se pose la question de trouver espaces de manœuvre pour chercher de traduire en structures juridiques de gouvernement des déclarations doctrinales. Dans cette perspective, un regard qui ne se limite pas à la sphère strictement ecclésiastique est à recommander.

Évidemment, les actes du colloque ici publiés n'ont pas l'ambition de répondre à tous questions posé par un pontificat déjà bien exploré par l'historiographie: «tout révolution archivistique ne se traduit pas nécessairement par un renouvellement historiographique» (comme nous rappelle Andrea Riccardi). L'outil de la science politique dans l'étude des institutions religieuses comme l'Église catholique romaine reste la grande inconnue en plusieurs études et discussions ici réunies. Un «gouvernement pontifical» déborde évidemment le domaine strictement religieux pour embrasser le domaine politico-religieux, qui comprend aussi la dimension culturelle, la dimension sociale, la dimension économique (voir Adriano E. Ciani, The Vatican, American Catholics and the Struggle for Palestine, 1917–1958: A Study of Cold War Roman Catholic Transnationalism (2011). University of Western Ontario – Electronic Thesis and Dissertation Repository. Paper 348).

Le propos est de renouveler, à partir de thèmes précis, des questions inédites ou déjà travaillées. Aussi, s'il ne donne pas vraiment d'interprétations nouvelles, cet ouvrage a le mérite d'utiliser de nouvelles sources vaticanes. Cependant, il reste ouvert la question d'un dialogue entre différentes sources autour le thème du «gouvernement pontifical». Les sources vaticanes, nonobstant pas sollicitées de façon exclusive, constituent toujours des points de référence des études rassemblés dans le volume, qui donnent au plupart un point de vu Vaticano-centrée. Francesco Margiotta Broglio au cours des débats a parlé d'une mobilisation historiographique caractérisée par la «pureté». Pour cette raison, d'abondantes questions nécessitent d'être repris à la lumière de plus sources publiques, pas seulement sources proches au milieu romain (à propos du Vatican, Andrea Riccardi a justement mis en évidence que nous ne devrons jamais oublier que nous sommes face à un «petit monde»). Bref, nonobstant des intéressants renseignements sur la machine du gouvernement de l'Église catholique sous le pontificat de Achille Ratti, cet ouvrage collectif parcoure des perspectives interprétatives déjà bien connues par les travaux les plus récents sur le pontificat du pape Pie XI.

Paris Marco Lavopa

Marit Monteiro/Wilhelm Damberg/Jan de Maeyer (Eds.), *Child Sexual Abuse in the Churches. Historical Approaches in Belgium, Germany and the Netherlands* (=Trajecta 25/1), Nijmegen 2016, 144 p.

Wie die Herausgeber es in der Einleitung auf den Punkt bringen, gibt es Themen, die bis anhin von Kirchenhistorikerinnen und Kirchenhistorikern wohl zu wenig angegangen wurden. Das breite und komplexe Themenfeld des Kindesmissbrauchs ist eines davon, ein Thema, das «might be regarded as unwanted or undesirable religious heritage» (20). Fakt ist, dass weder das Problemfeld noch das Problembewusstsein neu sind. In neuem Kleid zeigen sich jedoch die jüngsten gesellschaftlichen und medialen Koordinaten: Ist die katholische Kirche als Institution in der westlichen Welt einerseits ganz allgemein mit einem

massiven Bedeutungsverlust konfrontiert, so wird andererseits in der medialen Sphäre eine Skandalisierung und Aufbauschung der Missbrauchsfälle betrieben, die so weit geht, «an image of a serious, large-scale and specifically Catholic problem» (4) hervorzurufen. Das Trajecta-Heft, Jahrgang 25, Nummer 1 des Jahres 2016, zeigt auf, das dem beileibe nicht so ist: «sexual abuse of minors is by no means a specifically Catholic problem» (8). Und trotzdem gab und gibt es viele Muster, die zu dem aus heutiger Sicht eindeutigen institutionellen Versagen führten: Wir sind mit einem System konfrontiert, in dem versucht wurde, die Fälle des Missbrauchs als Einzelfälle und moralische (nicht etwa strafrechtlich) Verfehlungen abzutun. Der Bruch des Zölibats galt etwa als schwerwiegender als die Verletzung und Traumatisierung des Kindes. Die Kinderrechte waren bis in die 1980er Jahre noch nicht so festgelegt, wie dies heute in unseren Breiten der Fall ist. Ein übersteigertes Selbstbild der Institution trug zudem das Seine dazu bei und kirchliche Akteure entzogen sich im Rahmen einer «Klassenjustiz» staatlicher Untersuchung und Verfolgung oder sie gingen mit diesen Instanzen spezielle Vereinbarungen ein. Auch nachdem sich im gesellschaftlichen Umfeld eine primordiale Sichtweise auf die Opfer bzw. die «Überlebenden» durchsetzte, tat sich die Kirche mit dem Phänomen schwer. Es fiel ihr schwer, geeignete Instrumente zu finden und dem Phänomen adäquat zu begegnen – noch um das Jahr 2000 gab es eine «traditional culture of silence, and care for the victims was still not a priority» (13).

Sechs kurze und durchgehend qualitätsvolle Beiträge säumen den Band bzw. das Trajecta-Schwerpunktheft. Nicolai Hannig («Scandals, Affairs and the Rise of Religion. Journalism in Post-War Germany», 23–40) zeigt auf, dass im 20. Jahrhundert zunehmend die Medien das Bild von Religion bestimmten. In ihrer Emanzipation und Freisetzung vom Religiösen wurde das Momentum des «Skandals» immer bedeutender. Freilich ist der Skandal, wie Hannig festhält, kein singuläres, klar abgegrenztes Ereignis, sondern immer in einem grösseren Zusammenhang zu sehen. Zudem sind Skandale Motoren und Katalysatoren von Veränderungen (vgl. 28), auch religiöser Natur, sodass die Kirche als Institution generell massiv an Ansehen und Glaubwürdigkeit eingebüsst hat. Hannig hält so fest: «The churches and their representatives lost their halo of invulnerability and became a legitimate target of criticism.» (37) Ebenso wie Hannig liefert Andreas Henkelmann einen medienanalytischen Beitrag. Er tut dies auf dem Hintergrund der Heim- und Fürsorgeerziehung und ihrer problematisierenden Wahrnehmung im Rheinland. In der Heimerziehung arbeiteten Staat und katholische Kirche eng zusammen. Kritik an Erziehungsanstalten wurden schon sowohl in den ausgehenden 1920er Jahren als auch Ende der 1960er Jahre laut – beide Male rochen katholische Akteure «press conspiracy against the Church and religion in general» (56). Dass die Heimerziehung mit einer Aufwertung der Rechte von Kindern und Jugendlichen sich fundamental änderte, ist somit auch einem kritischen Journalismus zu verdanken. Dieser gab schon in den 1920er Jahren zu bedenken, dass die Kinder wohl Gefängnisse den Erziehungsheimen vorgezogen hätten… Henkelmanns Beitrag ist sehr wertvoll und analytisch bestechend – obwohl die Auswertung einer Quelle aus 1931 (FN 43, S. 51) als etwas zu gewagt erscheint. Darin geht es um die normative Qualifizierung von «Fürsorgezöglingen» in einem einzigen Satz in den Quellen, der vielleicht zu viel Gewicht bekommt. Diese meine Anmerkung zur Interpretation einer Zeitungsquelle schmälert den Beitrag Henkelmanns keineswegs. Seine Überschrift lautet: «A desolate backwater of the education system?» A Historical Perspective on Media and the Public Perception of Correctional Education in the Rhineland in the 20th Century (Germany). Die Stärke der Abhandlung Henkelmanns liegt gerade darin, eine sehr konkrete Frage im Kontext des Wohlfahrtsstaates in eine allgemeine, aber keines-

wegs lineare historische Entwicklung einzuzeichnen, oder andersrum: Die Kritik ist kein neues Phänomen an sich, aber das Ausmass und ihre Vektoren haben sich geändert.

Der im Trajecta-Heft über die ersten beiden Beiträge dargebotene mediale Schwerpunkt wird dann von Bruno Vanobbergen und Hans van Crombrugge über eine pädagogikgeschichtliche Perspektive ergänzt. Beide Autoren halten fest, dass es vor den 1980er Jahren gang und gäbe war, den Umgang mit Kindern zu «entsexualisieren». Ein wichtiger Bereich menschlichen Lebens wurde so wie ausgeklammert. Der Ausbau der Kinderrechte und der kritische Blick auf sich zeigende Autoritätsverhältnisse bedeuteten hier einen veritablen Umkehrpunkt. In der katholischen Pädagogik wurde das Kind, gemäss den Autoren, zu stark idealisiert und zugleich dämonisiert. Unter dem «Deckmantel der Liebe» wäre dann vieles möglich geworden. Erst ein entidealisierendes Bild des Kindes, seiner vollwertigen Rechte als Mensch und seiner Verletzbarkeit, und die Ausleuchtung asymmetrischer Macht-Beziehungen hätten dabei einen Perspektivenwechsel ermöglicht. Wenn der Beitrag («Under the Mantle of Love. [Catholic] Institutional Pedagogy and the Pedagogic-Erotic Relationship») nicht ganz zu überzeugen vermag, ist das sicher auch seiner gebotenen Kürze geschuldet: Ist die Phase der Idealisierung des Kindes wirklich vorbei? Ist damit das Problem gelöst?

Marit Monteiro, die Mitherausgeberin des Trajecta-Spezialheftes, blickt auf die jüngere Zeitgeschichte in den Niederlanden. Ihr Beitrag steht unter der Überschrift «Caught Up by the Past». Der sexuelle Missbrauch sei einer der «such socially relevant and extremely sensitive issues» (74) der letzten Zeit. In der Beschäftigung mit ihm sehnen die Opfer sich nicht immer nach historischer Nachforschung, sondern sie fragen nach Unterstützung und Kompensation. Das stellt die Historiografie vor Fragen. Monteiro spricht von einem «ethical turn» in der Geschichtsschreibung und reflektiert über den Opferbegriff und die Inflation dieses Konzepts («victim inflation») kritisch. Sie tut dies ohne zu relativieren, dass 10.000–20.000 minderjährige Personen im Zeitraum von 1945–1981 in den Niederlanden Opfer von unangebrachtem sexuellen Verhalten durch Vertreter der katholischen Kirche wurden. Monteiro geht auch auf die grundsätzlich Quellenproblematik und -terminologie ein: So zeigen die historisch gebrauchten Begriffe an, dass Kirchenvertreter dieses Problem als individuell, moralisch und eher zufällig ansahen. Zudem gilt, dass die in den Archiven aufgefundenen Berichte oft unvollständig und lückenhaft sind. Ausserdem zeigt sich im Falle der Niederlande interessanterweise, dass gerade in den 1950er Jahren eine grosse Offenheit für Arbeit mit Priestern «mit Problemen» da war. Dieses Faktum war dem Umstand geschuldet, dass auf lokalkirchlicher Ebene katholische Psychiater Eingang in klerikale Kreise fanden und Einfluss geltend machten. In Rom sah man das zu dieser Zeit anders, sodass dieses Klima der Offenheit, Sexualität anzusprechen – und dies insbesondere in der Ausbildung von Klerikern zu tun – an ein gewisses, vorläufiges Ende kam. Eigene Forschungen des Rezensenten zu römischen Seligsprechungsakten scheinen diese interessante These von Monteiro zu bestätigen. In den 1950er Jahren wurde viel offener und offensiver mit dem Thema umgegangen – dieser «Freudianismus», wie ihn die Gegner nannten, wurde dann aber rückgebunden und unmöglich gemacht, verblüffender Weise gerade dann, als im Nachgang des II. Vatikanums man etwas anderes erwarten hätte. Nicht alle Fenster wurden mit dem Aggiornamento geöffnet.

Auch Maarten van Boven und Freek Koster beschäftigen sich mit den Niederlanden. Sie tun dies im vorliegenden Opusculum über den Blick auf juridische Strafverfolgung des sexuellen Missbrauchs. Beide gehen dem Verdacht nach, dass mit unterschiedlichen Ellen gemessen wurde, «a suspicion of class-based justice». (96) Es wird sodann klar, dass Verdachtsfälle kirchlicher Würdenträger mit grösserer Diskretion behandelt wurden. Das konnte eine Untersuchung von 5170 Fällen mit Vergehen in sexueller Hinsicht – von

denen 40 Kleriker betrafen – festgestellt werden. Kleriker profitierten von ihrem höheren sozialen Status. Zudem zeigen van Boven und Koster eindrücklich auf, wie eng die Zusammenarbeit zwischen Justiz und kirchlichen, diözesanen Strukturen war. Der kirchlichen Domäne wurde vielfach zugestanden, die Probleme selber zu lösen. Sodass es dann unter schwierigen Bedingungen an den Opfern und ihren Eltern lag, Übergriffe zu berichten. Wobei auch dies noch zu verhindern versucht wurde. Die Justiz stand hier nicht helfend zur Seite, oder härter formuliert: Sie war in Sachen Rechtsgleicheit ihrer Aufgabe nicht nachgekommen. Der höchstinteressante, rechtsgeschichtliche Beitrag schliesst mit dem Fazit, dass Priester anders als die Mehrheit der Verdächtigen behandelt wurden. Diese Ungleichheit, obwohl sie wahrscheinlich nicht so intendiert war, ist dennoch aus heutiger Sicht als hartes Faktum anzusehen.

Im letzten Beitrag geht Toon Osaer auf die Situation in Belgien ein. Dort macht sich in den letzten Jahrzehnten ein drastischer religionssoziologischer Wandel bemerkbar. Dramatische Fälle von Missbrauch erschütterten die katholische Kirche. Obwohl diese letztlich auch in einem breiteren gesellschaftlichen Kontext zu sehen sind und nicht die Kirche allein angehen, wie Osaer festhält (128), zeigt sich, dass die Kirche als Institution oftmals «automatisch und reflexiv» zum Schutz ihres guten Rufes ausholte. Gleichzeitig pochte sie auf Autonomie, sodass erst über die Veröffentlichung von Opfergeschichten über die mediale Schiene der Damm gebrochen wurde und sich die Kirche, nach und nach, neuen Horizonten öffnete. So wurde 2016 auch in Rom, an der Psychologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana, ein «Center for Child Protection» gegründet, das sein Programm und seine Tätigkeit 2016 aufnahm (126, FN 126).

Das Trajecta-Heft darf als überaus gelungen bezeichnet werden. Es ist inhaltlich reich, formell sauber gearbeitet und regt zu weiteren Forschungen an. Die Kürze und Prägnanz der Beiträge mit Zusammenfassungen ist ebenso hervorzuheben wie die konzise Einleitung. Warum ist aber im Untertitel von Kirchen in der Mehrzahl die Rede? Geht es nicht über weite Strecken aussschliesslich um die katholische Kirche?

Mit einem so komplexen Untersuchungsfeld ist also m.E. von allen Beiträgerinnen und Beiträgern in unterschiedlicher Weise sehr reflektiert, verantwortungsvoll und sensibel umgegangen worden. Dass dies andere Leserinnen und Leser vielleicht anders sehen könnten, will nicht in Abrede gestellt sein. Spuren apologetischer Natur könnten so unter Umständen im letzten der genannten Beiträge ausfindig gemacht werden. Aber nichts ist voraussetzungslos. Es ist nun zu hoffen, dass in absehbarer Zeit auch z.B. in aussereuropäischen Kontexten diesem Beispiel gefolgt wird. Freilich gilt dasselbe für die Schweiz, wo in der letzten Zeit auch viele Einzelstudien vorgelegt wurden. Die katholische Kirche als internationaler Akteur steht hier in einer besonderen Verantwortung – wie das Beispiel Belgien zeigt, ist es aber für die Institution nicht zuletzt auch eine «Zukunfts- und Überlebensfrage».

Fribourg David Neuhold

Manfred Gailus, *Friedrich Weißler. Ein Jurist und Bekennender Christ im Widerstand gegen Hitler*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 316 S.

Der Jurist Friedrich Weißler (1891–1937) ist lange Zeit nur Kennern der Geschichte des sogenannten «Kirchenkampfes» innerhalb der protestantischen Kirchen und in deren Auseinandersetzung mit dem NS-Staat 1933–1945 bekannt gewesen. Seit Ende 1934 arbeitete Weißler in Berlin zunächst als Bürokraft, später als Leiter der Kanzlei und juristischer Berater der Vorläufigen Kirchenleitung (VKL) der Bekennenden Kirche (BK). In dieser

Funktion war er beratend und schriftführend an der Ausarbeitung einer an Adolf Hitler gerichteten Denkschrift beteiligt, mit der die sogenannte «zweite» VKL – nach der Spaltung der BK im Gefolge der Bekenntnissynode in Bad Oeynhausen im Februar 1936 – ihre Sorgen über Staatseingriffe in die Kirche, die zunehmende «Entkonfessionalisierung» des öffentlichen Lebens und die mit den KZs verbundene Willkür äußerte. Eine Veröffentlichung der im Sinne einer «Supplik» an die Obrigkeit (137) verfassten Eingabe war nicht vorgesehen. Nachdem der Wortlaut der Denkschrift am 23. Juli 1936 in den Basler Nachrichten erschien, fiel der Verdacht in den Spitzengremien der BK rasch auf Weißler. Dieser wurde vom Dienst suspendiert, am 7. Oktober 1936 von der Gestapo verhaftet – welche die VKL zur Aufklärung der für die Veröffentlichung Verantwortlichen eingeschaltet hatte – und am 11. Februar 1937 in das KZ Sachsenhausen überführt. Nach einigen Tagen brutaler Misshandlung durch Mitglieder des Wachpersonals, die den aus einer jüdischen Familie stammenden Weißler als «Juden» attackierten und beschimpften, starb Weißler dort am 19. Februar 1937.

Weißlers Schicksal ist in der einschlägigen Literatur bislang vor allem als ein Beispiel dafür herangezogen worden, wie wenig auch den Vertretern des entschiedenen Dahlemer Flügels der BK um Martin Niemöller tatsächlich an einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem NS-Regime gelegen war, über die Verteidigung kirchlicher Autonomie hinaus. Als die Veröffentlichung der Denkschrift die BK in ein schlechtes Licht rückte, ließ man Weißler wie eine heiße Kartoffel fallen. Manfred Gailus – der seit Jahren zu den besten Kennern des deutschen Protestantismus im «Dritten Reich» zählt – bestätigt diesen Befund in seiner Biographie Weißlers. Seinen akribischen Recherchen zufolge hatte Weißler tatsächlich in Zusammenarbeit mit Werner Koch, einem bei Dietrich Bonhoeffer tätigen Vikar, und dessen Freund Ernst Tillich Informationen über kirchenpolitische Fragen an die ausländische Presse geleitet. Er rechtfertigte dieses Verhalten damit, dass Christen im Ausland jedes Recht gehabt hätten, mehr über die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland zu erfahren. Gailus zufolge hatte Weißler «hier eine Grenze überschritten, die die Bekennende Kirche selbst nicht überschreiten wollte: vom Kirchenkampf in eigener Sache zur politischen Handlung, letztlich zu Schritten auf dem Weg in einen christlich begründeten Widerstand.» (231)

Für seine Biographie hat Gailus erstmals den erhaltenen Nachlass der Familie Weißler herangezogen und Gespräche mit Johannes Weißler geführt, dem 2016 verstorbenen jüngeren Sohn von Friedrich Weißler. Auf der Basis dieses ergiebigen Quellenmaterials, zu dem unter anderem persönliche Korrespondenz und zu verschiedenen Zeiten geführte Tagebücher von Friedrich Weißler, dessen Vater Adolf und seinem älteren Sohn Ulrich zählen, gelingt Gailus eine ebenso anschauliche wie eindringliche Familienbiographie, die vom Aufstieg einer jüdischen Familie und ihrer Akkulturation in die nationalprotestantische deutsche Kultur in Kaiserreich und Republik handelt. Adolf Weißler, Sohn eines Rabbiners, siedelte 1893 aus der oberschlesischen Industriestadt Königshütte nach Halle an der Saale. Dort war er als Anwalt und Notar tätig, verdiente aber den größten Teil seines Einkommens mit juristischen Fachpublikationen. Nicht erst unter dem Eindruck des Weltkrieges war das Bekenntnis zur deutschen Nation für Adolf Weißler ein Kernpunkt seiner Identität. Im Juni 1919 nahm er sich deshalb, unter dem Eindruck der dem Deutschen Reich von den Alliierten auferlegten Friedensbedingungen, die er als «Schmach» und Erniedrigung empfand, das Leben (77).

Friedrich Weißler wurde von seinem Vater gegen den Willen der Mutter getauft. Er wuchs in die nationalprotestantische Kultur des Kaiserreichs hinein, durch den Besuch eines humanistischen Gymnasiums, durch das Studium der Rechtswissenschaft und die 1914 abgelegte Promotion. Durch die freiwillige Meldung zum Kriegsdienst 1914 ratifi-

zierte er seine Teilhabe an dieser Kultur, auch wenn der Frontdienst aufgrund gesundheitlicher Probleme nur kurze Zeit dauerte. Nach dem Krieg heiratete Friedrich Weißler 1922 die Pfarrerstochter Johanna Schäfer und machte im preußischen Justizdienst eine rasche Karriere, bis hin zur Berufung als Landgerichtsdirektor in Magdeburg 1932. Bereits im Februar 1933 wurde Friedrich Weißler erst von der SA in Magdeburg drangsaliert, dann vom Dienst suspendiert und schließlich im April 1933 als Beamter entlassen. Der Umzug nach Berlin und die Annäherung an die Bekennende Kirche schienen ihm zunächst einen Schutzraum vor der gegen ihn als «Nichtarier» gerichteten Politik des NS-Regimes zu bieten, bis ihn die fatalen Folgen seiner Mitarbeit an der erwähnten Denkschrift der BK einholten.

Mit seiner Biographie Friedrich Weißlers hat Manfred Gailus eine umfassend recherchierte und klug argumentierende Fallstudie vorgelegt, an der wie in einem Brennspiegel Chancen und Grenzen der jüdischen Akkulturation nach 1900 und Grenzen der Liberalität im protestantischen Milieu deutlich werden. Zugleich finden sich eindringliche Belege für die andauernden antisemitischen Vorurteile unter Protestanten und für die Grenzen der Bereitschaft auch innerhalb des radikalen Flügels der BK, sich für getaufte Juden einzusetzen. Gailus bündelt seine diesbezüglichen Reflexionen abschließend als Anfragen an die «protestantische Performance in der Hitlerzeit» (217). In sprachlicher Hinsicht scheint dies durch den etwas unglücklichen Anglizismus – besser wäre es, von «Verhalten» zu sprechen – und die irreführende Fokussierung auf Hitler problematisch. Die sachliche Substanz seiner Schlussfolgerungen überzeugt allerdings. Als Flüchtigkeitsfehler ist zu notieren, dass die letzte Reichstagswahl am 5. März 1933 stattfand. (104) Dem wichtigen Buch von Manfred Gailus ist eine breite, weit über den Kreis der an Religionsgeschichte Interessierten hinausreichende Leserschaft zu wünschen.

Sheffield Benjamin Ziemann

Guido Bausenhart, *Eine Frau im Konzil: Hedwig von Skoda* (=Studien zur Kirchengeschichte 28), Hamburg, Verlag Dr. Kovač, 2017, 196 S.

«Gefunden, ohne gesucht zu haben» (5) – dies resümiert die ungewöhnliche Geschichte eines überraschenden Buches, das eine bemerkenswerte Frau der Vergessenheit entreißt! Dem Konzilsforscher Guido Bausenhart (Hildesheim), einschlägig ausgewiesen durch die Mitarbeit an Herders Theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, ist es zu verdanken, dass der Nachlass einer der bis dahin mit am wenigsten bekannten Konzilsauditorinnen sachgerecht – und das heißt durch eine Verbindung von archivarisch-kirchengeschichtlicher Feinarbeit mit dem Gespür für die großen systematisch-theologischen Fragestellungen im Zusammenhang mit dem Konzil, seiner Vorbereitung und Rezeption – erschlossen werden konnte.

Die Präsenz Hedwig von Skodas – die Familie gab einer bekannten tschechischen Automarke den Namen – auf dem Konzil mag auf den ersten Blick sporadisch wirken: erst 1965 war sie, die aufgrund der politisch-familiengeschichtlichen Konstellation längst in der Schweiz und dann in Frankreich Fuß gefasst hatte (vgl. Kap. 2), durch Vermittlung des Prager Kardinals Beran zur Konzilsauditorin ernannt worden (vgl. Kap. 1). Damit ist sie auf dem Konzil eine der relativ wenigen Repräsentantinnen und Repräsentanten der authentischen christlichen Glaubenserfahrung von Laiinnen und Laien, deren Einfluss und theologische Bedeutung gleichsam umgekehrt proportional ist zur institutionellen Einbindung (vgl. Kap. 3). Dieser trotz mancher Grenzen zumindest indirekt durchaus beachtliche Einfluss

speist sich im Falle Hedwig von Skodas aus ihrer führenden Rolle in den von ihr geleiteten und gegründeten «Equipes Internationales de Renaissance Chrétienne» (Kap. 4). Die in dieser Grundlagenarbeit vor dem Konzil erworbene Sensibilität ist denn auch die Basis für ihre nicht minder sensible Konzilsrezeption und -hermeneutik, in der sie zentrale Antwortelemente für die Frage nach einem tragfähigen Rahmen christlicher Spiritualität angesichts sich rasant wandelnder Bedingungen entwickelte. Wenn sie dies im Geiste des Konzils tat, fiel ihr dies umso leichter, als sie dessen Buchstaben kannte (Kap. 5).

Vor dem Konzil befand sich Hedwig von Skoda mit ihren Anliegen «in bester Gesellschaft» (116): Theologen wie Yves Congar oder Gérard Philips, die sich der Laientheologie widmeten, sind hier ebenso zu nennen wie diverse Institutionen (z.B. Caritas) und Initiativen (z.B. Weltkongresse für das Laienapostolat; Studenten- und Intellektuellenvereinigung Pax Romana – in diesem Zusammenhang erwähnt Bausenhart übrigens die Furcht des diesbezüglich wichtigen Bischofs von Lausanne-Genf-Freiburg, François Charrière, dass sein Amtskollege aus Freiburg im Breisgau, Wendelin Rauch, durch die Unterstützung von Hedwig von Skodas Aktivitäten «der Zersplitterung der Kräfte» [93] Vorschub leisten könnte). Eine Tagung der EIRC in Sitten (Wallis) nach der ersten Sitzungsperiode des Konzils im Juli 1963 zeigt, wie sehr die pastoralen Fragen des II. Vaticanums in hohem Maße theologische waren – und umgekehrt (vgl. 100f). Ausweislich des Tagungsverlaufs äußert sich dies besonders auch in thematischen Querverbindungen zur späteren Pastoralkonstitution Gaudium et spes.

Wie bei allen Konzilsteilnehmern und -teilnehmerinnen der «zweiten Reihe» kann man vom Endtext des Konzils her fragen, ob denn tatsächlich ein nachweisbarer Einfluss gegeben ist. Nüchtern stellt Bausenhart im Zusammenhang seiner minutiösen Rekonstruktionen der Diskussionen, an denen Skoda beteiligt war, fest: «Am Ende wird keiner der Anliegen und Vorschläge Hedwig von Skodas den Weg in den endgültigen Text von Gaudium et spes gefunden haben. – Wie ist das zu erklären?» (168) Eine Antwort darauf lautet: «Hedwig von Skoda war spät, zu spät zum Konzil gekommen. In der Phase, in der ein Text die grundsätzliche Zustimmung der Konzilsväter gefunden hatte, waren keine neuen Ideen mehr gefragt, sondern lediglich eine präzisere, ergänzende, schönere Formulierung der Gedanken, mit denen man bereits einverstanden war» (169). Die Frage auf den unmittelbaren Einfluss zu reduzieren hieße allerdings, die Frage falsch zu stellen. Vielmehr können anhand der Personen der «zweiten» (und auch «dritten») Reihe im Konzilsgeschehen Dynamiken, Prozesse und Entwicklungen oft besonders pointiert herausgearbeitet und v.a. in einen größeren Zusammenhang gestellt werden. Dank der ausgezeichneten historischen und systematischen Kenntnis des II. Vaticanums und seiner Themen kann Guido Bausenhart im besten Sinne des Wortes Exemplarisches herausarbeiten und aufzeigen, wie sich hinter dem Text eine reiche Vor- und Nachgeschichte christlichen Denkens verbirgt, das in christlichem Leben verwurzelt ist. Angesichts der Auswahlkriterien für die eingeladenen Auditorinnen (z.B. Verantwortung für internationale Vereinigungen oder Leitung einer Ordensgemeinschaft) resümiert Bausenhart: «Hedwig von Skoda durfte sich als Person gemeint und berufen fühlen. Sie hatte keine bekannte internationale Organisation im Rücken» (134). Umso bemerkenswerter erscheint von daher, dass Hedwig von Skoda eine theologisch in hohem Maße gebildete Vertreterin ihrer Generation war.

Weit über die Person von Skodas ist auch ein Urteil Bausenharts über die nachkonziliaren Vorträge Skodas von großer konzilshermeneutischer Bedeutung: «Liest sie aus den Konzilstexten heraus oder in sie hinein, was sie in ihren eigenen Intentionen bestätigt?» (185). Im Grunde ist dies die Frage, die dem Konzilsereignis als Rezeptionsgeschehen wie auch dem Rezeptionsgeschehen des Konzilsereignisses gilt. Gerade die kompetente Darstellung von Einzelpersönlichkeiten zeigt: es gibt das Eine nicht ohne das Andere. Es ist dies der Reich-

tum des Konzils, der Konzilsrezeption und der Konzilshermeneutik. Dies exemplarisch aufgezeigt zu haben, ist nicht das geringste Verdienst dieser Studie. Dass dabei einer der wenigen Frauen auf dem Konzil ein Denkmal gesetzt wurde, ist ein ebensolches Verdienst.

Nur am Rande sei abschließend vermerkt, dass der Mainzer Bischof Hermann Volk erst nach dem Konzil Kardinal wurde (165).

Freiburg/Schweiz Michael Quisinsky

Claudia Lepp/Harry Oelke/Detlef Pollack (Hg.), *Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, 370 S.

Der Sammelband nimmt die 1960er Jahre als Zeit grosser gesellschaftlicher Veränderungen in Bezug auf die religiöse Lebensführung in den Blick. Insbesondere in der protestantischen Geschichtsschreibung mangelt es an empirischen Studien aus kulturwissenschaftlicher und mentalitätsgeschichtlicher Perspektive. Mit seinem Fokus auf den evangelischen Bereich bearbeitet der Band deshalb eine Forschungslücke. Einzelne Ausflüge und Quervergleiche zum katholischen Milieu kontextualisieren die Erkenntnisse. Der Sammelband geht aus einer gleichnamigen Tagung hervor, die im Oktober 2013 in Münster stattfand. Die breit angelegte Themenpalette umfasst die Bereiche Religiöser und gesellschaftlicher Wandel; Arbeit, Freizeit und Konsum; Jugend; Ehe und Familie; Sexualität und Fortpflanzung.

Detlef Pollack klärt in seiner Einleitung die beiden zentralen Begriffe «Umbruch» und «Lebensführung». Pollack und seine Mitherausgeber ziehen «Umbruch» den Begriffen «Krise» und «Transformation» vor, da der erste zu stark die Perspektive der Zeitgenossen wiedergebe, während der zweite die Veränderungen verharmlose. Der Begriff «Lebensführung» nach Max Weber wiederum beschreibe «latente mentale Orientierungsmuster» wie auch «manifeste Verhaltensweisen» sowie das Verhältnis beider zueinander. Pascal Eitler fordert, die Religionsgeschichtsschreibung der 1960er und 1970er Jahre solle sich mehr den religiösen Praktiken und dem Alltagsleben widmen. Er bezieht sich dabei vor allem auf Bourdieu und Foucault. Zu einseitig hätten Forschende bisher die Säkularisierungsthese vertreten und dabei den Kirchen die Rolle der Ewiggestrigen zugeschrieben.

Den Themenbereich «Arbeit, Freizeit und Konsum» hätte man sich reichhaltiger gewünscht. Norbert Friedrich wirft in seiner Einführung hochspannende Fragen auf, darunter: «Was machten Christen mit der der Arbeitswelt abgewonnenen freien Zeit? [...] Bot die freie Zeit die Möglichkeit eines Aufbruches zu neuer, anderer Religiosität und Kirchlichkeit?» Fragen, die in den beiden Beiträgen leider nur sehr am Rande behandelt werden. Traugott Jähnichen behandelt die Reaktion evangelischer Theologen auf die Bedingungen der Industriearbeit, Harry Oelke schreibt über den Konsumwahn und die Reflexion von Kirchendenkern darüber. Die Lebensführung der Menschen – insbesondere solcher ohne kirchliches Amt – kommt nicht vor.

Im Kapitel «Jugend» postuliert Thomas Grossbölting, weniger die Studierenden der 1968er Bewegung als die «katholischen Mädchen vom Lande» seien «eine wichtige Trägergruppe des religiösen Wandels der 1960er Jahre». Allerdings bleibt das «katholische Mädchen vom Lande» (wohl in Ermangelung empirischer Studien) eine rhetorische Figur: Um den Umbruch zu fassen, beschreibt Grossbölting die Entwicklungen der katholischen Jugendarbeit und der Einstellungen katholischer Studierender. Ulrich Schwab zeigt in seinem Beitrag, wie sich die evangelische Jugendarbeit ab den 1960er Jahren für Gesellschaftskritik öffnete.

Die Kapitel «Ehe und Familie» sowie «Sexualität und Fortpflanzung» sind die gehaltvollsten des Sammelbandes. Hier gelingt der Anspruch, Lebensführung und Religion in Bezug zueinander zu setzen, die Individualisierungsthese durch präzisere Analysen zu ersetzen und auch genau zwischen Ideal und tatsächlicher Lebensführung zu unterscheiden. Christiane Kuller warnt in ihrer Einführung zu Ehe und Familie davor, das «Golden Age of Marriage» um 1960 wie die Zeitgenossen als «heile Welt» und die Zeit danach als Beginn einer andauernden Krise der Familie zu deuten. Der «Babyboom» sei die erklärungsbedürftige Ausnahme eines langfristigen Jahrhunderttrends des Geburtenrückgangs. Dennoch seien die Veränderungen in den 1960er Jahren einschneidend gewesen, insbesondere auf normativer Ebene. Christopher Neumaier beschreibt die enge Verzahnung des bürgerlichen und christlichen Familienverständnisses in der BRD der 1950er Jahre. Die Unterscheidung zwischen Ideal und Lebensführung macht Neumaier am Beispiel der Scheidung deutlich: In Umfragen war die Unauflöslichkeit der Ehe als Ideal bis in die 1960er Jahre verbreitet, die Durchsetzung des Ideals erschien aber auch im religiösen Milieu nicht mehr in jedem Fall als erstrebenswert. Dimitrij Owetschkin thematisiert konfessionsverschiedene Ehen in den 1960er Jahren als Ausdruck der zunehmenden Heterogenität, befördert durch Mobilität, Bildungsexpansion und Frauenerwerbstätigkeit. Eberhard Hauschildt analysiert die Positionsänderung der evangelischen Familienberatung von der «Verkündigung» zum «Dialog».

Im Kapitel «Sexualität und Fortpflanzung» widmet sich Claudia Lepp in ihrem sehr aufschlussreichen Beitrag den Kirchen als sexualmoralische Instanz. Wie sehr zumindest einzelne Exponenten mit der Zeit gingen, zeigt sich an der Person Martin Goldstein, der zeitgleich kirchlicher Eheberater und Sexkolumnist für Jugendliche in der Bravo war. Der Arzt und evangelische Jugendleiter wurde zum Chefaufklärer der Nation: «Die neue evangelische Sexualethik kam in Goldsteins alias Dr. Sommers Antworten indirekt vor, als Ermutigung zu einem verantwortlichen, partnerschaftlichen Sexualverhalten.» Dass explizite religiöse Argumente an Gewicht verloren und die Kirchen ein neues Selbstverständnis entwickelten, legt auch Katharina Ebner in ihrem Beitrag zu Bundestagsdebatten dar. Kritischer zeigt sich Klaus Fitschen in seinem Beitrag zu Homosexualität und evangelische Kirche. Die seelsorgerische Perspektive auf die gleichgeschlechtliche Liebe habe sich zwar der Psychologie angenähert und damit zur Entkriminalisierung von Homosexualität beigetragen. In der evangelischen Beratung sei Homosexualität aber nicht entpathologisiert worden. Insgesamt bietet der Sammelband vielfältige Einblicke in den Umbruch in der Lebensführung in den langen 1960er Jahren und regt zum Weiterdenken an.

Zürich Christina Caprez

Antje Schnoor, *Gehorchen und Gestalten. Jesuiten zwischen Demokratie und Diktatur in Chile (1962–1983)*, Frankfurt/New York, Campus, 2016, 481 S.

Antje Schnoor dankt in der Druckfassung der 2014 in Münster verteidigten historischen Dissertation Leo O'Donovan SJ, dem ehemaligen Präsidenten der Georgetown University, für den Mut, eine «kirchenferne Doktorandin mit einer Arbeit über seinen Orden zu begleiten und das Zweitgutachten zu erstellen» (427). Man darf vermuten, dass dieser seine Entscheidung nicht bereut hat. Um es vorweg zu nehmen: Schnoor hat eine hervorragende Studie vorgelegt, die zeigt, wie bereichernd eine kritische und unvoreingenommene Außenperspektive sein kann. Wer denkt, das Thema sei eng gefasst, täuscht sich. Es geht um grundlegende Fragen des Verhältnisses der Kirche zur Politik. In ihrer Studie verdeutlicht Schnoor, dass es *die* Kirche als politischen Akteur nicht gibt. Mit dem Konzept der «institutionellen Hetero-

genität» verdeutlicht sie komplexen Strukturen und mikropolitischen Prozesse innerhalb der Kirche, die Interdependenzen verschiedener Handlungs- und Entscheidungsebenen sowie die internen Aushandlungsprozesse. Sie zeigt auf, dass die sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Akteur Kirche oft von unterkomplexen Konzepten ausgeht.

Schnoor befasst sich nicht rein ereignisgeschichtlich mit der Rolle der Gesellschaft Jesu. Vielmehr vertritt sie die These, dass sich «das Handeln der Jesuiten nur verstehen lässt, wenn es vor dem Hintergrund des Wandels des Gehorsamskonzeptes betrachtet wird» (11). Die sich wandelnden Vorstellungen von Autorität und Gehorsam sind zentrale Analysekategorien Schnoors. Gehorsam sei eines der «zentralen Element der jesuitischen Identitätskonstruktion» (27). Dieser Gehorsam löse, so Schnoor, aus kirchenferner Perspektive Befremden aus. Allzu leicht würde er reduziert auf das «Befolgen von Befehlen» (30). Die Autorin, die stets transparent Rechenschaft über die hermeneutischen und forschungssoziologischen Bedingungen ihres Erkenntnisprozesses ablegt, macht dieses Befremden methodisch fruchtbar: Sie deutet es als Hinweis darauf, «dass sich das Gehorsamsverständnis der Autorin [...] wesentlich von dem Gehorsamsbegriff der Jesuiten unterschied» (30). Davon ausgehend spürt sie kultur- und mentalitätsgeschichtlich dem Bedeutungswandel nach, indem sie den jesuitischen Gehorsamsdiskurs analysiert und zeigt, dass es seit den 1960er Jahren Demokratisierungstendenzen gegeben habe, die auf mehr Dialog und Partizipation bei der Entscheidungsfindung abzielten. «Durch die Reformen» – so Schnoor – «sollte der Einzelne an der Entscheidungsfindung partizipieren. Die Entscheidung treffen durfte er aber nicht» (151). Dies stellte eine große Herausforderung für die Oberen dar, die sich fortan bemühten, einen Gehorsam einzufordern, der von den Mitbrüdern auch guten Gewissens befolgt werden konnte. Hier wird eine andere Entwicklung wichtig: «Der religiöse Gehorsam [...] wurde im Verlauf des Konzeptwandels in immer stärkeren Zusammenhang mit dem Gehorsam gegenüber dem eigenen Gewissen gebracht und von der Vorstellung der Übernahme eines fremden Willens abgelöst» (283).

Mit den so gewonnenen differenzierten Analysekategorien untersucht die Autorin die konkrete Rolle der Jesuiten in der chilenischen Politik der 1960er bis 1980er Jahre. Sie konzentriert sich dabei auf das Centro Bellarmino, einen jesuitischen Think Tank, sowie auf die dort herausgegebene Monatszeitschrift Mensaje. Sie stützt ihre Studie auf eine breite Quellenbasis (Beiträge der Mensaje, interne Ordenskommunikation, Pressemeldungen, Archivalien etc.) sowie auf Interviews.

Der Untersuchungszeitraum erstreckt sich von 1962, dem Jahr des Konzilsbeginns, aber auch dem Jahr, in dem eine bedeutende Sondernummer der Mensaje erschien, bis ins Jahr 1983, in dem in Chile nach zehn Jahren Diktatur die ersten Massenproteste einsetzten. In diese Zeit fallen unterschiedliche Regierungen: die letzten Regierungsjahre des Konservativen Jorge Alessandri, die Regierung des Christdemokraten Eduardo Frei, die der sozialistischen Unidad Popular unter Salvador Allende sowie der Militärputsch 1973 und die anschließende Pinochet-Diktatur. Schnoor greift Schlüsselereignisse heraus und analysiert die jeweilige politische Rolle der Jesuiten. Dabei nimmt sie nicht nur das Wirken des Ordens nach außen in den Blick, sondern stets auch die ordens- und kircheninternen Debatten vor dem Hintergrund von Gehorsam und Autorität sowie den sich daraus ergebenden Handlungsspielräumen.

Schnoor untersucht, welche konkreten Formen der Einsatz der Gesellschaft Jesu für soziale Gerechtigkeit angenommen hat. Höchst interessant ist etwa die Rolle der Jesuiten bei der Wahl des Christdemokraten Frei (1964): Die Autorin zeigt auf, dass wesentliche sozialpolitische Programmpunkte Freis direkt auf die Vorarbeiten des Centro Bellarmino zurückzuführen sind. Die Jesuiten fungierten aber nicht nur inhaltlich als «Spin Doctors», sie bereiteten dem Christdemokraten Frei auch publizistisch das Feld: Die Mensaje widmete 1962 eine

Ausgabe dem Thema «Revolution in Lateinamerika». Schnoor weist nach, wie die Jesuiten daran arbeiteten, das damals in Lateinamerika virulente, für Katholiken aber wenig akzeptable Konzept «Revolution» inhaltlich neu zu definieren als «radikale Reformpolitik» bzw. als «Notwendigkeit eines grundlegenden sozialen Wandels» (202). Eine weitere Mensaje-Ausgabe widmete sich 1963 der «Freiheit». Die so angestoßenen Debatten zeigten Wirkung: «Der erfolgreiche Wahlkampfslogan der Christdemokraten Revolution in Freiheit baute wesentlich auf der Begriffsverwendung und -umwandlung in der Mensaje auf» (407). So urteilt Schnoor: «Für die politische Geschichte in Chile kann der Umdeutung des Revolutionsbegriffes durch die Jesuiten kaum zu viel Bedeutung beigemessen werden.» (213).

Nachdem die Jesuiten den Christdemokraten zum Wahlsieg verholfen hatten, machte sich allerdings ab 1967 Enttäuschung darüber breit, dass die Reformen zu langsam und zu halbherzig erfolgten. Schnoor belegt, wie fortan in der Mensaje immer häufiger sozialismusnahe Positionen vertreten werden. Es kam zu verstärkten Spannungen zwischen den Bischöfen, die einen möglichen Wahlsieg der Sozialisten fürchteten, und den Jesuiten, die ihre strukturelle Freiheit und Unabhängigkeit nutzten, um innerhalb der institutionellen Heterogenität der Kirche eigene Positionen zu vertreten. Die Spannungen nahmen zu, als sich während der Allende-Jahre die Bewegung «Christen für den Sozialismus» bildete, der Gonzalo Arroyo SJ vorstand und der es fundamental um die Frage ging, wie sich Priester im revolutionären Prozess positionieren sollten. Mensaje, die schon in den 1960ern revolutionäre Gewalt als Reaktion auf strukturelle Gewalt legitimiert hatte, stand der Bewegung wohlwollender gegenüber als die Bischöfe, die ein parteipolitisches Engagement von Priestern ablehnten und den innerkirchlichen Meinungspluralismus der päpstlichen und bischöflichen Vormundschaft unterstellen wollten. Im direkten Konflikt mit dem Erzbischof von Santiago widersetzte sich P. Arroyo SJ dessen Wünschen und begründete dies mit dem Gehorsam – Gehorsam gegenüber dem eigenen Gewissen (283). Er erhielt dabei Unterstützung des Ordens, der in Konflikten mit den Bischöfen – nicht zuletzt aufgrund der Exemption – selbstbewusst, aber dennoch kirchlich loyal agierte.

Während die Exemption hier die Durchgriffsrechte der Bischöfe beschnitt, nutze diese Freiheit des Ordens dem Episkopat in anderen Situationen. Als etwa die Bischöfe während der Diktatur vom Regime oder konservativen Kreisen wegen ihres Einsatzes für Demokratie und Menschenrechte angegriffen wurden, stützte Mensaje sie und forderte die Gläubigen auf, den Bischöfen Gehorsam zu leisten – jener Art des Gehorsams, der innerhalb des Ordens bereits überwunden war. Dies war, so Schnoor, nur möglich aufgrund der institutionellen Heterogenität. Eine von den Bischöfen abhängige Zeitschrift, hätte diese nicht glaubhaft stützen können: «Es ist daher zu fragen, ob die Exemption, die von bischöflicher Seite [...] vehement bekämpft wurde, in bestimmten politischen Situationen, wie hier beispielsweise in der Diktatur, nicht auch zur Stärkung der katholischen Kirche in Auseinandersetzungen mit dem Staat beigetragen hat» (421).

Auch an anderen Beispielen zeigt Schnoor mithilfe ideen- und kulturgeschichtlich gewonnener Analysekategorien gekonnt und präzise die vielfältigen Verflechtungen theologischer, politischer und gesellschaftlicher, aber auch kontinental- und weltkirchlicher Entwicklungen auf, die ihrerseits auf die ordensinternen Diskurse und Entwicklungen Einfluss nahmen. Schnoor liefert am Beispiel der chilenischen Jesuiten eine äußerst präzise und luzide Analyse kirchlicher Strukturen und Prozesse. Zugleich zeigt sie den Wandel der Organisationskultur der Gesellschaft Jesu als einem der bedeutendsten innerkirchlichen Akteure auf.

Mainz Veit Straßner

Lorenzo Planzi, *La fabrique des prêtres. Recrutement, séminaire, identité du clergé catholique en Suisse romande (1945–1990)* (=Studia Friburgensia), Fribourg, Academic Press, 2016, 621 p.

L'ouvrage de Lorenzo Planzi est le fruit d'une thèse de doctorat soutenue à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg en avril 2014 sous la direction du professeur Francis Python. L'intention de l'auteur est de «comprendre et d'analyser les mutations dans la fabrique du clergé des diocèses de Lausanne, Genève et Fribourg (LGF), Sion et du Jura» (p. 25). Solidement charpenté, il se découpe en trois parties plus ou moins égales correspondant aux trois grandes périodes de l'histoire de l'Eglise du second XXème siècle: les années 1945–60, les années 1960–75, les 1975–90. Basée sur le dépouillement de nombreux fonds d'archives (archives diocésaines de Fribourg, Sion, Bâle et du Jura pastoral, archives du séminaire de Fribourg, archives de l'abbaye Saint-Maurice et de la Congrégation des chanoines du Grand-Saint-Bernard) et sur plusieurs entretiens avec des prêtres (13) et des évêques (2) «protagonistes de la période étudiée», la thèse se propose de faire dialoguer «les archives et l'histoire orale» (p. 40). Elle s'organise autour de trois axes problématiques bien identifiées par l'historiographie française récente: le recrutement, la formation, l'identité. L'ouvrage montre, statistiques à l'appui, que les années de l'après-guerre sont encore celles «de l'omniprésence cléricale», surtout dans les pays de chrétienté (Fribourg, Valais, Jura) où le curé est une véritable autorité morale et politique, une sorte de «chef du village» (Philippe Boutry). Il en va diversement dans les pays mixtes où le prêtre est d'abord identifié à son rôle religieux. A l'orée des années soixante, cette figure de prêtre-pasteur attirera paradoxalement plus de candidats au sacerdoce dans les cantons de la diaspora que dans les bastions traditionnels du catholicisme romand. Si l'on constate un certain «ébranlement» dès les années cinquante (notamment en ce qui concerne les «petits séminaires»), c'est surtout au lendemain du concile Vatican II (1962–1965) que l'on assiste à la remise en cause généralisé d'un modèle sacerdotal (le prêtre comme «autre Christ» voué à la sainteté) hérité du concile de Trente et qui avait atteint une sorte d'apogée durant le «siècle des Pie» (de Pie IX à Pie XII). Le processus de déclergification, porté par certains mouvements de prêtres contestataires venus de la France voisine (comme le mouvement Echanges et dialogues, dont l'influence est trop rapidement évoquée) n'épargne pas le clergé romand à la fin des années soixante. La chute brutale des vocations (de 89 séminaristes en 1959–60 à 37 en 1975–76) et des ordinations (de 17 en 1960 à 7 en 1975), la vague des départs du séminaire et des abandons de ministères (une «véritable épidémie» qui touche en dix ans «environ cent-quarante prêtres dispensés» en Suisse romande) témoignent d'une «crise majeure» qui atteint son pic au début des années septante. Le séminaire diocésain, ce lieu privilégié de la «fabrique» des prêtres où prévalait jusqu'alors une discipline quasi militaire, se trouve obligé de s'ouvrir sur l'extérieur et d'assouplir ses règlements intérieurs au risque de disparaître. C'est dans ce contexte agité que naît, en 1967, le *Centre romand des Vocations* (CRV), conçu comme «un organisme de coordination» mandaté par la hiérarchie, dont le siège s'établit à Lausanne et qui publiera une revue trimestrielle intitulée Vocations. Plusieurs affaires à grand retentissement (comme l'affaire Pfürtner en 1971, ou encore l'affaire des «capucins rouges» de Romont en 1974) révèlent un «malaise» profond lié à la réception des enseignements de Vatican II dans le contexte de crise de civilisation de l'après mai 1968 dont témoignera le Synode 1972. Le jugement selon lequel les évêques romands de l'époque (en particulier l'évêque de LGF Mgr François Charrière et l'évêque de Sion Mgr Nestor Adam) «adhèrent généralement positivement à l'aggiornamento qui se dessine dans l'Eglise des années sixties»

(p. 264) mériterait sans doute d'être nuancé à la lumière de leurs propres interventions avant, pendant et surtout après le concile. C'est d'ailleurs grâce à la bienveillance des deux évêques romands que Mgr Marcel Lefebvre pourra ériger la Fraternité sacerdotale Saint-Pie X à Fribourg et créer son propre séminaire à Écône (Valais) en octobre 1970. Dans la ligne du concile, la fondation de l'Ecole de la foi et des ministères par le dominicain Jacques Loew à Fribourg en 1969, participe, elle aussi, d'une volonté de renouvellement dans la formation en dehors des cadres traditionnels. L'auteur met bien en lumière, dans la troisième partie du livre, ce qu'on a pu appeler un «retour à l'ordre» et une «reprise en mains de l'épiscopat» (Denis Pelletier) à partir du milieu de la décennie, à la suite du tournant de l'Année sainte (1975) et de l'avènement d'un pape polonais (1978) sur le trône de Pierre. La lettre pastorale de Mg Pierre Mamie, l'ancien secrétaire particulier du cardinal Journet qui avait succédé à Mgr Charrière comme nouvel évêque de LGF trois ans plus tôt, sur *La sainteté des prêtres* (1973), sera ainsi perçue comme une tentative de réactivation d'un modèle sacerdotal que l'on pouvait croire révolu. Le retour au col romain, après l'abandon de la soutane au profit de la cravate qui avait caractérisé les années précédentes, sera le symbole de cette «génération Jean-Paul II en Suisse romande» à laquelle sont consacrées les dernières pages de l'ouvrage. Etayée par des citations toujours bien choisies et illustrée par de nombreux tableaux statistiques, l'étude très riche de Lorenzo Planzi dessine la fresque d'une Eglise locale (en l'occurrence l'Eglise catholique en Suisse romande) confrontée, à travers le prisme de l'évolution de son corps d'élite qu'est le clergé diocésain, aux soubresauts de la modernité sécularisatrice dans les tourments d'une époque de profonds changements. Comme telle, elle est appelée à devenir une œuvre de référence pour bien d'autres travaux sur la réception du concile dans le catholicisme suisse romand et au-delà.

Rome Philippe Chenaux

Chris Dols, *Fact Factory. Sociological Expertise and Episcopal Decision Making in the Netherlands 1946–1972*, Nijmegen, Valkhof Pers, 2015, 287 S.

Hollandia docet! Die katholische Kirche in den Niederlanden nahm mehrfach in ihrer Geschichte eine besondere Vorbildfunktion ein. Nicht zuletzt viele deutsche KatholikInnen verfolgten mit großer Aufmerksamkeit ihre Entwicklung unmittelbar nach dem Konzil. V.a. der Katechismus von 1966, der bereits zwei Jahre später in deutscher Sprache erhältlich war, und das Pastoralkonzil, das 1966 seine Arbeit aufnahm, sind hier zu nennen. Einer seiner spektakulärsten Momente fand am 7. Januar 1970 statt, als mehr als 2/3 der Teilnehmenden dafür votierten, die Zölibatspflicht als Voraussetzung für das Priesteramt aufzuheben. Bis heute unzutreffend als Beschluss gegen den Zölibat etikettiert markieren das Votum und die anschließenden römischen Gegenmaßnahmen einen der wichtigsten Einschnitte der nachkonziliaren Kirchengeschichte, wie Chris Dols in seiner Dissertation «Fact Factory» zeigt.

Germania docet! Dols versteht seine Arbeit aber nicht als Geschichte des Pastoralkonzils. Vielmehr geht es ihm darum zu untersuchen, wie sich die katholische Kirche in den Niederlanden nach dem Zweiten Weltkrieg verstärkt über sozialwissenschaftliche Zugänge, zum Beispiel Meinungsumfragen, zu erneuern suchte – Dols bezeichnet diesen Prozess als «sociologisation» (21). Im Hintergrund steht als «frame of reference» die auf Deutschland bezogene Studie von Benjamin Ziemann *Katholische Kirche und Sozialwis-*

senschaften, 1945–1975, Göttingen 2007, die aber, dies sei bereits an dieser Stelle gesagt, breiter angelegt ist als die von Dols.

Das Buch ist in drei große Teile gegliedert. Der erste Teil ist primär eine Institutionengeschichte. Dols analysiert darin zum einen den Aufstieg des «Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituts» (KASKI), der ersten katholischen sozialwissenschaftlichen Arbeitsstelle in den Niederlanden. 1947 gegründet und bis 1958 geleitet wurde sie von George Zeegers, kirchenrechtlich gesehen einem Laien, der aber als Absolvent der Rotterdamer School of Economics ein Experte war, was sozialwissenschaftliche Planungsprozesse anbelangt. Zeegers fand viele Förderer in den religiösen Orden, allen voran die Franziskaner sind hier zu nennen. Die Amtskirche reagierte dagegen zunächst auf sein Ansinnen, empirische Erhebungen zum religiösen Leben der Katholiken zu unternehmen und daraus pastorale Erneuerungsprozesse zu initiieren, nicht zuletzt finanziell sehr verhalten. Mit zunehmendem Interesse der Diözesen wurde KASKI aber zu einer Erfolgsgeschichte. 1956 hatte es so mehr als 80 Angestellte und veröffentlichte 35 Memoranden und Berichte. Das Interesse resultierte aus der Krisenwahrnehmung einer Entkirchlichung. Die Bischöfe erhofften sich, über sozialwissenschaftliche Analysen und Expertisen, wozu beispielsweise eine verbesserte statistische Datenerhebung gehörte, gegensteuern und ihre Seelsorge zielgenauer auf einzelne Gruppen ausrichten zu können.

1962 entstand auf der Grundlage einer kleineren Vorgängerinstitution als weiteres wichtiges Forschungszentrum das «Pastoraal Instituut van den Nederlandse Kerkprovincie» (PINK) des Franziskaners Walter Goddijn, der sich aufgrund einer Reihe von kirchensoziologischen Studien auch in Deutschland einen Namen machen sollte. Wesentliche Inspirationsquelle für PINK war das Zweite Vatikanische Konzil. Die Aufgabe von PINK ging daher weit über einer sozialwissenschaftlichen Datenerhebung und -auswertung hinaus und bestand darin, die Beschlüsse des Konzils in der niederländischen Kirche zu implementieren. Dols hebt allerdings weniger die Relevanz der Organisation als die Goddijns, der neben der Leitung von PINK auch eine Fülle von anderen Positionen zum Beispiel auf dem Pastoralkonzil einnahm, hervor und stellt ihn als Spin-Doctor des niederländischen Episkopats dar. Die Bedeutung, die ihm in der Studie zukommt, belegt am eindrücklichsten, dass Dols seine Arbeit mit Goddijns Aufgabe der Leitung des PINK 1972 beschließt.

Der zweite Teil besteht aus zwei Fallstudien. Dabei handelt es sich um zwei wichtige Meinungsumfragen aus den 1960er Jahren, die sich auf verschiedene Weise mit dem Rückgang der Priesterzahlen auseinandersetzten. Besonders signifikant mit Blick auf die These einer «sociologisation» ist die Veränderung in der Wahrnehmung des priesterlichen Amts: Die erste behandelte Umfrage, die zwischen 1964 und 1968 entstand, «conceptualised a religious calling as something part and parcel of a rational career choice, rather than as a divine call from God, and linked the ‹religious profession› to secular ones such as that of the medical doctor and secondary school teacher (148).»

Die zweite behandelte Umfrage zum Selbstverständnis der Priester wurde im Februar 1968 an 8879 Priester und Diakone verschickt. Dols hebt hier v.a. hervor, dass die Fragen und Antworten suggestiv angelegt waren: «Negative answering possibilities often outnumbered the positive ones. Items hardly addressed the positive sides of religiosity. [...]. Since the script of their [the respondents] answers had already been written, they could do little else besides following suggested lines of reasoning (257).» Obwohl die Ergebnisse ein recht nuanciertes Bild zum Thema Zölibat ergaben, wurde medial mit großer Wirkung die These verbreitet, dass die meisten Priester für die Abschaffung des Zölibats seien.

Der letzte Block spinnt den Faden der Zölibatsfrage weiter und untersucht detailiert den Verlauf der Beratungen des Pastoralkonzils in Noordwijkerhout. Mit dem Beschluss vom 7. Januar 1970 befanden sich die Bischöfe in einer Falle. Obwohl die Versammlung kei-

nerlei kirchenrechtliche Entscheidungsbefugnis hatte, fühlte sich das niederländische Episkopat trotzdem verpflichtet, sich für seine Umsetzung einzusetzen. Gleichzeitig wusste es aber auch, dass der Beschluss in den Diözesen auf viel Ablehnung stieß und Paul VI. bereits im Vorfeld des Konzils unmissverständlich erklärte hatte, am Zölibat festzuhalten. Und so endet Dols Studie mit den römischen Gegenmaßnahmen. Der von Goddijn entwickelte Plan, Unterstützung für den Beschluss im Episkopat anderer westeuropäischer Länder zu finden, scheiterte kläglich, während der Papst bei seiner ablehnenden Haltung blieb. Mit den Bischofsernennungen von Adrian Simonis im Jahr 1970 und von Joannes Gijsen zwei Jahre später setzte Paul VI. dann zwei konservative Kirchenmänner ein, die das reformorientierte Handeln des Episkopats endgültig lahmlegten. (In Ergänzung zu Dols ist die Bischofsernennung von Gijsen als besonders tragische Fehlentscheidung zu bewerten: Wie 2014 offiziell bekannt wurde, hatte Gijsen zwischen 1958 und 1961 mehrere Minderjährige des von ihm geleiteten kirchlichen Internats sexuell missbraucht.) Es verwundert nicht, dass Goddijn 1972 gedrängt wurde, die Leitung von PINK abzugeben.

Dieser Abschluss wirkt abrupt. Die Frage, ob der von Dols eindrücklich nachgewiesene Prozess der «sociologisation» während der 1970er Jahre zu seinem Ende kam, liegt auf der Hand und wird doch nicht bearbeitet. Kritisch bleibt außerdem zu fragen, ob Dols, wenn er denn tatsächlich Goddijn für so zentral hält, nicht hätte stärker auf seine Biographie eingehen müssen – wesentliche Aspekte, etwa seine Identität als Franziskaner, werden kaum beleuchtet.

Wenn man der Arbeit gerecht werden will, bleibt zudem zu erwähnen, dass sie anders als das Referenzwerk von Ziemann angelegt ist. Während Ziemann breit auf sehr unterschiedliche Spielarten sozialwissenschaftlichen Handels eingeht und dazu auch Psychologie und Gruppendynamik zählt, konzentriert sich Dols auf zwei sozialwissenschaftliche Kirchenorganisationen und in den Fallbeispielen auf die Priesterthematik. Ein solches Vorgehen hat seine Vorteile, begibt sich aber auch in die Gefahr, äußerst vielschichtige Prozesse wie die Diskussion um das Pflichtzölibat monokausal über den Prozessbegriff der «sociologisation» erklären zu wollen. An einigen Stellen gelingt es Dols, dieser Gefahr zu entgehen – Dols betont so zu Recht verschiedentlich auch die Grenzen des soziologischen Einflusses (z.B. 258) –, an anderen Stellen dagegen nicht. Wenn etwa Dols mit Blick auf die römischen Gegenmaßnahmen von einer «collision between traditional modes of thought and modern scientific reasoning» (259) spricht, übersieht er, dass die Auseinandersetzung im Kern mit theologischen Argumenten geführt wurde, so wie in den Diskussionen zwischen der Gruppe der Konservativen und den Kirchenreformern die theologischen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils den Referenzrahmen bildeten, den nur sehr wenige Splittergruppen wie Opus Dei zu verlassen bereit waren.

Unabhängig von diesen Einwänden ist festzuhalten, dass Dols eine kluge und anregende Untersuchung vorgelegt hat. Es ist zu begrüßen, dass sie in englischer Sprache vorliegt, da ihre Ergebnisse nicht nur für die niederländische Kirchengeschichtsschreibung von großer Bedeutung sind. Neben der These der «sociologisation» besteht vielleicht ihr größter Verdienst darin anzuregen, die Rezeption des Konzils auch als transnationalen Prozess zu verstehen – Hollandia docet!

Krefeld Andreas Henkelmann

Schweiz: Lebenswelt, Figuren, Räume

André Heinzer, *Pfründen, Herrschaft, Gottesdienst. Lebenswelten der Mönche und Weltgeistlichen am Kloster und Kollegiatstift St. Leodegar in Luzern zwischen 1291 und 1500* (=Luzerner Historische Veröffentlichungen 45), Schwabe, Basel, 2014, 400 S., Abb.

Im Jahr 1456 wurde die Benediktinerpropstei – nicht Abtei, weil ursprünglich abhängig von der Abtei Murbach im Elsass – in ein Kollegiatstift umgewandelt, in dem sog. Propst Schwaigerschen Brief. Was in diesem «Brief» steht, erfährt man allerdings bis zum Schluss des Buches eigentlich nirgends richtig; es wäre vielleicht angebracht gewesen, seinen Inhalt gleich am Anfang einmal für den Leser zusammenzufassen... Indem eine Benediktinerpropstei in ein Kollegiatstift umgewandelt wurde, trug man im Grund der Realität Rechnung, denn bereits in der Zeit der Benediktinerpropstei war der Besitz in Pfründen aufgeteilt, 12 ordentliche Pfründen und drei Säkularpfründen (Laienpfründen, weil von Laien vergeben [S. 54], Leutpriester, Schulmeister und eine weitere Laienpfründe – der berühmteste Pfründner war, bereits zu Kollegiatstiftszeiten, der Luzerner Chronist Diebold Schilling), und diese wurden vom Kollegiatstift ohne Änderung übernommen. Dies ergibt eine spannende Ausgangslage und Versuchsanordnung: vom wem wurden die Pfründen in der Zeit der Benediktinerpropstei vergeben und empfangen, und von wem in der Kollegiatstiftszeit? Während man in der «Benediktinerzeit» weniger darauf achtete, dass alle Pfründen besetzt waren, legte man in der Kollegiatstiftszeit mehr Wert darauf. In der «Benediktinerzeit» wurden die Pfründen, die für die Geistlichen bestimmt waren, in Kooptation vergeben, in der Stiftszeit – und das ist eine Besonderheit von St. Leodegar – von einem gemeinsamen Wahlgremium von Stadt und Stift Luzern. Etwas anders verhielt es sich mit den Laienpfründen, die bis 1291 vom Abt von Murbach, dann vom Haus Habsburg und schliesslich seit 1415 von Luzern vergeben wurden. Die päpstliche Provision spielte in der Benediktinerzeit nur eine sehr untergeordnete Rolle (wahrscheinlich weil die Luzerner Pfründen keine «fetten» waren), und in der Kollegiatstiftszeit überhaupt keine mehr. Seit 1491 mussten die Bewerber um eine Pfründe ihr Interesse vor dem Rat öffentlich kundtun, so dass die inoffiziellen Kanäle versiegten. Nicht zuletzt, weil die Pfründen eben keine «fetten» waren, wurde Pfründenkumulation zugelassen, wenn auch nur in ganz beschränktem Masse (etwa mit einer Pfründe des Kollegiatstifts Beromünster), und dies sowohl bei den Benediktinern als auch bei den Chorherren, wenn auch die Luzerner Obrigkeit viel strenger dagegen vorging als der Papst. Nach 1456 wurden die Pfründen viel mehr an Luzerner Bürger vergeben, was bedeutete, dass auch der Anteil der Adeligen zurückging. Man kann vermuten, dass die Benediktinerpropstei 1456 in ein Kollegiatstift umgewandelt wurde, weil sie Probleme mit der Rekrutierung und der Überalterung hatte, aber nach 1500 erwuchsen dem Kollegiatstift neue Probleme mit der Pest (1520) und dann vor allem mit der Reformation. Interessant ist, dass bei den Dignitäten 1456 keine tiefgreifenden Änderungen eintrat: es gab vorher wie nachher eine Propstei, eine Kustorei, eine Kämmerei, eine Almosenerei, eine Baumeisterei und eine Kantorei.

Unter dem etwas seltsamen Titel «Tätigkeiten und Wirkungsfelder in der ‹Gotteshauslebenswelt›» befasst sich der Autor in der Folge einerseits mit dem Gottesdienst und der Seelsorge und andererseits mit der Grundherrschaft. Die Leutpriesterei gehörte zu den Säkularpfründen und wurde schon vor 1456 meist mit einem Weltgeistlichen besetzt. Der Leutpriester versuchte immer wieder und mit wechselndem Erfolg, sich zunächst von der Benediktinerpropstei und dann vom Kollegiatstift unabhängig zu machen, doch gelang ihm dies

unter dem letzteren weniger gut als unter dem ersteren. Auch Präsenzgelder wurden bereits vor 1456 durch den Almosenier ausgeteilt, und sie waren durchaus willkommene Ergänzungen zu den Pfründen. Die Grundherrschaft von St. Leodegar entwickelte sich nicht anders als andere Grundherrschaften auch, indem die Lehen mit der Zeit erblich wurden und die schwindenden Einkünfte von St. Leodegar durch Handänderungsgebühren aufgestockt werden mussten. Unter dem Kollegiatstift fand eine Herrschaftsintensivierung statt, die von der Stadt unterstützt wurde. Zur Grundherrschaft gehörten auch die niedere Gerichtsbarkeit, die von Meiern und Hofgerichten ausgeübt wurde und mehr und mehr an die Stadt überging.

Auch das letzte Kapitel vereint unter dem wiederum seltsam anmutenden Titel «Aussenleben» zwei Komplexe, die man ebenfalls nicht unter einem Dach erwarten würde, nämlich zunächst das Verhältnis der Benediktinerpropstei und des Chorherrenstifts zu den wechselnden Herrschaften (Murbach, Österreich, Luzern) und dann den Universitätsbesuch sowohl der Benediktiner als auch der Chorherren. Sowohl die Herrschaft als auch der Universitätsbesuch waren doch wohl integrierende Bestandteile sowohl der Benediktinerpropstei als auch des Kollegiatstifts, und es wirkt recht künstlich, wenn St. Leodegar (S. 217) als «Herrschaftsrezipient» bezeichnet wird. Die weltlichen Rechte der Propstei St. Leodegar wurden 1291 von Murbach an Österreich verkauft, doch behielt die Abtei das Recht auf die Besetzung der Propstei und der Pfründen und scheint 1456 überrascht und vor ein fait accompli gestellt worden zu sein. Trotz recht umfassender Herrschaftsrechte über St. Leodegar und grossen Anstrengungen einzelner Klostervögte scheint es Österreich nicht gelungen zu sein, seine Herrschaft über St. Leodegar im 14. Jahrhundert zu intensivieren, wohl dann aber der Stadt Luzern, auch wenn die Verfassungsveränderung von 1456 scheinbar nicht auf städtische Initiative zurückzuführen ist. Tatsächlich zum «Aussenleben» gehören dann die «Interaktionen mit weiteren Gotteshäusern und geistlichen Institutionen», und da verwundert eigentlich nicht, wenn St. Leodegar vor 1456 mehr Kontakte zu den Benediktinern von Engelberg und nachher mehr zu den Chorherren von Beromünster unterhielt. Beim Universitätsbesuch der Benediktiner und Chorherren von St. Leodegar nimmt Heinzer wiederum zunächst die beiden Gruppen zusammen und kommt zum Resultat, dass 35% sowohl der Benediktiner als auch der Chorherren die Universität besucht hätten, eine Zahl, die er dann aber wohl zu Unrecht mit dem Universitätsbesuch der Chorherren der Kollegiatstifte von Zofingen (42%) und Beromünster (39%) vergleicht, nicht ohne zu Recht zu erklären, dass die (etwas!) niedrigere Prozentzahl von St. Leodegar sich dadurch erklärt, dass dieses bis 1456 eine Benediktinerpropstei war! Es wäre wohl besser gewesen, St. Leodegar in einem ersten Teil als Benediktinerpropstei zu behandeln, und dann in einem zweiten Teil als Chorherrenstift; dann wäre auch klarer zum Ausdruck bekommen, was die Propst Schwaigersche Verfassungsänderung 1456 wirklich bedeutet. Dies gilt auch für den prosopografischen Anhang, in dem Benediktiner und Chorherren durcheinander gemischt sind. Dabei soll der Wert der geleisteten Arbeit nicht geschmälert werden, aber sie arbeitet zu sehr mit Längs- und zu wenig mit Querschnitten, und man hat den Eindruck, dass dem Autor – und vielleicht den heutigen Mediaevisten allgemein – die geistlichen Institutionen des Mittelalters sehr fremd geworden sind.

Freiburg/Schweiz Kathrin Utz Tremp

Fritz Gloor, *Bruder Klaus und die Reformierten. Der Landesheilige zwischen den Konfessionen*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2017, 135 S.

Auf den ersten Blick mag es als kalendarischer Zufall erscheinen, dass in der Schweiz 2017 sowohl 600 Jahre Bruder Klaus als auch 500 Jahre Reformation gefeiert werden. Angesichts der vielfältigen inhaltlichen Bezüge zwischen den beiden Phänomenen habe sich eine gemeinsame Jubiläumsfeier freilich geradezu angeboten, meint Fritz Gloor (http://reformiert.info/artikel/news/«wie-ökumenisch-ist-bruder-klaus-herr-gloor» [03.10. 2017]), Ideengeber und Projektleiter des nationalen ökumenischen Gedenk- und Feiertags «Gemeinsam zur Mitte. 500 Jahre Reformation – 600 Jahre Niklaus von Flüe» am 1. April 2017 in Zug, der von mehreren hundert Personen besucht und mit einem Gottesdienst unter der Leitung des Basler Bischofs Felix Gmür und des SEK-Ratspräsidenten Gottfried Locher abgeschlossen wurde. Doch selbst wenn sich Bruder Klaus durchaus dafür eigne, «im ökumenischen Gespräch eine Schlüsselrolle einzunehmen», sei es verfehlt, Niklaus von Flüe (1417–1487) als «vorreformatorischen», «ökumenischen Heiligen» zu betrachten, schreibt Gloor in seiner hier anzuzeigenden rezeptionsgeschichtlichen Studie, die sich als «Beitrag zu einer ökumenischen Erinnerungskultur» versteht. Der 1949 geborene und im Kanton Luzern aufgewachsene Autor wirkte 35 Jahre lang als reformierter Pfarrer in Nid- und Obwalden, also in ausgeprägt katholischem Umfeld. Dort lernte er den in seinem Buch theoretisch entfalteten Themenkomplex, so darf vermutet werden, wohl auch aus ganz praktischer Perspektive kennen.

Anlass und Ausgangspunkt des schmalen Bandes ist das vom Autor beobachtete «fast zwanghafte Bedürfnis» (11), im Zusammenhang mit Bruder Klaus dessen Wertschätzung nicht allein von katholischer, sondern «sogar» von reformierter Seite hervorzuheben. Bei Franz von Assisi und anderen mittelalterlichen Heiligen werde das reformierte Interesse hingegen als kaum erwähnenswert angesehen. Doch obwohl Bruder Klaus ein (offiziell erst 1947 kanonisierter) Heiliger der katholischen Kirche und zugleich eine überkonfessionelle «zivilreligiöse» Integrationsfigur (10) ist, haben sich in der Erinnerungskultur über die Jahrhunderte hinweg «tief verwurzelte konfessionelle Deutungsmuster erhalten» (8). Insofern lasse sich die Nachgeschichte von Bruder Klaus «von derjenigen der Reformation nicht trennen» (128). Letztlich geht es Gloor in seiner «Spurensuche» denn auch um die Frage, «wie Bruder Klaus katholisch wurde» (Untertitel des vierten Kapitels sowie Titel des Beitrags von Fritz Gloor im umfangreichen und vielschichtigen Gedenkbuch «Mystiker, Mittler, Mensch. 600 Jahre Niklaus von Flüe, 1417–1487», hg. von Roland Gröbli et al., Zürich 2016, 167–170).

In 17 fünf- bis elfseitigen Kapiteln – jeweils mit konzisen, aussagekräftigen Haupt-, Unter- und Zwischentiteln und zum Teil mit farbigen Abbildungen versehen – spannt der Autor einen weiten Bogen vom ausgehenden 15. bis ins beginnende 21. Jahrhundert. Kapitelabfolge und -inhalte orientieren sich dabei nicht an der Ereignis-, sondern an der Rezeptionsgeschichte. Gestützt auf die massgebenden Quelleneditionen von Robert Durrer (1917–1921) und Rupert Amschwand (1987) und die einschlägige Literatur referiert Gloor die wichtigsten Wendepunkte in der öffentlichen Wahrnehmung von Bruder Klaus. Der Fokus liegt klar auf der (deutschsprachigen) Schweiz; das langanhaltende Interesse am eidgenössischen Landesheiligen im deutschen Protestantismus (und insbesondere Pietismus) und die dortige «spezifisch evangelische Erinnerungskultur zu Bruder Klaus» kommt nur am Rande zur Sprache (76–86). Der Autor, der einen historisch-kritischen Ansatz verfolgt, analysiert – und interpretiert – scharfsinnig; er schreibt sorgfältig und präzis. Das Lektorat durch den Verlag ist vorbildlich. Etwas gar spärlich ausgefallen sind die Literaturnachweise (z.B. 75, 112, 126). Bemerkenswerterweise fehlen in der aufgeführten

Literatur wichtige Biographien und Einzelstudien über Bruder Klaus von Pirmin Meier und anderen.

Gloors Beitrag zur Bruder-Klaus-Forschung besteht nicht etwa in der Darstellung des Lebens und Wirkens sowie der Bedeutung von Bruder Klaus aus reformierter Perspektive – solche Darstellungen gibt es etliche –, sondern in der Darstellung und Analyse des sich im Laufe der Jahrhunderte wiederholt wandelnden Bildes von Bruder Klaus «im Streit zwischen den Konfessionen» (Untertitel des zehnten Kapitels), und zwar aus einer anwaltschaftlich, aber nie apologetisch evangelisch-reformierten Perspektive.

Dass der Autor nicht alle Aspekte des Themas gleichermassen ausleuchtet, sollte man ihm angesichts der abundanten Literatur und der vielen neuen Beiträge und Erkenntnisse gerade in diesem Jubiläumsjahr nicht vorwerfen. Gerne hätte man aber zum Beispiel mehr über die Bedeutung von Bruder Klaus für Reformierte in der französischsprachigen Westschweiz erfahren, zumal der Obwaldner «Landesheilige» bei der Erweiterung der Eidgenossenschaft in Richtung Westen ja eine nicht unwesentliche Rolle gespielt hatte. Und die Aussage, «Verehrung im kirchlich-religiösen Sinn» habe Bruder Klaus «ausserhalb der katholischen Kirche nie erfahren» (9), wird nicht nur durch Gloors eigene Hinweise auf die Rezeption im deutschen Pietismus (80ff.) relativiert, sondern ebenso durch die schwärmerische Verehrung, die Axel Springer (1912–1985), der protestantische Verleger der Hamburger Boulevardzeitung «Bild», dem Eremiten vom Ranft entgegenbrachte (siehe Erich Aschwanden, Axel Springer will Bruder Klaus sein, in: Neue Zürcher Zeitung, 04.03.2017, Nr. 53, 16–17). Auch für Schweizer Reformierte scheint Bruder Klaus weit über das Politische und Zivilreligiöse hinaus «anschlussfähig» zu sein – dies zeigen nicht zuletzt der eingangs erwähnte ökumenische Gedenk- und Feiertag vom 1. April und das ökumenische Pilgern der Berner Landeskirchen von Flüeli-Ranft ins Berner Münster an Pfingsten 2017 (www.kirchenbewegen.ch [03.10.2017]) mit mehreren Dutzend Teilnehmerinnen und Teilnehmern.

Bern David Zimmer

Heinrich Bullinger, *Briefe von Juni bis September 1546 (= Heinrich Bullinger Werke, Abt. 2: Briefwechsel, Band 17), und Briefe von Oktober bis Dezember 1546 (= ebd., Band 18)*, bearb. von **Reinhard Bodenmann/Alexandra Kess/Judith Steiniger**, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2015 und 2017, 547, 491 S.

Das allgegenwärtige Thema in Heinrich Bullingers Briefen von Juni bis Dezember 1546 ist der Schmalkaldische Krieg, der als erster grosser Konfessionskrieg bezeichnet worden ist. Im Juli 1546 zogen die schmalkaldischen Truppen unter dem Oberbefehl von Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen los, um einem Angriff des Kaisers gegen die Protestanten zuvorzukommen. Die Unentschlossenheit des schmalkaldischen Heeres und die zunehmende finanzielle Not seiner Gegner ebneten Kaiser Karl V. den Weg, Süddeutschland im Donaufeldzug beinahe kampflos einzunehmen. Bis gegen Ende Jahr kapitulierten die beiden protestantischen Fürsten und die meisten oberdeutschen Reichsstädte ohne grossen Widersand.

Die zwei hier vorgestellten Bände stellen eine bedeutende Quelle für diese erste Phase des Schmalkaldischen Krieges dar und erlauben neue Einsichten in das Kriegsgeschehen. 282 Briefe von und vor allem an Bullinger sind aus diesem Zeitraum zumeist als Originale überliefert, was durchschnittlich neun Briefe pro Woche entspricht. Die Schreiben sind oft umfangreich und wurden häufiger als sonst in deutscher Sprache verfasst. Ambrosius Blarer,

Bullingers wichtigster Korrespondent in der genannten Zeit, berichtete über Neuigkeiten in Konstanz und über den Krieg, wobei er manchmal ein Geheimalphabet benutze, das die Herausgeber entschlüsselt haben. Andere wichtige Briefpartner waren Antistes Oswald Myconius in Basel sowie Pfarrer Johannes Haller und Stadtschreiber Georg Frölich in Augsburg. Die Bände enthalten informative Einleitungen, Zusammenfassungen der editierten und ausführlich kommentierten Briefe und Register, welche Namen, tagende Versammlungen, Schriften und, als einziges Thema, Täufer verzeichnen.

In einer Zeit, da es keine periodisch erscheinende Zeitungen gab, diente Bullingers Briefwechsel zu einem wesentlichen Teil der Nachrichtenverbreitung. Der Zürcher Antistes und seine Korrespondenten sind sehr am Kriegsgeschehen interessiert, anfangs voller Hoffnung und gleichzeitig von Sorgen geplagt. Bullinger war überzeugt, dass der Kaiser scheitern würde, betete für einen Sieg der Protestanten, wurde von seinen Briefpartnern informiert, übermittelte seinerseits Nachrichten an sie und erteilte ihnen Ratschläge, während er zu Hause mit dem Bürgermeister und den Ratsherren offen Informationen austauschte. Der Rat in Zürich verfügte indessen noch über weitere Nachrichtenkanäle. Die Herausgeber haben für die Anmerkungen diese politische Korrespondenz der Stadt Zürich herangezogen.

Auch Falschmeldungen machten die Runde und zeigen zusammen mit zahlreichen Flugschriften die Bedeutung der Kriegspropaganda auf beiden Seiten. In den Briefen tauchen wiederholt solche Gerüchte auf, die der Einschüchterung des Feindes dienten und wohl öfter noch ein Ausdruck der Hoffnungen und Erwartungen waren. Anders als Bullinger waren viele Protestanten blind und deuteten selbst die schlechtesten Nachrichten zu ihren Gunsten, bis sie endlich aus ihrem Traum aufwachten.

Auch die Eidgenossenschaft war vom Schmalkaldischen Krieg betroffen, und dies nicht erst als Zürich im Dezember mobil machte, um seine Grenzen zu sichern. Die Briefe zeigen, dass es in Zürich und in anderen Orten innerprotestantischen Gegensätzen zum Trotz grosse Sympathien für die Schmalkaldener gab und dass etwa 4000 eidgenössische Söldner in den Krieg zogen. Bullinger unterstützte den Zuzug der Söldner, was zwar der reformatorischen Ethik Zwinglis und der Gesetzgebung in Zürich widersprach, jedoch ohne obrigkeitliche Sanktionen blieb. Manch einer wünschte sich mehr Solidarität mit den deutschen Glaubensgenossen. Hingegen lehnten die evangelischen Orte der Eidgenossenschaft einen Kriegseintritt entgegen den Erwartungen vieler deutscher Protestanten ab. Bullinger teilte die obrigkeitliche Position mindestens seit Oktober, während verschiedene Hinweise dafür sprechen, dass er ursprünglich anderer Meinung war und dass er einmal vorhandene Äusserungen diesbezüglich vernichtet hatte.

Der Schmalkaldische Krieg förderte auch eine apokalyptische Deutung der Zeit. Zum Beispiel rechnete Johannes Haller in Augsburg nach dem für die Protestanten ungünstigen Verlauf des Krieges damit, dass demnächst die grosse Verfolgung gegen die Auserwählten beginnen würde. Auch Bullingers Ziehsohn Rudolf Gwalther nahm den Schmalkaldischen Krieg und das Konzil von Trient als bedrohliche Ereignisse mit einer apokalyptischen Dimension wahr und hielt deshalb seine Antichrist-Predigten, in denen er das Papsttum als antichristlich zu entlarven versuchte. Seine in mehreren Auflagen gedruckten Predigten fanden eine weite Verbreitung, während die katholischen Orte der Eidgenossenschaft in dieser veröffentlichten Schrift einen Verstoss gegen den Landesfrieden erblickten und Gwalthers Bestrafung forderten.

Bullingers Briefe enthalten nicht nur Angaben zum Schmalkaldischen Krieg, sondern erlauben auch Einblicke in viele andere Bereiche. Die Schreiben aus Augsburg zum Beispiel geben Auskunft über das kirchliche und gesellschaftliche Leben dort wie den praktizierten Brauch, im Haus eines Kranken oder Sterbenden das Abendmahl zu feiern. Zum Schluss sei festgehalten, dass der mittlerweile 18 Bände umfassende Briefwechsel Bullingers zu einer

unentbehrlichen Quelle für die Geschichte der Frühen Neuzeit geworden ist und die sorgfältige Arbeit der Herausgeber Anerkennung verdient. Von grossem Nutzen ist auch die seit einigen Jahren angebotene elektronische Ausgabe, die laufend ergänzt wird. Die Briefdatenbank verfügt über gute Recherche- und Navigationsmöglichkeiten in den Bänden 1 bis 17 (Juni 1524 bis September 1546) und ist über die Webseite des Instituts für Reformationsgeschichte kostenlos zugänglich.

Zürich Christian Scheidegger

Jean-Pierre Bastian, *La fracture religieuse vaudoise, 1847–1966: l'Eglise libre, «la Môme» et le canton de Vaud*, Genève, Labor et Fides, 2016, 400 p.

Professeur émérite de sociologie des religions à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, Jean-Pierre Bastian signe un ouvrage très fouillé et intelligemment illustré, à l'appareil scientifique et didactique remarquable, dans une langue agréable à lire, sur l'histoire d'une communauté religieuse. Durant plus d'un siècle (1847–1966), le protestantisme du canton de Vaud fut en effet divisé en deux Eglises, numériquement fort inégales mais toutes deux influentes: la grande Eglise nationale, qui compta l'écrasante majorité des fidèles, et la modeste Eglise libre qui, si l'on ajoute les sympathisants, ne toucha que 2 à 3% de la population. Cette division s'origine dans les violents conflits religieux du début du XIXe siècle opposant partisans et adversaires vaudois du Réveil. Les premiers voulaient responsabiliser les chrétiens et refusaient l'appartenance automatique des citoyens à l'Eglise. Les seconds au contraire se moquaient de la piété exagérée des «méthodistes» ou «mômiers». La politique s'en mêla. En 1845, le gouvernement vaudois radical voulut forcer les pasteurs à lire une circulaire prônant la nouvelle constitution cantonale. La plupart des ministres s'y refusèrent. Contrairement aux attentes, ils reçurent un soutien très modéré des paroissiens et perdirent leur poste. Avec une poignée de fidèles, un certain nombre d'entre eux coupa les ponts et érigea un groupe indépendant de l'Etat: l'Eglise libre.

Le premier chapitre du livre s'intitule «le déploiement d'une dissidence religieuse». La jeune Eglise s'était organisée selon un système presbytérien-synodal avec des communautés réparties un peu partout dans le canton. En 1890, on comptait 37 chapelles; une dizaine d'autres suivront. L'Eglise avait sa figure de référence en la personne du théologien vaudois Alexandre Vinet (1797–1847), chantre de la responsabilité individuelle. Bien souvent, on a mis en équation Eglise libre et parti libéral. Cela est confirmé dans l'ouvrage. «S'il est évident que tous les libéraux, appelés au départ ‹conservateurs, ne furent pas libristes, en revanche tous les libristes furent nécessairement libéraux, c'est-à-dire opposés aux radicaux» (69). De fait, l'Eglise est composée en grande partie de personnes issues de l'aristocratie, de la bourgeoisie d'affaires et des professions libérales, un milieu assez guindé et prêtant à la caricature, cultivant l'entre-soi. L'auteur a plaisir à référer les liens de sang entre les protagonistes de la communauté, des dynasties familiales telles les Bonnard, Bridel, Burnand, Mercier, Rivier. Ces familles se considéraient volontiers comme les garantes des vraies valeurs huguenotes. Beaucoup d'entre elles étaient d'ailleurs issues du Refuge. Elles entretenaient un réseau au-delà des frontières cantonales et nationales.

Le deuxième chapitre est consacré à la «pédagogie de la conviction». L'Eglise libre n'était pas une secte fondamentaliste. L'année même de sa fondation en 1847, elle s'intéressait à la formation académique des pasteurs en créant une faculté de théologie, avec un corps professoral issu de l'Académie de Lausanne. On lui bâtit en 1863–1864 la maison du chemin des Cèdres à Lausanne, appelée par affection «la Môme». La division des disciplines était la

même qu'à l'Académie: théologie systématique, biblique, historique, pratique, disciplines auxquelles s'adjoignait la philosophie. Les chaires furent souvent occupées par des noms connus, Jean-Frédéric Astié (1822–1894), Philippe Bridel (1852–1936), René Guisan (1874–1934), etc. Bridel était aussi – cela ne doit pas nous étonner – membre du conseil d'administration de la libérale Gazette de Lausanne. Au centenaire de l'institution en 1947, le doyen de la faculté estimait qu'elle avait accueilli environ 700 étudiants, dont 382 avaient reçu le titre de licenciés en théologie (la faculté ne délivrait pas de doctorat), des Vaudois en majorité, avec 76 Confédérés et 70 étrangers. A côté de l'enseignement académique, les libristes déployèrent une littérature d'édification qui toucha un public populaire bien plus large que l'Eglise. Des peintres «réveillés» donnaient aussi, par leurs œuvres pleines de «conviction», le goût de la piété. Citons Eugène Burnand (1850–1921) et Louis Rivier (1885–1963).

Bien que petite, cultivant l'entre-soi, l'Eglise libre ne s'est pas repliée sur elle-même. L'auteur insiste sur ce point. Une manière de dépasser la tentation sectaire fut «le rayonnement par les œuvres», objet du troisième chapitre. L'Eglise voulait former «des individualités fortes et engagées socialement». Nombreuses sont les figures de libristes philanthropes. Beaucoup se dévouent dans des causes sociales, le combat contre l'alcoolisme notamment, le pacifisme ou la sanctification du dimanche. Ainsi, un notable finance le train d'Yverdon à Sainte-Croix, à l'expresse condition qu'il ne circule pas le jour du Seigneur. D'autres deviennent missionnaires en Afrique. En 1921 par exemple, il y a 69 missionnaires libristes, mais seulement 6 nationaux… Les femmes auront un fort engagement. On lira avec émotion le portrait de la doctoresse Charlotte Olivier-von Mayer (1864–1945), dame austère et pieuse, totalement dédiée à la lutte contre la tuberculose. C'est dans l'Eglise libre qu'eut lieu la première consécration de femme pasteure en Romandie, Lydia von Auw (1897–1994). L'auteur note toutefois que le féminisme est «embryonnaire». Dans l'Eglise libre, les femmes étaient en majorité, mais les hommes commandaient!

Le quatrième et dernier chapitre s'intitule «de la fracture religieuse à la fusion des contraires». Il analyse la manière dont le rapprochement s'opéra entre l'Eglise libre et l'Eglise nationale. Fondamentalement, ces communautés n'étaient pas séparées par la théologie (des recherches ultérieures sur la théologie ou la liturgie de l'Eglise libre seraient éclairantes à ce sujet). Ce qui les distinguait était leur rapport à la société. Dans un passage intéressant, l'auteur développe l'opposition établie par le critique littéraire Edmond Gilliard (1875–1969) entre «Vinet» et le «vin». Alexandre Vinet incarne le sérieux, l'engagement individuel du libriste vaudois. Le vin quant à lui est le symbole de la culture cantonale penchant vers la facilité, la fête, la communauté «nationale» acceptant le fait religieux sans l'analyser. «Au pays vécu comme héritage coutumier s'opposa le pays choisi comme projet régénéré par les individualités qui le composent» (302). Une telle opposition n'allait pas durer éternellement. Certes, la faiblesse numérique de l'Eglise libre l'engageait à entamer des négociations pour sa survie. Elle avait toutefois des raisons à ne plus considérer la fusion avec l'Eglise nationale comme contraire à sa nature: la société évoluait, se déchristianisait, l'appartenance à l'Eglise majoritaire demandait elle aussi un engagement toujours plus croissant. Après de longues négociations, il n'y eut à partir de 1966 plus qu'une seule Eglise évangélique réformée du canton de Vaud. Laquelle avait renoncé, à la satisfaction des libristes, à se déclarer nationale.

Comme il a été souligné, la différence entre la «Nationale» et l'Eglise libre concerne avant tout le rapport à la société. Dans sa postface l'auteur souligne, cinquante ans après sa disparition, la pertinence de l'Eglise libre: «L'option libriste se présente d'une étonnante actualité pour la réflexion de ceux qui ne désirent ni tomber dans la secte et le fondamentalisme chrétien, ni se dissoudre dans l'apathie, au sens de l'absence de pathos dans un champ religieux

régulé par le ‹religieusement correct› renvoyé à l'opacité des consciences et au relativisme culturel de l'interreligiosité célébrée» (316–317). Si l'Eglise libre n'est plus, le librisme peut toujours inspirer les esprits.

Fribourg Jacques Rime

Lukas Zurfluh, *Raum, Körper und Licht. Die Kirche St. Martin des Benediktinerkollegiums Sarnen (1961–1966).* Mit einem Bildessay von Karin Gauch und Fabien Schwartz (=Murensia 4), Chronos Verlag, Zürich, 2016, 72 S.

In der Zeit des Kirchenbaubooms der 1960er Jahre finden sich aufgrund des von 1874 stammenden Klosterartikels der Bundesverfassung, der den Neubau und die Wiederherstellung aufgelöster Klöster bis zur Volksabstimmung 1973 untersagte, nur wenige realisierte Klosterneu- und -umbauten in der Schweiz. Eine dieser seltenen Klosterkirchen stellt die Kirche St. Martin des Benediktinerkollegiums Sarnen der Architekten Joachim Naef sowie Ernst und Gottlieb Studer dar, die zu Recht als eine der Ikonen der modernen Schweizer Kirchenbaugeschichte gilt. Zum 50-jährigen Kirchweihjubiläum ist eine in der Schriftenreihe der Stiftung «Geschichte Kloster Muri» von Lukas Zurfluh verfasste und reich mit Plänen und Abbildungen illustrierte Broschüre erschienen.

Die Kollegikirche ist in dreifacher Hinsicht von Bedeutung: für ihre Wichtigkeit für den Konvent und das Kollegium der Benediktiner in Sarnen, für ihre singuläre Disposition als Kloster-, Schul- und Publikumskirche im Kirchenbau der Zeit und für ihre aussergewöhnliche Architektur und Stellung im Architekturdiskurs der Zeit. Die titelgebende Bezeichnung «Raum, Körper und Licht» stammt von Ernst Studer selber; diese drei Elemente verstand der junge Architekt als entscheidende Ausdrucksmöglichkeiten für seine Zeit. Damit fand er für die Versöhnung von Tradition und Moderne eine passende Form.

In einem einleitenden Teil beleuchtet Lukas Zurfluh den Anfang der Benediktiner in Sarnen ohne näher auf die historischen Begebenheiten der Klosteraufhebung und Vertreibung aus Muri im Jahr 1841 einzugehen. Mit der Aufnahme der Benediktiner in Sarnen verpflichtet sich der Konvent zur Übernahme des kantonalen Kollegiums. Die Benediktiner verbleiben auch 1845 nach der Übersiedlung in das ehemalige Augustinerchorherrenstift in Gries mit ihrer Schule in Sarnen. Diese entwickelt sich zu einer der wichtigsten Bildungsstätten der katholischen Elite der Schweiz. Schon bald erfordert die rasche Zunahme der Schülerzahl nebst dem Gebäude «altes Kollegium» (1749–51) von Jakob Singer, Luzern, verschiedene Neubauten. Mit dem «Pensionat Niklaus von Flüe» 1867/68, einem spätklassizistischen Gebäude, wird ein erster Neubau errichtet. 1889 entwirft der Bozener Stadtbaumeister Sebastian Altmann einen repräsentativen Gymnasiumsbau. 1928/29 folgt ein neues Professorenheim von Emil Winzeler und Hans Burkard. Die Baldegger Schwestern, die für Verpflegung und Haushalt sorgen, erhalten 1955/56 einen in etwas nüchterner Sprache entworfenen Bau des Luzerner Architekten Hans U. Gübelin.

Für die neue Studenten- und Klosterkirche hingegen braucht es drei Anläufe. In der ersten Phase 1927–29 reichen die Architekten Vinzenz Fischer, Luzern, sowie Emil Winzeler und Hans Burkard, St. Gallen, zahlreiche Entwürfe für einen Konventneubau neubarocker Prägung ein. Diese teilweise monumentalen, «Escorial»-ähnlichen traditionellen Anlagen mit geschlossenem Klostergeviert und Kirchen mit vorgelagerten Innenhöfen überzeugen jedoch nicht. Die zweite Planungsphase 1939–41 mit Plänen von Hans Burkard, Fritz Metzger und P. Aldrich Arnold wird infolge des Zweiten Weltkriegs abgebrochen. Mit der Gründung der Sarner Kollegi-Stiftung 1954 und der Besetzung einer Baukommission wird die

dritte Planungsphase eingeläutet. In das Preisgericht des Wettbewerbs werden hochkarätige Namen des Schweizerischen Kirchenbaus berufen: Hermann Baur (1884–1980), Fritz Metzger (1897–1973), Rino Tami, Professor der ETH Zürich (1908–94) und Ernst Gisel (*1922); ein Hinweis darauf, welch grosse Bedeutung einem zeitgenössischen Kirchenbau beigemessen wurde. Dafür spricht auch die Zugehörigkeit der Preisrichter (ausser E. Gisel) und Ernst Studers zur Gruppe der Schweizerischen St.-Lukas-Gesellschaft, die in jener Zeit bestimmend in Fragen sakraler Baukunst war.

1960 findet in der vorgegebenen Definition des Raumprogramms ein Umdenken statt. Die traditionelle Disposition einer Klosterkirche mit Schiff, Mönchschor und Hochaltar wird zu Gunsten einer zentralen Positionierung des Hochaltars und der Anbindung des Orgel- und Sängerchors an diesen Bereich aufgegeben. Am Wettbewerb sind nur «katholische Architekten schweizerischer Nationalität» zugelassen. Von den 57 eingegangenen Entwürfen schaffen es fünf Studien in die zweite Runde; daraus geht das Projekt «Daniel» des unbekannten, jungen Architekten Ernst Studer hervor. Studer hat 1960 mit Joachim Naef ein gemeinsames Architekturbüro in Zürich gegründet und seinen Bruder Gottlieb als Partner einbezogen. Beim Siegerprojekt lobt die Jury besonders «die plastische und räumliche Gestaltung des Ganzen», die «eine reiche und starke Form von schöner Einfachheit und Stille» zeige. Die Qualität liegt in der gelungenen Verbindung von mönchischem Geist und zeitgenössischer Modernität. Noch weist der siegreiche Entwurf der zweiten Wettbewerbsstufe mit seinen Kreisformen, geneigten Aussenwänden und Flachdächern auf eine stilistische Verwandtschaft mit den Werken des amerikanischen Architekten Frank Lloyd Wright (bspw. Guggenheim Museum N.Y., 1959); Merkmale, die mit der Überarbeitung zugunsten einer Eigenständigkeit verschwinden werden. Die Bauausführung erfolgt 1964–66. 1983 werden im Zuge einer Sanierung die Dachränder mit Blechrändern versehen – leider eine Beeinträchtigung der plastischen Wirkung. Der allgemein «skulptural» wirkende Charakter des Aussenbaus ist aber heute noch in einer (hier leider fehlenden) Flugansicht eindrücklich erkennbar.

Im letzten Kapitel setzt der Autor die Kollegikirche St. Martin in Beziehung zum katholischen Kirchenbau der Zeit, einschliesslich Ernst Studers weiteren Kirchenbauten. Nach der Fertigstellung von St. Martin in Sarnen findet die Fachwelt lobende Worte für den Bau, der rasch in Verbindung mit Le Corbusiers 1951–55 entstandener Wallfahrtskirche Notre-Dame-du-Haut in Ronchamp gebracht wird. Als Gemeinsamkeit weist der Architekturhistoriker Georg Germann auf die mediterrane, nordafrikanische Erscheinung sowie das konvexe und konkave Formenspiel hin, während Lukas Zurfluh auch markante Unterschiede benennt. Als weiterer Vergleichsbau wird St. Felix und Regula in Zürich (1946–51) von Fritz Metzger, ein wichtiger Kirchenbau der Nachkriegszeit, herbeigezogen. Übereinstimmungen ergeben sich in der Raumdisposition, der Dachkonstruktion und den liturgischen Einrichtungen. Kirchengeschichtlich erwähnt der Autor zudem das zweite Vatikanische Konzil von 1964, da die Forderungen nach Neugestaltung des Sakralraums sozusagen in der Planungsdisposition von St. Martin bereits vorweggenommen wurden.

Lukas Zurfluh ist es auf ansprechende Weise und in verständlicher Sprache gelungen, der interessierten Leserschaft den langen Entstehungsprozess des Baus, die historischen Begebenheiten, die Planungsphasen, das Zusammenspiel von Architekten und Beteiligten sowie die Bauentwicklung und Situierung von St. Martin im Kontext des katholischen Kirchenbaus aufzuzeigen. Der reichhaltige, farbige Bildessay von Karin Gauch und Fabien Schwartz mit aktuellen Aussen- und Innenaufnahmen ergänzt das Heft; schade nur, dass hier nicht die Gelegenheit für ausführlichere Bildlegenden genutzt wurde, die auf Textstellen und Details hätten aufmerksam machen können. Dank einer ausführlichen Bibliografie- und Literaturliste kann das Thema individuell noch vertieft werden.

Schmitten Daniela Schneuwly-Poffet

Benedikt Pfister, *Die Katholiken entdecken Basel. Der Weg aus dem Milieu in die Gesellschaft* (=Beiträge zur Basler Geschichte), Basel, Christoph Merian Verlag, 2014, 271 S.

Der Fussball stiess noch nach dem Zweiten Weltkrieg bei vielen Basler Katholiken auf Ablehnung. Der importierte Sport als «Engländerlis» sei ganz und gar unschweizerisch, zu kommerziell, schade zudem der Gesundheit, hiess es namentlich in Kreisen der katholischen Eliten. Kirchliche Veranstaltungen würden beispielsweise durch einen Match des FC Basel empfindlich gestört. Andererseits standen katholische Sportvereine als «Kinder der Diaspora» (Joseph Jung) durch Wettkämpfe in stetem Kontakt zu «neutralen» oder anderen konfessionellen Vereinen. «Das Religiöse war deshalb weit weniger als bei den übrigen Vereinen» (197) Der organisierte Sport war also in der zweitgrössten Deutschschweizer Stadt insgesamt interkonfessioneller Kommunikation mehr als förderlich, wies den steinigen Weg der Basler Katholiken hinaus dem «Ghetto» vor allem unter den Jüngeren.

Der Historiker Benedikt Pfister beschreibt die Öffnung des katholischen Stadtbasler Vereinswesens in seiner quellennahen, schön bebilderten und gutleserlichen Studie als ein zentrales Beispiel für den «Weg aus dem Milieu», einen Weg, der freilich viele Jahrzehnte dauerte und keinesfalls geradlinig verlief. Für seine «Innenansicht der Basler Katholiken» im, grob gesprochen, «langen 20. Jahrhundert» bis ca. 1970, benützt Pfister mit grossem Gewinn Selbstzeugnisse beispielsweise Fritz Blums (1901–1969), lange Jahrzehnte Pfarrer von St. Clara, aber auch Protokolle, Briefe, Interviews mit vielen Zeitzeugen und Zeitungsartikel der «katholischen Presse». Der Autor begleitet Pfarrer Blum auf seinen Lebensstationen, seiner Kindheit im Basler Gundelidingerquartier, seinem Studium in Einsiedeln und in Luzern sowie auf seinen ersten seelsorgerischen «Posten» in Root, Frauenfeld und Aesch. Neben dem Pfarrer und dessen sozialem Engagement werden stellvertretend für viele Akteure und aktive Gemeindemitglieder wie Constantin Gyr als Präsident der katholischen Gesamtgemeinde und Martha Walz vorgestellt, die sich im «Katholischen Frauenbund» selbstbewusst für mehr Freiheit einsetzte. Und einmal mehr zeigt, dass eine moderne Katholizismusforschung keinesfalls auf dem «Genderauge» blind sein darf!

Wie angedeutet, war der Weg der Basler Katholiken in die «Gesellschaft» von manchen Schüben und Brüchen gekennzeichnet. Ohne diesen wie anderswo gewundenen Weg en détail nacherzählen zu wollen, sei exemplarisch auf den «kleinen Kulturkampf» von 1945 bis 1950 hingewiesen. Nach dem «Burgfrieden» während des Zweiten Weltkrieges, nach dem wohl inszenierten Schulterschluss der freisinnig-sozialdemokratisch-konservativen-katholischen Kräfte gegen de nationalsozialistische und faschistische Bedrohung, traten rasch konfessionell bedingte Spannungen zutage. So sahen sich viele Katholiken durch säkular denkende Sozialdemokraten und durch vermeintliche oder tatsächliche Kommunisten bedroht. Der Klerus und die Gemeindeelite wollten die Abschottung gegen aussen weiter fortsetzen. Ihnen widerfuhr Opposition aus den eigenen Reihen, die sich als «Basler Jungkatholiken» innerhalb der CVP und im Vereinswesen bald Gehör zu verschaffen wusste. Das war auch ein Generationenkonflikt, wie Pfister völlig richtig bemerkt. Ihren Höhepunkt erlebte der «Kalte Krieg der Konfessionen» (Hermann Kocher) im Jahre 1947 mit der Heiligsprechung von Bruder Klaus. Reformierte «Falken» sahen im laufenden Heiligsprechungsprozess den Versuch der Katholiken, «die Schweiz an den katholischen Glauben und an Rom binden zu wollen» (107). Als die offizielle Schweiz zum feierlichen Akt der Heiligsprechung in Rom keinen Vertreter schickte, reagierten viele Katholiken enttäuscht und verärgert. Das an sich erfreuliche Ereignis bedeutete schliesslich, dass der Eremit und Politiker nur noch bedingt zum «überkonfessionellen Landesvater» taugte.

Zum Rechtsrutsch jener Jahre und zum strammen Antikommunismus der Basler Katholiken trug der Umsturz in der Tschechoslowakei 1948 bei. Auch das Schicksal des ungarischen Kardinals József Mindszenty (1892–1975) beschäftigte die katholische Welt nicht nur am Rheinknie. Nachdem er sich mehrmals öffentlich gegen die Kommunisten eingesetzt hatte, wurde der Kardinal 1948 verhaftet und blieb bis 1956 in Haft. Basler und Baselbieter Katholiken protestierten bei der ungarischen Gesandtschaft. Die Schwächung des linkskatholischen Flügels war eine langfristige Folge, die bis zum Ende des «Kalten Kriegs» anhalten sollte und gewissermassen der Integration der «offiziellen Katholiken» im antikommunistischen Konsens jener Jahrzehnte förderlich war.

Zürich Fabian Brändle

Transversal: Gemeinschaften, Bewegungen, Spiritualität

Thomas Fries, *Eucharistische Spiritualität bei Augustinus von Hippo* (=Cassiciacum 53), Würzburg, Echter, 2016, 423 S.

Nach einleitenden Bemerkungen zu Forschungsstand und Methodik (9–16) erfolgen im ersten Kapitel dieser liturgiewissenschaftlichen Dissertationsschrift, die im Frühlingssemester 2015 von der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg angenommen wurde, «Klärungen zum Konzept der eucharistischen Spiritualität» (17–59). Auf der Basis einer sorgfältigen terminologiegeschichtlichen Darstellung wird christliche Spiritualität vom Geistempfang in der Taufe her bestimmt und in ihrem Bezug zum liturgischen Leben umrissen. Eucharistische Spiritualität kreist um den Zusammenhang zwischen dem eucharistischen Leib Christi und dem ekklesialen Leib Christi und umfasst daher im Speziellen die «Teilnahme der Gläubigen an der Eucharistiefeier», die «Verehrung de Eucharistie, innerhalb oder außerhalb der Feier», aber auch «das soziale Engagement (Nächstenliebe), das aus der Teilnahme an der Feier und aus dem Empfang der Eucharistie erwächst» (57f). Um diesen Themenkomplex im augustinischen Denken einordnen zu können, werden der Auswertung einschlägiger Texte zunächst in Kapitel II «Grundzüge der augustinischen Sicht auf den Menschen» vorangestellt (60–122). Obwohl der vergleichsweise große Umfang dieses Anlaufs auf das eigentliche Thema und seine teilweise recht basale Anlage bei der Lektüre zunächst überraschen, erweist sich das Kapitel im Gesamtzusammenhang der Studie als äußerst sinnvoll, da die weiteren Ausführungen immer wieder auf diese Grundlagen zurückgreifen und die Positionen des Augustinus zur eucharistischen Spiritualität so vor dem weiteren Horizont seiner Anthropologie plausibilisieren. Unter Berücksichtigung biographischer Eckdaten und der damit verbundenen geistigen Einflüsse (v.a. durch den Neuplatonismus und die paulinische Briefliteratur) werden besonders der Zusammenhang zwischen Innerlichkeit und Transzendenz, die Konzeption von Sünde, Bedürftigkeit und Erlösung sowie die Ordnung von Genuss und Gebrauch herausgearbeitet. Sodann entfaltet das zentrale Kapitel III «Die eucharistische Spiritualität auf Grundlage der Traktate zum Johannesevangelium 25–27» (123–272). Angesichts der unüberschaubaren Fülle einschlägiger Textpassagen ist die Entscheidung, der Untersuchung einen zusammenhängenden Basistext zugrunde zu legen, ebenso pragmatisch für den Verfasser wie hilfreich für den Leser. Zugleich zeugt die Darstellung von einer umfassenden Kenntnis der eucharistischen Theologie des Augustinus, indem sie laufend passende Texte beizieht, um das Bild zu ergänzen und abzurunden. Vier

Aspekte stehen im Zentrum der Ausführungen und werden im Sinne eines thematischen roten Fadens intelligent miteinander verknüpft: Wort Gottes und Eucharistie als geistliche Nahrung; die Eucharistie als Zeichen und die Voraussetzungen ihres rechten Verständnisses im Prozess der Aneignung der Demut als christlicher Zentraltugend; die Wirkungen der Eucharistie im Horizont der Christus-totus-Theologie (ekklesiale Dimension) und des durch die Taufe eröffneten, aber auch danach fortzusetzenden Weges der inneren Heilung (individuelle Dimension); die eschatologische Perspektive der Eucharistie unter besonderer Berücksichtigung von Totengedächtnis und Martyriumsidee. Ein eigenes Kapitel ist der «Eucharistie als Opfer» gewidmet (273–329): Nach einer ausführlichen Erörterung der Opferkonzeption in De civitate Dei 10 wird das augustinische Verständnis vom Opfercharakter der Eucharistie in Abgrenzung zu heidnischen und alttestamentlichen Opfern primär vom Gedanken der Selbstdarbringung der Kirche her rekonstruiert. Ein abschließendes Kapitel V untersucht Sachfragen zur Häufigkeit der Eucharistiefeier (Ergebnis: es ist unklar, ob Augustinus die tägliche Eucharistiefeier voraussetzt) sowie zu Gebetshaltungen und Gebetsorientierung (330–361), bevor die Ergebnisse des Buches in einer «Conclusio» (362–372) resümiert und auf aktuelle Fragen heutiger eucharistischer Spiritualität bezogen werden. Eine umfassende Bibliographie (373–423) rundet das Werk ab. – Die Studie überzeugt durch die gute Auswahl der behandelten Texte, von denen zahlreiche im Wortlaut mit deutscher Übersetzung dokumentiert werden, und deren mit Übersicht organisierte Auswertung. Die Leserführung ist stringent und didaktisch gut aufbereitet, wirkt dabei jedoch stellenweise beinahe etwas betulich. Mit programmatischer Absicht (vgl. z.B. 281 mit Anm. 1111) legt der Verfasser weithin wenig Augenmerk auf die Frage nach Vorlagen bzw. Parallelen der augustinischen Gedanken im theologischen Schrifttum; die Betonung der werkimmanenten Perspektive ist nachvollziehbar und legitim, wenn auch hier und da durch eine Weitung des Blickwinkels gewiss noch eine Vertiefung der Erkenntnisse möglich gewesen wäre. An einigen Stellen könnte man sich eine klarere Position des Autors in der Interpretation von Textbefunden wünschen, etwa hinsichtlich der Frage, inwiefern die Formel «conversi ad dominum» auf eine physische Hinwendung der Gläubigen nach Osten zielt (353–356). Insgesamt handelt es sich um eine wohl abgewogene, angenehm lesbare Darstellung zu einem gewichtigen Thema, der reiche Rezeption zu wünschen ist.

Salzburg Alexander Zerfaß

Rudolf Steiner, *Philosophische Schriften. Wahrheit und Wissenschaft. Die Philosophie der Freiheit* (=Schriften. Kritische Ausgabe [SKA] 2). Herausgegeben und kommentiert von **Christian Clement**, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2015, CXXXVI, 413 S., 2 Abb.; **Rudolf Steiner,** Schriften zur Anthropologie. Theosophie – Anthroposophie. Ein Fragment (=Schriften. Kritische Ausgabe [SKA] 6). Herausgegeben und kommentiert von **Christian Clement**, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2016, CLII, 423 S.

Die kritische Ausgabe wichtiger Werke des Gründers der Anthroposophie, Rudolf Steiner (1861–1925), der zugleich Goethe-Herausgeber, Philosoph und spiritus rector von Praxisfeldern (Steiner-Schulen, Demeter-Produkten, anthroposophischer Medizin) war und in Dornach (bei Basel) des Zentrum seiner Weltanschauungsgemeinschaft errichtete, erscheint seit 2013 im renommierten Verlag Frommann-Holzboog. Verantwortet wird das Editionsprojekt von Christian Clement, einem zeitweiligen Waldorf-Lehrer, der inzwischen am Department für germanische und slawische Sprachen an der Brigham Young-Universität der Mormonen in Utah unterrichtet und zeitweilig Waldorf-Lehrer war. Die auf acht Bände angelegte Editi-

on feiert gerade mit zwei Bänden zu zentralen philosophischen und theosophischen Schriften Steiners ihr «Bergfest» – ein Grund, Zwischenbilanz zu ziehen.

Der Band zu den philosophischen Schriften Steiners enthält die Dissertation *Wahrheit und Wissenschaft* mit den einschneidenden Erweiterungen zwischen Promotion (1891) und Publikation (1892) sowie *Die Philosophie der Freiheit* aus dem Jahr 1893 mit den Überarbeitungen aus den Jahren 1917/18, nach Steiners Hinwendung zur Theosophie (um 1900). Die editorische Arbeit, die vor allem Veränderungen in unterschiedlichen Auflagen und Ausgaben dokumentiert, ist, wie Stichproben belegen, sorgfältig vorgenommen worden. Es gibt keine Indizien auf weltanschaulich motivierte Mängel. Ein ausgesprochen hilfreicher Stellenkommentar erschließt vor allem Steiners Bezüge auf Literatur, mit der er sich auseinandergesetzt hat. Clement hat mit diesen Arbeiten in gewohnter Weise der Wissenschaft einen wichtigen Dienst erwiesen.

Zu einem differenzierteren Urteil komme ich hinsichtlich der 135 Seiten umfassenden Einleitung. Sie dokumentiert Clements intensive und genaue Rezeption von Steiners Texten. Dabei fällt besonders positiv ins Auge, dass er vor einem Tabu der klassischen anthroposophischen Lektüre nicht zurückschreckt, nämlich Steiners Veränderungen, die teilweise in Widersprüchen und der Verkehrung von Positionen ins Gegenteil enden, zu benennen: Er sieht in aller Schärfe die Aporien bei Steiners Freiheitsbegriff (XXVIII–XXXII), der von einem hoch individualistischen Menschenbild bis zu einer pantheisierenden Subjektkritik reicht, er verweist auf die dramatischen Veränderungen bei der Überarbeitung der *Philosophie der Freiheit* (CVII–CXXV), etwa in der Abkehr vom radikalen Individualismus der 1890er Jahre, er indiziert die Ambivalenz in der Deutung Kants (XXXVIIIf.), den Steiner als großen Gegner stilisierte und dem er doch die Matrix seiner erkenntnistheoretischen Fragen verdankte, und schließlich legt er die Widersprüche in Steiners Nietzsche-Deutungen offen (LXXII), die zwischen abgöttischer Verehrung und Dämonisierung changierten. Clement ist zurückhaltend, was Antworten nach den Gründen für diese Veränderungen anbetrifft, aber er hat in jedem Fall die weitere Forschung auf ein großes Feld verwiesen, auf dem bislang weitgehend polemische Kämpfe ausgetragen wurden.

Kritisch sehe ich vor allem fünf Punkte:

(1.) *Quellendokumentation und Forschungsliteratur.* Clements Kenntnis von Steiners Werk ist sehr gut, allerdings fehlen immer wieder Quellenbelege für Steiners Ansichten. Weitaus problematischer ist seine begrenzte Einbeziehung der Forschung. Er verweist zwar auf wichtige Werke im Umfeld der Anthroposophie-Forschung, setzt sich aber damit oft nur unzureichend auseinander. Extrem dünn ist seine Kenntnis von Themenstellungen und Forschungsdebatten außerhalb des unmittelbaren Umfeldes von Steiners (s.u.)

(2.) *Der spirituelle Steiner.* Clement beginnt seine Einleitung mit dem folgenden Satz Steiners: «Wir sollten endlich zugeben, daß der Gott, den eine abgelebte Menschheit in den Wolken wähnte, in unserem Herzen, in unserem Geiste wohnt.» (XIX) In dieser Aussage spricht der idealistische Steiner des Jahres 1886, doch der Steiner, um den es in diesem Band auch geht, hat dieses Ideal in den 1890er Jahren aufgegeben. Er wurde in den neunziger Jahren Atheist, bevor er mit dem Jahr 1900 in eine neue spirituelle, die theosophische Phase eintrat. Clement liest Steiners Philosophie von diesen frommen Anfängen und nicht von den atheistischen Konsequenzen her. Das ist legitim, wird aber problematisch, wenn andere Dimensionen an den Rand rücken oder verschwinden. So kommt in Clements Band das Stichwort Atheismus nicht vor, in den hinein die hier edierten philosophischen Schriften den Weg öffneten. Die Potenz der *Philosophie der Freiheit* zum Atheismus und die nietzscheanische Einfärbung von *Wahrheit und Wissenschaft* bleibt den Anthroposophen, denen es um spirituelle Erkenntnis geht, mit Clements Leseanweisung erspart. Damit erscheint Steiner viel statischer, als er in Wirklichkeit war.

(3.) *Philosophische Reputation Steiners.* Ein zentrales Anliegen Clements ist es, Steiner als Philosophen und nicht als Esoteriker darzustellen und seine «intellektuelle Biographie», «seine philosophische Entwicklung … von seiner Schulzeit bis zum Jahr 1902» (XXXII) zu zeichnen. Die Probleme einer solchen Perspektive liegen im Detail, ich nenne davon drei: Clement folgt mit diesem Ansatz, wie er explizit sagt, Steiners eigener Deutung in dessen Autobiographie aus den Jahren 1923/24 (XXXVII) – aber diese ist eine problematische Quelle, weil von Steiners Interesse geleitet, genau das zu machen, was Clement auch tut, nämlich den Anthroposophen Steiner als Philosophen auszuweisen. Eine solche Entwicklung ist nicht prinzipiell infragezustellen, aber sehr kritisch auf ihre Interessen hin zu untersuchen, was Clement nahezu vollständig unterlässt. Dabei bleibt auch unterbelichtet, dass die *Philosophie der Freiheit*, Steiners «philosophisches Hauptwerk» (XLIII), so Clement, zwischen Tür und Angel entstand. Clement unterschlägt diese Entstehungsgeschichte nicht (LXXXI), aber die Einzelheiten, die die konzeptionelle Solidität der *Philosophie der Freiheit* infragestellen, fehlen. Beispielsweise schrieb Steiner noch am Schlussteil, während der Verleger mit der Drohung, das ganze Projekt einzustampfen, die Korrekturbögen der ersten Teile anforderte. Zeit für eine gewissenhafte Bearbeitung des «Hauptwerkes» gab es nicht. Schließlich bleibt eine Dimension des Scheiterns der *Philosophie der Freiheit* ausgespart: Steiner hatte sich mit diesem Text in Jena mit Blick auf eine Professur für Philosophie habilitieren wollen. Bei Clement findet sich dazu kein Wort. Er konzentriert sich ideengeschichtliche Aspekte, sozialgeschichtliche Dimensionen fehlen weitgehend.

Die Konsequenzen, die Clement aus dem Versuch zieht, Steiner vor allem als Philosophen aufzubauen, scheinen mir weit überzogen. So soll die Praxiswelt der Anthroposophie, von Kliniken über Schulen und Banken bis zu politischen Initiativen, eine zumindest «ansatzweise verwirklichte, aber dennoch beispiellose Realisierung jener Vision des deutschen Idealismus» sein (XXIII). Belege fehlen, und nach meiner Kenntnis der Quellen ist diese spezifisch philosophische Begründung extrem weit hergeholt und weitenteils ein Produkt von Clements Versuch, dem philosophischen Theoretiker auch eine Praxis zuzuweisen.

Clement hat sich bei dem Versuch, Steiner philosophisch aufzuwerten, Rückendeckung bei Eckart Förster geholt, Professor für Philosophie an der Johns Hopkins Universität in Baltimore und Honorarprofessor an der Humboldt-Universität zu Berlin. Dieser meint, dass «aus heutiger philosophischer Sicht» der «interessanteste» Punkt «die Erkenntnis der Wahrheit, d. h. Erkenntnis der Wesenheit der Dinge und ihrer Verhältnisse zueinander» sei (XI). «Wahrheit» als «Wesenheit» zu lesen, klingt allerdings weniger nach gegenwärtiger philosophischer Debatte als nach der Ontologie des 19. Jahrhunderts.

(4.) *Philosophiehistorische Kontexte.* In diesem Feld mischen sich Stärken und Schwächen wie sonst kaum. Clement nennt die wichtigsten Philosophen des 19. Jahrhunderts, die irgendwie in Verbindung mit Steiner gebracht werden, aber all das geschieht weitgehend ohne Bezug auf die vorliegende Literatur zum Umfeld Steiners oder zur Philosophiegeschichtsschreibung überhaupt. Im Zentrum sieht Clement das große Triumvirat des deutschen Idealismus, «Fichte, Schelling und Hegel» (XLI), aber auch Schiller, Herbart und Nietzsche werden integriert. Zu Recht bezieht Clement auch diejenigen Philosophen ein, die heute nicht mehr zu den «Heroen» des 19. Jahrhunderts gezählt werden, die aber für Steiner von immenser Bedeutung waren, wie Eduard von Hartmann (XLII–XLVIII) und Ernst Haeckel (LXXII–LXXV). Zugleich bietet Clement spannende neue Perspektiven, etwa wenn er angesichts der «gelegentlichen Zugeständnisse Steiners, dass Kant in seiner Analyse des gewöhnlichen Erkenntnisvermögens prinzipiell doch eigentlich Recht gehabt habe» (XXXIX), diesen partiell zu einem Kantianer macht, gegen die anthroposophische Auslegungstradition – allerdings ohne Quellennachweise. Sehr wichtig, wenngleich nicht ganz neu ist Clements Einbeziehung des Neukantianismus (erneut ohne Bezug auf die vorliegen-

de Forschungsliteratur, etwa auf Hartmut Traubs grundlegende Arbeit «Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners» [2011]). Hier wäre insbesondere Clements Hinweis auf den metaphysischen Neukantianismus des Wieners Johannes Volkelt (LX–LXII), der sogar «entscheidende Gesichtspunkte für den methodischen Ansatz Steiners» in dessen Dissertation geliefert habe (LXII); aber auch an dieser Stelle sowie an einer weiteren (LXXXIIf.) enthält sich Clement jeglicher Quellenbelege und Referenzen auf die Forschungsliteratur. Sodann verweist er auf die vermutlich unterschätzte Bedeutung Herbarts (XLI; CIIIf.), dessen Stellenwert in der Literatur allerdings schon diskutiert wurde, etwa bei Klaus Prange, den Clement wiederum nicht beizieht. Zuzustimmen ist Clement schliesslich, und das ist für weite Teile der anthroposophischen Rezeption eine bittere Pille, dass die Bedeutung Goethes massiv überschätzt wird (LI), wie nicht nur Traub schon gemeint hatte; Clements Rettungsversuch hingegen, dass «um das Jahr 1902 … Goethe wieder ganz prominent» bei Steiner auftrete (LIV), ist nicht nur einmal mehr ohne Quellenbeleg behauptet, sondern meines Erachtens nach auch überzogen. Nicht diskutiert wird die Lebensphilosophie, auf die Clement hin und wieder verweist (z. B. XXV); aber hier liegt im Blick auf den früheren Steiner ein Forschungsdefizit vor. Ein anderes Defizit ist hingegen ein massives Versäumnis. Traub hatte Immanuel Hermann Fichte, den weniger bekannten Sohn Johann Gottlieb Fichtes, als wichtige, bislang übersehene Referenz für Steiner zur Diskussion gestellt. Clement lässt erkennen, dass er um diesen Punkt weiß (XXVIII; CXXVIII), diskutiert ihn aber nicht. Selbst wenn man Traubs Position nicht teilt: auseinandersetzen muss man sich damit.

Letztlich bleibt unklar, wie Steiner in das Karussell von Namen, das in den letzten Jahren immer wieder gedreht worden ist, gehört. Listen, wie Clement sie vorlegt, sind vermutlich immer noch zu stark von der «Höhenkammliteratur» gekennzeichnet. Ob beispielsweise Hegel wirklich eine zentrale Stelle als Referenz für Steiner besaß, scheint mir so sicher nicht. Auf ein grundsätzlich relativierendes Element verweist Clement selbst, nicht systematisch, aber immer wieder: Steiner hat – natürlich – Sekundärliteratur, etwa Philosophiegeschichten, benutzt (XLV; XLVIII), vermutlich, aber dies wäre näher zu analysieren, in großem Ausmaß. Damit aber steht die gesamte Geschichte von Steiner als authentischem Rezipienten großer Philosophen zur Disposition.

(5.) *Methodische Deutungsfragen*. Schon zu Steiners Lebzeiten wurde eine intensive, oft polemische Auseinandersetzung über eine Dimension seines Werks geführt: Wie hat man die Veränderungen zu deuten, mit denen er Positionen nachjustiert, neu interpretiert oder in ihr Gegenteil verkehrt hat, all das in der Regel gerahmt von Kontinuitätsbehauptungen Steiners wie derjenigen, dass ein Inhalt «im wesentlichen fast ganz unverändert» geblieben sei (CX). Clement stellt diesbezügliche Debatten unter die Frage «Bruch oder Kontinuität?» (XXVII), lässt aber an einigen Stellen erkennen, dass dieses binäre Analyseraster unangemessen ist, etwa wenn er Steiner eine «Umdeutung» (CVIII) seiner Positionen attestiert. Ich bin der Meinung, dass nach den Debatten der letzten Jahre eine prinzipielle Neuorientierung in dieser Frage notwendig ist. Die polare Metaphorik von «Bruch oder Kontinuität?» ist noch ein Kind der polemischen Debatten um Steiners Werk. Angemessen wäre ein Zugang, der solche Veränderungen als Transformationsprozesse beschreibt, unabhängig von der oft normativen Frage, ob die philosophische «Identität» Steiners gebrochen oder im Kontinuitätsbild der «philosophischen Entwicklung» zu beschreiben sei.

Der zweite hier zu besprechende Band enthält zwei Texte Steiners aus der theosophischen Zeit, die *Theosophie* [als Buchtitel im Folgenden kursiv] (zuerst 1904) und die *Anthroposophie* (Manuskript um 1910), die also zwischen den Eintritt in die Theosophische Gesellschaft (1902) und der Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft (1912/13) fallen. Die

Theosophie hat Steiner in 19 Auflagen bis zum Jahr 1922 überarbeitet; sie ist damit ein zentrales Dokument der Veränderungen von Steiners Denken in seiner theosophisch-anthroposophischen Phase und zeigt sein unermüdliches Bemühen, den Text seinen veränderten Vorstellungen anzupassen. An genau diese Revisionen haben sich Anthroposophen während der ersten 100 Jahre nach der Erstausgabe fast nicht herangetraut, weil man von Steiner keine immer neuen Formulierungen, sondern endgültige Antworten erwartet hatte. Den zweiten Text, die *Anthroposophie*, die eine Sinneslehre enthält, stellt Clement mit nachvollziehbaren Argumenten in diesen Kontext von Steiners Überarbeitung seiner theosophischen Vorstellungen. Sie existiert nur als Manuskript und wurde von Steiner nicht veröffentlicht.

Sehr viel stärker als bei anderen Schriften stellt sich allerdings die Frage nach der editorischen Notwendigkeit einer historisch-kritischen Ausgabe, denn eine historisch-kritische Dokumentation der Veränderungen der *Theosophie* liegt, herausgegeben von Daniel Hartmann, seit 2004 vor, und die *Anthroposophie* ist in der «Gesamtausgabe» der Werke Steiners bereits publiziert. Letztlich war ein entscheidendes Motiv die hohe Bedeutung beider Schriften, die Clement als ein Zentrum von Steiners philosophischer Ausarbeitung der Theosophie betrachtet. Mit dieser Deutungsperspektive begründet er auch die Einbeziehung weiterer «Vorarbeiten und Varianten zur Thematik» der *Anthroposophie* (CXLVIII). Eine zweite editionstechnische Frage stellt sich hinsichtlich der Vorträge Steiners, die nicht in diese kritische Edition aufgenommen wurden. Die Editionsbeschränkung ist aus arbeitsökonomischen Gründen und angesichts der extremen methodischen Probleme sinnvoll. Allerdings nutzt Clement die Vorträge immer wieder (z.B. CXXXI; CXXXIV–CXL; XXXIV; LXIV u.ö.). Damit aber holt er sich die methodischen Probleme dieses Textgenus in seine Argumentation, die er aber nicht reflektiert. Letztlich muss der historisch-kritische Umgang mit Steiners Vorträgen eine nächste Stufe der philologischen Steiner-Forschung sein.

Seine Einleitung in diesen Band gehört zum Besten, was er bislang in seiner Edition vorgelegt hat. Ihm ist zuzustimmen, dass Steiners *Theosophie* weder ein «Plagiat» ist, wie manch polemische Steinerkritik meint, noch «ausschließlich auf der Grundlage seiner übersinnlichen Forschungen» (LXV) erklärt werden kann, wie orthodoxe Anthroposophen glauben. Sie ist vielmehr Rezeption und Transformation theosophischer Ideen unter Einbeziehung seiner älteren philosophischen Vorstellungen, wie Clement minutiös und in beeindruckender Kenntnis von Steiners Schriften und ihrer Umfeldliteratur nachweist. Zentrale Thesen, die Clement durch den Vergleich der unterschiedlichen Auflagen der *Theosophie* herausarbeitet, schärfen unser Wissen über Steiners Veränderungen und zwingen dazu, ihn an manchen Stellen neu zu lesen. Ich nenne zwei besonders gewichtige Beobachtungen. Zum einen die These, dass Steiner die «übersinnlich» geschauten «Fakten», die er zu Beginn seiner theosophischen Zeit wie selbstverständlich darstellte, zurücknahm oder sogar revidierte, indem er psychologische Fragen der Erkenntnis an die Stelle von Lehrinhalten setzte (z.B. LXXVII; XCII). Clement kann sogar soweit gehen, «zu fragen, ... ob die Darstellung der drei Welten [physische Welt, seelische Welt, geistige Welt/Ich, HZ] ‹realistisch› als Schilderung objektiv bestehender Seinssphären oder ‹idealistisch› als Darstellung subjektiver Erlebnissphären gemeint sei» (XCI). Das wäre nun der Abschied von der «objektiven» Seite «höherer» Erkenntnis, die Steiner auch wollte und die das Fundament der «Glaubensanthroposophie» bildet. In einer zweiten These postuliert Clement einen Übergang von einem statischen zu einem prozessualen Denken bei Steiner (z.B. XCVIII), und auch dies beinhaltet massive Fragen an die große Teile der orthodoxen Steiner-Deutung, die «höhere Erkenntnis» eher wie Gebrauchsgüter aus einem Ladenregal fertiger Antworten und weniger als plastische Modelliermasse benutzte. Gut dokumentiert und nachvollziehbar begründet, setzt Clement hier hohe Maßstäbe für die weitere Erforschung des «esoterischen» Steiner. Was von diesen Thesen auf Dauer Akzeptanz findet, ist eine andere Frage, aber sichtbar

wird in jedem Fall, dass Steiner nicht nur der dogmatische Lieferant von Lösungen auf alle möglichen Probleme war, sondern auch ein kreativer und lebenslang an seinen Vorstellungen arbeitender Denker.

Eine Fundgrube für unser Kontextwissen sowohl für die *Theosophie* als auch für die *Anthroposophie* ist einmal mehr Clements Stellenkommentar. In aller Klarheit hat er die Bezüge auf theosophische Literatur offengelegt, die Steiner in späteren Auflagen getilgt hat (z.B. CIf.; CVII), und die Namen wieder lesbar gemacht, die Steiner gestrichen hat, etwa des Theosophen Charles Webster Leadbeater (CVI).

Meine Kritik setzt erneut an Clements Art und Weise des Versuchs an, den Theosophen Steiner als Philosophen zu lesen. Clement konzipiert eine «philosophische Grundlegung der steinerschen Theosophie» (XXVII), eine «Werkgenese» «von der *Philosophie der Freiheit* zur *Theosophie*» (CXVI), in der die *Philosophie der der Freiheit* zum hermeneutischen Schlüssel der Theosophie wird (z.B. XCI; CXVI). Dies ist für Clement der Königsweg, Steiners Schritt – den Bruch, wie manche Kommentatoren meinten – zu verstehen, der von seinen philosophischen zu seinen theosophischen Überzeugungen führte und der von Anhängern, Kritikern und Wissenschaftlern seit langem intensiv diskutiert wird. Clement zufolge haben allerdings vor ihm bislang weder Anthroposophen noch Wissenschaftler Steiners Wende angemessen verstanden (XXIV). Zu Recht kritisiert er in diesem Zusammenhang meine zu stark dichotomisierende Darstellung der philosophischen und der theosophischen Phase (XXXVIII) und weist auf die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen beiden Lebensphasen Steiners hin, etwa im monistischen Denken.

Nur lässt er das Pendel jetzt ins andere Extrem ausschlagen. Dazu marginalisiert er Probleme, die bei einer solchen Deutung auch zu diskutieren wären. Ein Beispiel (XXXV): Er sieht in der *Theosophie* eine «definitive schriftliche Darstellung» mit «Geschlossenheit und Kohärenz», ohne im gleichen Atemzug die Entstehungsgeschichte zu bedenken: mit Veränderungen, die zu Spannungen im Text geführt hatten oder angesichts von Passagen, die Steiner als Schlusskapitel ankündigte und die er dann doch munter fortschrieb. Zugleich weiss Clement, dass Kohärenz in Steiners Werken ein problematischer Begriff ist, denn schon wenige Zeilen später lobt er im Modus der Frage hinsichtlich der *Anthroposophie*, das «die Idee von anthroposophischer Geisteswissenschaft, wie sie Steiner vorschwebte, sich vielleicht prinzipiell dagegen verwahrt und verwahren muss, als abgeschlossenes Gedankengebäude, das festgeschriebenes und festschreibendes ‹Werk› aufzutreten» (XXXV). Dort, wo er Kohärenz braucht, unterstellt er diese, wo er sie nicht braucht, bringt er das Lob des unabgeschlossenen Fragments ins Spiel. Im Hintergrund steht einmal mehr Clements Projekt, Steiner als Philosophen zu etablieren, der der Theosophie Blavatskys und Besants das «Konzept einer autonomen, an die Errungenschaften und das Reflexionsniveau neuzeitlich-abendländischer Philosophie und Wissenschaft anknüpfenden rationalen Theosophie» entgegengestellt (XXXI) und das Ziel verfolgt habe, «eine moderne, auf methodischer und kritischer Forschung beruhende Wissenschaft von der Selbsterkenntnis des Geistes im Menschen» (LXII) zu präsentieren – gegen die Theosophie seiner Vorgänger als «unkritisch hinzunehmender Offenbarung» (LXI). Mit dieser Vorgabe zieht sich Clements Postulat von Steiners «Eigenständigkeit» wie ein Mantra durch die Einleitung (nur als Beispiele: LXV; LXVIII; LXXVII). Das, was dem entgegensteht, gerät dann an den Rand, etwa in der *Theosophie* die oben genannten Folgen von Veränderungen, oder die Frage, warum in den vielen Vorträgen Steiners von der Sinnestheorie der *Anthroposophie* so wenig auftaucht.

Zu bedenken wäre in einer Geschichte des Philosophen Steiner auch, wie seine Theorie mit der Praxis zusammenhängt. Wenn man jedenfalls, wie Clement es tut, der *Theosophie* und der *Anthroposophie* einen derart zentralen Stellenwert zuweist, muss man sich fragen, warum in weiten Bereichen von Steiners Oeuvre von diesem methodenkritischen Ansatz oft

wenig, noch öfter nichts mehr zu spüren ist. Steiners Hinweise für die anthroposophische Pädagogik und Medizin, für die Christengemeinschaft und die Landwirtschaft sind häufig autoritative Anweisungen, wie man Dinge zu machen habe – und sie gründen nicht nur im Bedürfnis von Anthroposophen, Steiner als Antwortbox zu nutzen, sondern auch in Steiners Auftreten als der große Eingeweihte mit «höherer» Erkenntnis, bei dem der philosophische Diskurs keine Rolle spielt.

Clements Fokussierung auf Steiner als Philosophen und auf die Kontinuität seiner Überlegungen führt zudem dazu, mögliche Diskontinuitäten kleinzureden. So übernimmt er unkommentiert Robin Schmidts These, Steiner habe zur Jahrhundertwende «auf eine fünfzehnjährige, intensive und existenziell gefärbte Vertrautheit mit der Theosophie und ihren führenden Vertretern zurückblicken können» (XL). Dagegen aber sprechen etwa Steiners Abwendung von der Theosophie, sein stirnerscher Atheismus und seine antitheosophische Polemik. Ähnliches gilt für eine Kontinuität des Begriffes oder Konzeptes von Anthroposophie. Clement gibt Steiners Behauptung aus dem Jahr 1923 wieder, schon 1902 von einer Anthroposophie gesprochen zu haben, und man muss in die Anmerkungen schauen, um die Argumente zu finden, die aber meines Erachtens zeigen, dass dies wohl eine Rückprojektion ist (XXXIII, Anm. 24). Erneut macht sich hier Clements oft zu wenig kritische Nutzung von Steiners Autobiographie bemerkbar.

Den Höhepunkt seiner Kontinuitätsthese mit einer philosophischen Interpretation der *Theosophie* erreicht Clement bei der Rückprojektion ihrer Wurzeln in die *Philosophie der Freiheit* (CXXII). Über Verbindungen angesichts von strukturellen und manchen inhaltlichen Ähnlichkeiten muss man sicher auf der Grundlage von Clements Forschungen neu diskutieren, aber deutlich überzogen scheint mir seine Perspektive, wenn er behauptet, Steiner habe, «als er 1902 an die Theosophie herantrat, bereits selbstständig den Begriff einer ‹höheren Erkenntnis› und einer ‹verborgenen Weisheit› ausgebildet» (XXXI). Mit solchen Äußerungen unterläuft Clement das Komplexitätsniveau, das er selbst hinsichtlich dieser Transformationsgeschichte etabliert hat, weil er strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen grenzenloser Erkenntnis (vor 1900) und höherer Erkenntnis (nach 1900) mit inhaltlichen Gemeinsamkeiten überblendet und die atheistische Phase ausblendet. Sehr viel präziser und eben komplexer hat Clement längst dokumentiert, dass man sich Steiners Weg in die und in der Theosophie überaus vielschichtig vorstellen muss, etwa angesichts eines veränderten Freiheits- (CXIXf.) und Gottesbegriffs (CXXIf.) oder hinsichtlich der vor 1900 fehlenden Reinkarnationsvorstellung (CXXIII–CXXV). Dass Clement diese Veränderungen nicht unterschlägt, obwohl man sie gegen seine Traditionstheorie interpretieren kann, spricht nun wiederum für ihn und seine Arbeit.

Kritik meine ich auch in diesem Band hinsichtlich des Forschungskontextes äußern zu müssen. Die theosophische Vereinsgeschichte mit ihren machtpolitischen Interessen, überhaupt die ganze Sozialgeschichte, in der es nicht nur Philosophie, sondern auch pragmatische Bedingungen gibt, besitzt einen marginalen Status. Clement spricht zwar all dies an, macht aber davon für eine kritische Interpretation seines Bildes von Steiner als Philosophen keinen Gebrauch. Der Stand der Forschung ist etwa hinsichtlich konkurrierender Vereinigungen schlicht nicht präsent: Mesmerismus und Spiritismus sind nicht nur oberflächlich, sondern auch ohne Einbeziehung der Problematisierungen und der Deutungsauseinandersetzungen in der wissenschaftlichen Literatur vorgestellt (XLVIII–LI). Der Rückgriff etwa auf Literatur mit anthroposophischem Hintergrund zum Spiritismus (L) ersetzt nicht die Einbeziehung reicher Forschungsliteratur, die Clement praktisch komplett ignoriert. Mir scheint es hingegen zwingend, Steiner nicht nur in Auseinandersetzung mit der Theosophie, sondern auch in der Beschäftigung mit dem Spiritismus, der wiederum ein zentraler Hintergrund der Theosophie ist, zu deuten. Beispielsweise kommt der Begriff «Geisterland», ein wichtiger

Begriff des spiritistischen Jenseitslehren, in Steiners *Theosophie* ubiquitär vor, aber im Stellenkommentar zu dieser Passage (294–322) fehlt der spiritistische Hintergrund komplett.

Doch auch für die nähere Geschichte der Theosophie – und hier steht man nun wirklich mitten in einem zentralen Kontext von Steiners *Theosophie* – sind vergleichbare Defizite zu monieren, sowohl für die Forschungsliteratur als auch hinsichtlich der Ereignisgeschichte (LI–LVI), etwa zur Konfliktgeschichte, namentlich mit Annie Besant, in der die *Theosophie* eben auch entstand (marginale Andeutung etwa XXXII). Hierzu ein Beispiel. Annie Besant war eine zentrale Figur für Steiners Anverwandlung der Theosophie, aber ebenso zentral für die Auseinandersetzungen, die ihn aus der Theosophischen Gesellschaft wieder hinausführten. Clements Stellenkommentar bietet einen detaillierten, ausgezeichneten Einblick in Steiners Rezeption und Transformation der Werke dieser Frau, er legt in aller Deutlichkeit offen, wo und in welchem Ausmaß Steiner Übernahmen aus ihren Werken und Verweise darauf später getätigt hat (z.B. XCIV; CXI; 257), und man erfährt auch, dass die *Theosophie* auf sublime Weise Annie Besant gewidmet war (258). Vieles davon ist ausgezeichnete und wichtige Forschung. Aber man erfährt nicht, dass die Forschung schon einiges zur Rezeptionsgeschichte und zur persönlichen Beziehung dieser beiden Menschen gesagt hat, man hört nichts von Steiners zeitweilig fast abgöttischer Verehrung dieser Frau, nur wenig von den Streitigkeiten und von Steiners schlussendlicher Abwendung. All dies spielt aber unmittelbar in die Geschichte der *Theosophie* und ihrer Vorstellungen hinein und hätte deshalb zwingend in diesem Band gehört. Verschlimmert wird diese Situation durch eine formal korrekte, sachlich aber völlig unsinnige Entscheidung Clements. Im Register führt er ausschließlich Namen auf, die in Steiners Werk genannt werden. Da Steiner Besant in keiner Auflage namentlich genannt hat, kommt sie im Register mit keinem einzigen Nachweis vor (385), sodass man nicht einmal Clements Forschungsergebnisse in Einleitung und Stellenkommentar leicht findet.

Schließlich hat sich Clement erneut keinen Gefallen mit dem Autor der Einleitung, Egil Asprem, Assistant professor an der Universität Stockholm, getan. Er ist ausgewiesener Forscher zur Geschichte der Esoterik mit wichtigen Publikationen in diesem Feld. Aber zum einen gehört schon viel Mut dazu, eine solche Einleitung ohne deutschsprachige Literatur zu verfassen. Zum anderen aber handelt sich Clement mit Asprems These eines «post-theosophischen Okkultismus» zwar im Prinzip spannende Perspektive auf die Geschichte der Theosophie ein, aber mehr noch klassische Periodisierungsprobleme, mit denen er die Komplexität des Transformationsprozesses, die Clement ja gerade zur Diskussion stellt, wieder zugunsten einer Grenzmetapher zurücknimmt.

Wenn man anlässlich dieses «Bergfestes» auf die beiden Bände und ein wenig auf die gesamte bisherige Edition zurückschaut, scheint mir Clement in der Einleitung und dem Stellenkommentar zur *Theosophie* und *Anthroposophie* sehr viel weniger abhängig von Steiners Perspektiven und anthroposophischen Deutungsorthodoxien zu sein als in früheren Bänden; nurmehr in Andeutungen dokumentiert er persönliche Interessen (etwa wenn er fragt, ob der persönliche Lehrer Rudolf Steiner nicht durch die Lektüre seiner Schriften ersetzt werden könne [Bd. 6, CXII]). Vielmehr dokumentiert er in schneidender Deutlichkeit, dass er die Verdrängung von Veränderungen, wie Steiner sie vorgelebt hatte und worin ihm die Anthroposophen in der Regel gefolgt waren, nicht reproduziert. Eine zentrale Frage für die weitere Steiner-Forschung scheint mir die Belastbarkeit seiner zentralen These zu sein: zu diskutieren ist, in welchem Ausmaß (nicht: ob) seine Überlegungen, dass Steiner seine *Philosophie der Freiheit* in ein neues Format in der *Theosophie* überführt habe, zutrifft. Clements Interesse, Rudolf Steiner als Philosophen zu rehabilitieren, mit dem auf Augenhöhe mit anderen großen Philosophen zu diskutieren ist, macht es ihm schwer, gegenläufige Entwicklungen in Steiners intellektueller Biographie angemessen einzubeziehen. Es gibt eben neben dem dis-

kursiven Philosophen bis zum Lebensende den autoritären Theosophen Steiner, bei dem «höhere Erkenntnis» nicht zur Diskussion steht. Dieser Anspruch auf objektives, esoterisches Wissen gegen eine «nur» debattierende Philosophie wäre in aller Schärfe auszuhalten – und man würde dann auch besser verstehen, warum Steiner an den philosophischen Diskurs trotz ernsthafter Bemühungen nach 1900 keinen Anschluss mehr fand und seine Wirkung im esoterischen Feld lag.

Freiburg/Schweiz Helmut Zander

Rudolf Steiner, *Architektur, Plastik und Malerei des ersten Goetheanum. Neun Vorträge, gehalten an verschiedenen Orten zwischen dem 10. April 1915 und dem 12. Juni 1920* (= Rudolf Steiner-Gesamtausgabe 288), hg. v. **Roland Halfen**, Basel, Rudolf Steiner-Verlag 2016, 163 S., 60 ungez. S., 106 Ill.

Die Schweiz besitzt das wohl wichtigste esoterische Architekturensemble der Welt. Theosophen, die seit 1912/13 Anthroposophen hießen, haben in Dornach (Kanton Solothurn, bei Basel) das Zentrum ihrer Gesellschaft errichtet, mit Wohnhäusern, Werkstätten und im Mittelpunkt dem aus Holz seit 1913 errichteten Johannesbau (seit 1918: Goetheanum). Er brannte 1922 ab und wurde durch den noch heute stehenden Betonbau ersetzt. Wichtige Vorträge Steiners zum Johannesbau sind im vorliegenden Band der Rudolf Steiner-Gesamtausgabe zusammengetragen. Als Herausgeber zeichnet Roland Halfen verantwortlich, der seit mehr als anderthalb Jahrzehnten am Rudolf Steiner-Archiv Steiners künstlerisches Werk ediert, ein profunder Kenner der Architekturen auf dem Dornacher Hügel.

Der Band ist schön, nachgerade liebevoll gearbeitet. Er beinhaltet Steiners Texte, Halfens Kommentare sowie einen Anhang mit Photographien. Steiners Texte sind gut ausgewählt und ermöglichen es, seine Theorie der künstlerischen Repräsentation der anthroposophischen Weltanschauung nachzuvollziehen. Deutlich wird, dass der Bau eine Art maieutischer Funktion besitzen, ein Tempel für die Initiation von Anthroposophen sein sollte. Eine ausgezeichnete Zusammenfassung von Funktionen des Baus für die «geistige» Erkenntnis bietet der Auszug aus einem Vortrag Steiners vom Januar 1916 (34–37). Unübersehbar ist dabei, in welchem Ausmaß Steiner sich zeitgenössischer Vorstellungen, insbesondere evolutionärer Kulturtheorien in theosophischer Tradition, bediente, um die historische Stellung des Baus zu bestimmen: «Der Grieche» «in seiner eigentümlichen Weltempfindung» (39) gehörte für Steiner in die antike Entwicklungsgeschichte der Menschheit und ihrer Kunst, der «Barockstil» wiederum, ganz in der um 1900 dominierenden Abwertung, «zeigt, wie die neuere Zeit sich mit ihrer vom Geistigen abgewendeten Art ausleben will» (41). In der Ausmalung des Baus haben sich diese Vorstellungen konkret niedergeschlagen. Die sorgfältige Dokumentation von Photographien, die Steiner teilweise für Diavorträge benutzt hat, um den Bau zu erläutern, rundet den Bau ab.

Halfen weist in seinem Kommentar nach, an welchen Stellen ein beträchtlicher Teil der Vorträge bereits veröffentlicht wurde, gibt aber keine Begründung, warum diese Texte in diesem Band erneut abgedruckt werden und wie deren Verhältnis zu weiteren Ausführungen Steiners zum Johannesbau in anderen Bänden der Gesamtausgabe ist. Textveränderungen, die Steiner im Rahmen von (zum Teil nur geplanten) Editionsprozessen vorgenommen hat, sind präzise nachgewiesen (146–150) und zeigen, dass er dabei keine substantiellen Veränderungen vorgenommen hat.

Halfens Kommentare zu den Vorträgen sind hilfreich, halten sich allerdings eng an Publikationen und Wissen im anthroposophischen Umfeld. Kontextualisierungen, wie sie

im wissenschaftlichen Ausgaben üblich sind, fehlen weitgehend. Dazu ein Beispiel: Steiners Vorstellungen über da Vinci, Michelangelo und Raffael werden nicht im Rahmen der Debatten um 1900 gedeutet, sondern nur werkintern, insbesondere indem Halfen weitere Äußerungen Steiners nachgeweist (151, Anm. zu Seite 18). Eine Auseinandersetzung mit der Ideologie der damaligen Geschichtsschreibung, Heroen «der Renaissance» zu kanonisieren, fehlt. Heute ist klarer, in welchem Ausmaß Steiners Renaissance ein Kinde der damaligen Kulturtheorie war, um eine weltgeschichtlich singuläre Entwicklung in Europa zu konstruieren. Allerdings muss man fairerweise sagen, dass die «Gesamtausgabe» eine Leseausgabe für Anthroposophen und keine wissenschaftliche Edition ist. Dies dokumentieren auch Halfens Literaturhinweise, die offenbar auf ein allgemeinwissenschaftlich interessiertes Publikum zielen und nicht auf die akademische Debatte.

Zu einer wichtigen Frage hat sich Halfen im vorliegenden Band nicht geäußert, für welche Funktionen nämlich der (noch unfertige) Bau über eine allgemeine Initiationspädagogik hinaus konkret genutzt werden sollte. Dies war nicht das unmittelbare Thema von Steiners Vorträgen, gehört gleichwohl zentral zum Kontext hinzu. In der Literatur gibt es dazu eine Reihe von Überlegungen, zu denen Halfen aber keine Stellung bezieht. Dass er zu dieser und anderen Fragen von Johannesbau und Goetheanum beträchtliche Kenntnisse besitzt, hat er in vielen Veröffentlichungen bereits dokumentiert. Ich hoffe, dass er als einer der sicherlich besten Kenner von Steiners Dornacher Bauensemble einmal eine Studie vorlegt, in der er sein gesammeltes Wissen präsentiert.

Freiburg/Schweiz Helmut Zander

Marc Stegherr, *Die Renaissance der katholischen Tradition. Die Reform der Reform Benedikts XVI. und die Gemeinschaften der Tradition,* Taschenbuch, Heimbach/Eifel, Patrimonium-Verlag, 2015, 603 S.; **Roberto de Mattei,** *Verteidigung der Tradition. Die unüberwindbare Wahrheit Christi,* Leinen mit Schutzumschlag, Altötting, Grignion-Verlag, 2017, 192 S.

Vorkonziliare katholische Gemeinschaften haben Konjunktur. Die Messen, die sie nach dem tridentinischen Messritus abhalten, sind gut besucht und die Besucherschaft ist nicht überaltert. Andernorts, in den (wie Traditionalisten sagen: durch das Zweite Vatikanum und dessen Auslegung durch die Deutsche Bischofskonferenz und die örtlichen Geistlichen) geleerten Pfarrgemeinden, erfolgen dagegen seit Jahrzehnten Kirchenaustritte und Messen werden vor zu drei Vierteln leeren Kirchenbänken gelesen, es müssen teils gar Kirchengebäude aufgegeben werden. Zudem scheint es ein stets wachsendes Interesse an der tridentinischen Messe und überkommenen Formen der Frömmigkeit zu geben, die bei der «Amtskirche» längst ins Abseits gedrängt wurden oder in Vergessenheit geraten (Wallfahrten, Beichte, Rosenkranzgebet, aufwendiges Katechumenat vor Erwachsenentaufen usw.). Werden die Anhänger der «Gemeinschaften der Tradition» immer mehr – schon durch oft hohe Kinderzahl – und zugleich die aktiven Gemeindeglieder in den amtskirchlichen Kirchengemeinden immer weniger (wenn auch von ganz anderem Niveau aus), so ist absehbar, dass die Bedeutung der Fragen, die Traditionalisten hauptsächlich bewegen, zunehmen wird (Romtreue, Formen der durch Handlungen sichtbaren Frömmigkeit, überlieferte Liturgie, Sakramente, Abtreibungsverbot usw.). Die Vergangenheit der Kirche könnte ihre Zukunft sein.

Vor diesem Hintergrund seien zwei Werke vorgestellt, die sich aus der Innensicht, aber mit wissenschaftlichem Anspruch, dem Erstarken traditionalistischer Tendenzen widmen. Beide Werke sind insofern vergleichbar, als sie Apologetik mit Geschichtsschreibung in

der Absicht vermischen, den Widerstand gegen «modernistische» Entwicklungen der römischen Kirche mit der Treue zu ebendieser Kirche zu erklären. Insofern handelt es sich um Rechtfertigungsschriften. Ausserdem arbeiten beide Autoren – engagierte Laien – teils fachfremd: Der Politikwissenschaftler und Philologe Stegherr kirchen- und zeitgeschichtlich, der Historiker de Mattei theologisch. Während aber Stegherr eine Gesamtdarstellung der Gemeinschaften leisten will, die er in Konsistenz zur katholischen Tradition sieht, unternimmt es de Mattei, mit theologischen Argumenten nachzuweisen, dass und warum Katholiken durch das Zweite Vatikanum eingeführten Neuerungen widerstehen können oder sogar müssen.

In einem umfangreichen ersten Kapitel, das in kürzerer Form schon alle Themen des Buches enthält, legt Stegherr zunächst dar, was die alte und die neue Messe jeweils ausmacht, wie es zum «Bruch» mit der «Kontinuität» gekommen sei und welche Auswirkungen die Modernisierung der Liturgie hatte. Dazu gehört auch das Entstehen einer traditionalistischen, antireformistischen Strömung unter Schriftstellern, Intellektuellen und Künstlern. Die Liturgiereform erscheint als Kern einer viel breiteren, geistig-kulturellen Umwälzung. Änderungen am Messablauf können aus der Perspektive traditionsorientierter Katholiken als Spitze eines umfangreichen Verfallsprozesses verstanden werden.

In den beiden folgenden Kapiteln wird das Entstehen der traditionsverpflichteten Gemeinschaften beschrieben und werden diese im Einzelnen vorgestellt. Anschaulich wird, wie unterschiedlich nicht nur institutionell und persönlich-biographisch die Wege waren, die im Rahmen einer «traditionalistischen Revolte» zum Widerstand gegen das Zweite Vatikanum führten, sondern auch, welche Folgen die verschiedenen theologischen Standpunkte der Protagonisten hatten. Die Piusbruderschaft (FSSPX) hat sich durch mehrere Phasen von Annäherung und Radikalisierung, Abspaltungen und innere Konflikte hindurch immerhin im Gespräch mit dem Vatikan gehalten, zu dem sie aber theologisch in unversöhnlicher Opposition steht und den sie als «Konzilskirche» (als neue, «gemachte» Kirche in Untreue zur wahren Kirche) versteht. Sie erreichte die Zurücknahme der Exkommunikation der vier durch ihren Gründer Marcel Lefebvre geweihten Bischöfe, nicht aber eine weiter gehende Zulassung. Die Priester der FSSPX feiern aus Sicht der Kirche wirksame, aber unerlaubte Messen. Dagegen steht die Petrusbruderschaft (FSSP) heute in Treue zu Rom als eine anerkannte «Gesellschaft apostolischen Lebens», ähnlich einem Orden, nur ohne Gelübde. Trotz der Schwierigkeiten, etwa gegenüber den Bistümern die Zuweisung von Kirchenräumen für die tridentinische Messfeier zu erreichen, hat die FSSP damit einen festen, wenn auch marginalen Platz innerhalb der Kirche errungen. Weitere vorgestellte Priestergemeinschaften sind das «Institut Christus König und Hoherpriester», das «Institut St. Philipp Neri» und verschiedene Klöster.

Die zweite Hälfte des Buches stellt zuerst das päpstliche Motu proprio «Summorum pontificum» vor, den «Glockenschlag» für die traditionalistische Bewegung, mit der die alte Messe als Sonderform wieder ermöglicht wurde. Die weitere Folge war die bis heute unvollständige Aussöhnung mit der FSSPX, die im nächsten Kapitel gesondert untersucht wird. Mit einer Würdigung des Wirkens des Papstes Benedikt XVI. für die Tradition schliesst der Band ab.

Stegherr ist in der Abhandlung seines Themas nicht neutral, es handelt sich letztlich nicht um eine rein wissenschaftliche Monographie. Der Autor schreibt als faszinierter Teilnehmer, als Parteigänger mit akademischem Hintergrund. Der FSSP und anderen mit Rom verbundenen traditionalistischen Gemeinschaften gehört eindeutig seine Sympathie, während er die FSSPX bereits da in negativer Weise kritisiert, wo zunächst sachlich Argumente vorzustellen und zu gewichten wären. Seine Voreingenommenheit nimmt dem Buch viel vom analytischen Wert, liess den Verfasser aber derart detailtief in die Ge-

schichte der «Gemeinschaften der Tradition» eindringen, wie es wissenschaftliche Arbeiten nur bei grösstem Rechercheaufwand vermögen. In der Parteilichkeit liegen also Nachteile und Vorzüge begründet.

Diese Vor- und Nachteile sollen beispielhaft an einem frühen Abschnitt (II.6.: «Von der vertieften zur gemachten Liturgie») dargestellt werden. Dieser Abschnitt legt im Rahmen des zweiten Kapitels über «Die alte und die neue Messe» die Grundprobleme des vor allem aus unterschiedlichen Auffassungen über den Umgang mit der überkommenen katholischen Messfeier (und die Zulässigkeit von Änderungen) folgenden Traditionalismusstreits in der Liturgik dar und ragt daher aus dem ersten Teil des Buches hervor.

Zunächst stellt Stegherr die Kritik des (damaligen) Kardinals Ratzinger von 1966 an ungestümen Modernisierern ebenso wie an Archaisierern dar, die spätantike Messformen wiederherstellen wollten. Der spätere Papst erscheint als einer Modernisierung gegenüber durchaus aufgeschlossener Denker. Stegherr flicht eine Anekdote über den Abbruch von Hoch- und die Aufstellung von Volksaltären in den siebziger Jahren ein, um dann zur Geschichte des Prosper Guéranger zu springen, der um die Mitte des 19. Jahrhunderts eine Aufbruchbewegung zu Erneuerung der traditionellen katholischen Liturgie gegründet hatte. Mit Eamon Duffy wird ein interessanter Ansatz zitiert, die Modernisierung der katholischen Kirche im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils mit den Anliegen der Reformation zu parallelisieren. Da Kritiker des Vatikanums der Kirche vorwerfen, sich an die evangelischen Konfessionen anzupassen, zugleich aber gerade die auf die eigene Überzeugung rekurrierenden und sie im Zweifel über die Treue zum Papst stellenden radikalsten Traditionalisten (Piusbruderschaft und Sedisvakantisten) sich gefallen lassen müssen, mit den frühesten Protestanten verglichen zu werden, wäre diesem Argument nachzugehen lohnenswert gewesen. Die Argumente von Kritikern oder über die zitierten Passagen der Traditionalisten hinausgehende Erwägungen sucht man aber vergebens. Und wie genau die Liturgie «gemacht» wurde, wird nicht systematisch aufgearbeitet.

Wie im ganzen Buch, so ist auch hier der Aufbau wenig nachvollziehbar. Dem Verfasser ist über ständige Gedankensprünge, Voraus- und Rückblicke sowie lange Zitate hinweg schwer zu folgen. Manche wichtige Information steht in Fussnoten, dafür sind Nebensächlichkeiten im Fliesstext zu finden. Das ganze Werk krankt an der Vermischung theoretischer, auch durchaus anspruchsvoller Darlegungen und anekdotischer Erzählungen aus den Gemeinschaften der Tradition. Andererseits wird man dem genannten Abschnitt wie dem ganzen Buch zugestehen müssen, dass er eine Fundgrube unterschiedlichster Argumente und Themen darstellt, die sich um einen Ausgangspunkt, in diesem Fall die Liturgiereformen, herumgruppieren.

Weiter problematisch an Stegherrs Aufbereitung des – zugegebenermassen sehr umfangreichen – Themas ist, dass er oft Konjunktiv I und II verwechselt, was insbesondere angesichts der vielen Wiedergaben in indirekter Rede von traditionalistischen Positionen bzw. von Streitpunkten in Diskussionen zu Missverständnissen führen muss und den Eindruck mangelnder Neutralität des Autors erweckt, wenn Argumente, teils auch lediglich argumentfreie apodiktische Positionierungen, als Aussagen des Verfassers erscheinen. Bei der sehr häufigen Verwendung von teils langen Passagen aus Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln, Büchern und Kleinschriften, Vorträgen und kirchenamtlichen Dokumenten wäre überdies eine kritische Einordnung wichtig gewesen. Auch mit Aussagen wie «es wird kritisiert» und Fussnoten, die als Quelle dieser Kritik lediglich z.B. vatikankritische Internetseiten anführen, ist wenig anzufangen.

Ungewöhnlich, aber lesenswert sind die biographischen Details zu Protagonisten der Gemeinschaften der Tradition. Die Fülle an Informationen über Lebens-, Glaubens- und Denkwege von Priestern belegt den betriebenen Rechercheaufwand. Für sein Buch hat der

Autor bis hinein in die katholische Wochenpresse, Internetseiten und graue Literatur aus Jahrzehnten eine kaum mehr überschaubare Menge aus Texten gesichtet und ausgewertet. Stegherr gelingt es durchaus, die Priesterseminare, Orden und Institute in ihren handelnden Menschen sichtbar und biographisch nachvollziehbar zu machen, ohne deshalb die Gemeinschaften zu personalisieren. Das Buch hätte die seltene Gelegenheit geboten, der Forschung eine umfangreiche Sammlung von aufbereiteten Priester(kurz)biographien zur Verfügung zu stellen. Leider gibt es weder ein Personenverzeichnis (und auch kein Sachverzeichnis, inakzeptabel für ein dermassen materialreiches Buch!) noch wurden die vielen zur Verfügung stehenden Informationen systematisch aufbereitet.

Der dickleibige Band kann letztlich nicht den Anforderungen an eine wissenschaftliche Studie genügen und bleibt weit unter seinen Möglichkeiten, beeindruckt aber durch das umfangreiche Faktenwissen über die Entstehungsgeschichte des Zweiten Vatikanums bzw. der theologischen Argumente, die sich auf die Konzilsdokumente berufen – allzu oft eher zu Unrecht, folgt man diesem Buch.

Wo Stegherr aus der lebendigen und facettenreichen, auch in sich widersprüchlichen, Existenz und dem Wachstum traditionsverbundener Gemeinschaften auch deren Berechtigung herleiten zu wollen scheint, verfolgt Roberto de Mattei einen ganz anderen, nämlich theologisch-kirchenrechtlichen Ansatz der Selbstlegitimation eines Widerspruchs gegen als antitraditionell verstandene Modernisierungstendenzen der kirchlichen Hierarchie. Der vielfach in Institutionen, bei katholischen Zeitschriften und als Autor engagierte römische Professor für Kirchengeschichte setzt sich in seiner Schrift mit der Frage auseinander, die Martin Mosebach seinem Vorwort für diesen Band zum Titel gegeben hat: «Darf ein Katholik den Papst kritisieren?» Denn ob die Mitglieder traditionsverbundener Gemeinden in ihrem Begehren, die überkommene Form der römischen Liturgie feiern zu dürfen bzw. die neuere Form zu verweigern, anderslautende Anweisungen der Bistümer befolgen müssen und ob Priester überhaupt in der Position sind, Konzilsbeschlüsse und lehramtliche Dokumente und Aussagen ergebnisoffen zu diskutieren, ist in einer so stark in verrechtlichten hierarchischen Formen denkenden Religionsgemeinschaft wie der römisch-katholischen Kirche durchaus eine Vor- und zugleich Kernfrage.

Im ersten Teil seines interessanten Buches, «Die streitende Kirche in den schwierigsten Stunden ihrer Geschichte», entwickelt de Mattei eine Krisengeschichte des Papsttums. Von den antiken Christenverfolgungen über die Wirren des Grossen Abendländischen Schismas und der Reformation bis zum 19. Jahrhundert verfolgt er Konzile, Häresien (besser wäre wohl zu sagen: «Meinungskämpfe innerhalb der Kirche») und päpstliche Skandale. Die Ecclesia Militans, die sich durch alle Krisen hindurch behauptet habe, interpretiert er als vom Heiligen Geist geleitet und unabhängig von päpstlichem Handeln im Einzelnen. Wo das Papsttum oder allgemein der Klerus in Irrtum gefallen sei, habe der Mystische Leib Christi von anderer Seite Beistand erfahren. Als Beispiele nennt er unter anderem den Arianismus, dem ein grosser Teil der Bischöfe zugefallen war (Konzil von Mailand 355), jedoch nicht das Kirchenvolk, sowie aus späterer Zeit die Desorientierung oder Verweltlichung gewisser spätmittelalterlicher und Renaissancepäpste, als der Kirche zahlreiche Ordensgründer und Heilige entstanden seien. Für seine Darstellung bezieht de Mattei sich hierbei ganz überwiegend auf die älteren Papsttums- bzw. Kirchengeschichten von Kardinal Joseph Hergenröther und Ludwig von Pastor.

Dieser historische Abriss dient de Mattei zum Nachweis, dass eine Tradition existiere, die in sich nicht mit dem Lehramt oder der Hierarchie identisch sei, sondern in der Kirche als Gesamtheit lebe und diese Kirche wesentlich ausmache. Es wird deutlich, dass, diesem Gedankengang folgend, selbst noch so massive Verwerfungen innerhalb der Kirche, auch sündhaftes Verhalten ihrer Häupter, Häresien innerhalb der Hierarchie oder Spaltungen

nie die Unfehlbarkeit der Kirche in Gänze beeinträchtigen können. Die Wahrheit der Aussagen, die sie schon immer und als ganze Kirche geglaubt hat, sei auch ohne Dogmatisierung erwiesen, eben weil diese Glaubensinhalte zur Tradition gehören. Selbst wenn mitunter kritisiert werden kann, dass bei de Mattei alle Widersprüche und Auseinandersetzungen stets dadurch, dass sie auf eine bestimmte Weise geklärt wurden, geradezu selbstevident aufgelöst erscheinen (abweichender Glauben also «unwahr» war, weil die Kirche diesen Glauben nicht angenommen hat – und umgekehrt), so ist ihm doch zuzugestehen, dass er auf 75 Seiten eine detailreiche, bündige und ansprechend verfasste Geschichte des katholischen Glaubens in der Krise geschrieben hat.

Welchem didaktischen Zweck dieser erste (historische) Teil verpflichtet ist, zeigt sich im zweiten Teil des Buches, überschrieben mit «Die regula fidei der Kirche in den Epochen der Glaubenskrisen». Der Autor setzt sich hier theologisch mit dem Verhältnis von Lehramt, Tradition, Unfehlbarkeit der Kirche, Volksglaube und kirchenamtlichen (insbesondere konziliaren) Dokumenten auseinander. Mit Melchior Cano grenzt er «theologische Orte» voneinander ab, um zu ermitteln, wer im Zweifel das letzte Wort habe in Konflikten zwischen diesen Instanzen. Früh wird klar, auch angesichts des Vorwortes, wohin der Gedankengang führen wird: zur Rechtfertigung, dass und warum im Interesse der «seit jeher geglaubten» Glaubensinhalte allem widersprochen werden müsse, was der Tradition widerspricht. Wie traditionsverbundene Priester und sogar Laien sich in eine innerkirchliche Diskussion einbringen könnten, entwickelt de Mattei im Folgenden. Er ist dabei darum bemüht, integrierend zu argumentieren, sich nicht grundsätzlich vom Vatikan und dem Papsttum abzugrenzen oder gar Laien dazu aufzufordern, sich in den Aufstand gegen die Kirche zu begeben. Aber auch die «lernende Kirche», das Kirchenvolk also, habe den Beistand des Heiligen Geistes. Der christliche Glaubenssinn (sensus fidei) sei ebenso «Organ der Tradition» wie «die Autorität der Kirche in Ausübung des Lehramtes». Hier folgt de Mattei einer Linie der katholischen Erkenntnislehre, die von Thomas von Aquin bis Benedikt XVI. reicht.

Canos Methode und der Wissensschatz der von ihm so genannten «guten Theologie» führt den Autor schliesslich zu dem Resultat, dass «modernistische» Eingriffe in den katholischen Glaubensschatz, hier namentlich die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils, «nicht bindend» seien. Anderenfalls müsse man «dem Konzil eine derartige Autorität zu[schreiben], dass sie alle anderen 20 vorhergehenden Kirchenversammlungen verdunkelt und damit aufhebt oder ersetzt». Wie de Mattei «die Tradition, die [...] den Vorrang unter allen theologischen Orten hat, einschliesslich der Heiligen Schrift» zum Leitfaden für die Analyse sämtlicher kirchlicher Glaubensaussagen wird, ist mindestens lehrreich. Unabhängig davon, ob seine «Beweisführung» den Leser überzeugen wird, und obwohl ersichtlich in einer weiter gehenden Absicht als nur der Klärung eines rein theoretischen Problems geschrieben, ist sein Buch in seiner stilistischen Klarheit, prägnanten Argumentationsführung und seiner Konsequenz auch für Nichtkatholiken eine lohnende Lektüre.

Kommen wir zu einem Fazit: Wenn Stegherrs Versuch einer bis in Details gehenden Gesamtdarstellung des faszinierenden und für die katholische Kirche so wichtigen Prozesses der «Retraditionalisierung» in Teilen als misslungen bewertet werden muss, ist doch zuzugestehen, dass sein Vorhaben enorm ambitioniert war. Dass er es überhaupt gewagt hat und der Forschung eine – wenn auch schwach aufbereitete – Materialsammlung an die Hand gegeben hat, ist zu begrüssen. De Matteis Buch dagegen, an einen anderen Leserkreis gerichtet und völlig anders thematisch zugeschnitten, kann formal weitestgehend überzeugen. Beide Bücher bieten einen aktuellen und lehrreichen Einblick in die Legitimationsstrategien einer gegen die Hierarchie der eigenen Kirche gerichteten Priester- und

Laienbewegung, die im 21. Jahrhundert das versucht, was doch nach der Meinung der von ihnen teils geschmähten, teils als Verbündeter ersehnten «Amtskirche» undenkbar scheint: die katholische Kirche zurück in die Zeiten vor dem Zweiten Vatikanum zu führen.

Bleibenden Wert kann die Lektüre des Weiteren da stiften, wo Stegherr – in völliger Unterscheidung zu de Mattei, der fundamental kritisiert – die Abweichungen zwischen tatsächlichem Inhalt und Auslegung der Konzilsdokumente bzw. auch zwischen päpstlicher Auslegungsvorstellung und Auslegungsspielräumen durch die deutsche Bischofskonferenz darstellt. Wo statt auf nachvollziehbar zustande gekommene und jahrelang auf höchstem theologischem Niveau im Vorfeld diskutierte religiöse Aussagen auf einen «Geist des Konzils» rekurriert wird, der angeblich Auslegungen, Anpassungen oder sogar völlig neue Dogmen (oder auch nur liturgische Rahmenbestimmungen) gebiete oder erfordere, ist vonseiten aller kirchenamtlich Beteiligten Vorsicht geboten. Allzu leicht mag diese Identifizierung eines «Geistes», erst recht in der Rückschau auf eine Zeit, die die meisten heute aktiven Theologen noch gar nicht nachverfolgt haben können, zur Interpretation nach Lage und «Sachzwängen» (wie den Forderungen eines Teils des Kirchenvolkes) oder nach den Wünschen der Interpreten selbst verleiten. Dann drohen religiöse Positionen von weltanschaulich-politischen Programmen kontrolliert zu werden, was von Beschlüssen eines theologischen Konzils ebenso wenig gedeckt sein könnte wie umgekehrt aufseiten der Traditionalisten gesellschaftliche oder ästhetische Wunschvorstellungen als Argumente in einem theologischen Streit ohne Weiteres angemessen sein dürften.

Baden-Baden Yannic Weber

Hubert Wolf, *Konklave. Die Geheimnisse der Papstwahl*, München, C.H. Beck, [2]2017, 47 Abb., 220 S.

Hier liegt ein sehr schönes Buch vor, das gekonnt fundierte historische Information mit eigenen Einschätzungen des Autors, der Theologe und Priester ist, verbindet. Das alles geschieht in bestechender Aufmachung, von der für den C.H. Beck – ich würde sagen – charakteristischen, prägnanten Titelsetzung bis hin zum schönen Layout und der ansprechend-informativen Bebilderung. Dazu ist noch die einfache, aber eingehende Inhaltsgliederung zu erwähnen, die besticht: Wer, Wie, Wo und Was sind hier für den/die Leser/in wegleitend.

Selbstverständlich ist die Geschichte des Konklaves eine von Macht, Einfluss und Durchsetzungsvermögen im Rahmen einer sehr spezifischen Institution; eine, die Freude an der Schlüsselsymbolik hat. Der im Konklave (claves,-is, «Schlüssel») ablaufende Wahlvorgang ist Ausdruck für dieses Ringen um Schlüsselpositionen, insbesondere für jene zentrale Figur, der dann die Himmelsschlüsselgewalt zugeschrieben wird (24). Eine oligarchische Gruppe greift darin zum Stimmzettel und bestimmt über meist 2/3-Mehrheitsentscheidung einen Mann zum Papst. Dieser wiederum bestückt – weil keine erbdynastischen Strukturen vorhanden sind – das Wählergremium für die Zukunft. Dazu, und das zeigt Wolf auf, lässt es sich beinahe kein Papst der jüngeren Geschichte nehmen, den Ablauf dieses Auswahlverfahrens juridisch neu zu regeln, ja zu präfigurieren. Oft geschieht dies aus einem Erfahrungshorizont der je eigenen Wahl heraus.

Ein schöner, stabiler Kreislauf tut sich hier auf, der aber bei historischer Betrachtung sich als äusserst dynamisch und veränderlich erweist. Dass Kardinäle in einem Konklave einen Papst aus ihren eigenen Reihen kreieren, ist keine Selbstverständlichkeit. Es war im ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte beileibe nicht so, später auch nicht immer. So z.B. noch 1417 auf dem Konzil von Konstanz. Ich komme noch darauf zurück. Es ist ein durch und

durch historisch gewachsenes Prozedere, das sich heute vielen so eindrücklich zeigt und das in die allgemeine Kulturgeschichte des Westens tief eingeschrieben ist. Man könnte den Papst ja auch per Losentscheid durch Kinderhand bestimmen, wie das bei der koptischen Kirche der Fall ist. In Fragen der Demokratieentwicklung ist neuerdings allgemein das zufällige Losverfahren wieder etwas ins Gespräch gekommen. Entscheidungsträger sollten dabei nicht mehr nur durch demokratische Mehrheitsentscheide eruriert werden. Dies sind aber Ideen am Rande aktueller Diskussionen. Ein Misstrauen gegen Wahl-Mehrheits-Entscheidungen gibt es auch in der Institution der katholischen Kirche, wo man das Nicht-Machbare und Unverfügbare – von dem man gerne redet und überzeugt ist – aber eher in der Dynamik des abgeschlossenen Kollegiums der Wähler ausmacht. Am Ort der Wahl, seit Leo XIII. die Sixtina, und in den Gewissen der Wähler hat das *mysterium tremendum* und *fascinosum* seinen zugewiesenen Platz.

Wolf zeigt historisch-genetisch wie es zum heutigen Verfahren kam. Voraussetzung dafür waren die Konstruktion der apostolischen Sukzession in der Herausformung einer Zentralfigur (Monepiskopat), die Überwindung des Wahlrechts durch Volk und Klerus sowie Ausschaltung von so genannten äusseren Einflüssen durch Kaiser und politische Mächte. Interessant ist vor allem die Verhältnisbestimmung von Bischofsamt und Papstamt. Sie ist äusserst komplex, wie Wolf zeigt. Dies insbesondere, weil es eine starke Tradition in der Kirche gab, das Bischofsamt fest an das Volk zu binden, quasi sakramental. So konnte eigentlich in der Theorie ein bestehender Diözesanbischof nicht zum Papst kreiert werden. Das wäre, als ob der Hirte seine Herde, der Ehemann seine Frau verliesse... Heute ist das, abgesehen vom Papstamt, sehr weit verbreitet und akzeptiert. Immerhin handelt es sich aber um einen Konzilsbeschluss des altehrwürdigen Konzils von Nizäa, der neutralisiert werden musste. Aber die Kirche ist immer im Wandel, wie am Beispiel des Konklaves zentral ersichtlich: Ursprünglich als weltliche Beugehaft (manchmal bei Brot und Wasser für die Kardinäle) gedacht, wird es neuerdings als geheimnisvolles Mysterienspiel in der Sixtina inszeniert. Wie vielfältig Wahlverfahren sein können – abseits des zu Beginn erwähnten Stimmzettels –, zeigt Wolf ebenso, wie er den Insignien des römischen Bischofs und Papstes historisch nachspürt. Die Papstkrone, die Tiara, als hochgradige-symbolische Grösse regt Wolf zu vielfältigen Reflexionen an. Als Insigne der Herrschaft war sie eine portable Grösse, die sich aus dem Phrygium heraus entwickelte – «heute vor allem als Mütze von Gartenzwergen und Schlümpfen bekannt.» (134) Da muss der Leser schmunzeln, die Lektüre macht Freude... Die Tiara fand bis zu Paul VI. Verwendung. Benedikt XVI. liess sie schliesslich aus den Wappen entfernen.

Wolf positioniert sich an der einen oder anderen Stelle kritisch zu Benedikt XVI., wie auch zu dessen Amstvorgänger Johannes Pauls II. Führt er bei letzterem eher historisch-archivarische Bedenken ins Feld, so in Bezug auf Benedikt XVI. theologische Erwägungen, die besonders die Zeit nach dessen Rücktritt betreffen. Der «nomadisch» agierende polnische Papst hat mit seinen rigiden Konklaveregelungen künftige historische Forschung verunmöglicht. Das könnte als Teilelement einer Tenedenz hin zum Mysteriösen zu sehen sein. Nüchterne historische Aufarbeitung wird so per se ausgeschlossen, weil Akten und Aufzeichnungen fehlen und vernichtet werden müssen. Auch hatte es Johannes Paul II. doch nicht immer so mit der Tradition, wie man vielleicht denken würde. Ein bevorzugtes methodisches Muster, eine Waffe der Kirchenhistoriker, zeigt sich hier, das Widerspruchsrecht der Quellen wird zelebriert. Gerade als Kompensation zu seiner Reisetätigkeit hat Johannes Paul II. die strikte Fixierung auf die Sixtina als Wahlort bestimmt – früher wurden Päpste auch dort gewählt, wo sie verstarben. Dem aktuellen Papstrücktritt widmet Wolf ein eigenes Kapitel: 2013 sei es zu einer Entzauberung des Papsttums gekommen. Wolf fragt freilich, warum

Benedikt XVI. sich nicht wiederum in den Kardinalsstand zurück versetzt hätte, wie das beispielsweise 1417 der Fall war, als ein Papst freiwillig zurück trat.

Das führt uns nochmals zum Konzil von Konstanz, das Wolf auch an mehreren Stellen beizieht. Auf es Bezug zu nehmen, es aus der Krypta der Kirchengeschichte zu bergen, war schon Ende des 19. Jahrhunderts ein Instrument, Kirchenreformen gedanklich anzuregen. Martin V. wurde zwar einstimmig gewählt, aber unter den 53 Wählern waren nur 23 Kardinäle, weiters je sechs Vertreter aus den fünf damaligen «Nationen» der westlichen Kirche. Wenn auch Priester, waren unter diesen 30 Wahlmännern zwei Universitätsprofessoren der Universität Wien (gegr. 1365) und Heidelberg (gegr. 1386), dazu zwei Vertreter aus Ordensgemeinschaften. Damit soll die historische Komplexität und Vielfals des Konklaves nur angedeutet werden...

Vor einigen Jahren ist Alberto Mellonis *Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart* erschienen, bei Herder (^{2}2002) in einer manchmal etwas holprigen Übersetzung. Wolf zitiert auch daraus, nimmt es als Referenzwerk. Ohne die beiden Werke einander gegenüberstellen zu wollen, weil sie sich doch gut ergänzen, kann gesagt werden, dass Melloni etwas stärker auf Wertungen verzichtet – z.B. zu Johannes Pauls II. Papstwahlordnung *Universi domini gregis* von 1996 – und dass Melloni auch stärker auf allgemeine diplomatische Dokumente und Einbettungen zurückgreift. Wolfs Perspektive ist dabei eher eine innerkirchliche, instutionelle, prospektive. So greift der Münsteraner Kirchenhistoriker für 2059 auch in die Zukunft aus ... ein interessanter Ausblick für das Pontifikat eines Hadrians VII. Anregend und gewagt wird das exzellente Buch so zum Abschluss gebracht. Ästhetisch unausgewogen ist etwas, dass das Schlusskapitel nur eine Anmerkung enthält.

Mit Holger Arning, Verena Bäumer, Matthias Daufratshofer, Thomas Fusenig, Michael Neumann, Michael Pfister, Florian Reddeker, Sarah Röttger und Barbara Schüler werden neun Personen verdankt, die an diesem eindrücklichen Werk mitarbeiteten. Dem Band muss keine weite Verbreitung gewünscht werden, ist doch zum Zeitpunkt der Niederschrift dieser kleinen Anzeige bereits die zweite Auflage erschienen. Sehr schön!

Fribourg David Neuhold

Mouez Khalfaoui, *Islam und Muslime in Europa* (=Religionswissenschaft 27), Berlin, LIT Verlag, 2016, 176 S.

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um eine Aufsatzsammlung von Mouez Khalfaoui, Professor am Lehrstuhl für Islamisches Recht des Zentrums für Islamische Theologie der Universität Tübingen, die inhaltlich durch den Bezug zum Thema Bildung – mal im engeren, mal im weiteren Sinne – zusammengehalten wird. Entsprechend findet sich im Buchinneren auch der Untertitel «Beiträge zum islamischen Religionsunterricht, zur Sozialgeschichte und Schulbuchforschung» wieder, den man der Prägnanz wegen durchaus auch auf dem Cover hätte platzieren dürfen. Inhaltlich werden unterschiedliche Themen wie die gesellschaftliche Funktion des islamischen Religionsunterrichtes, die Geschichte der Medrese als Bildungsinstitution, die methodische und inhaltliche Gestaltung von Lehrbüchern oder auch die Erwartungen an den schulischen Religionsunterricht behandelt. Fünf der sieben Aufsätze wurden zwischen 2010 und 2015 bereits andernorts publiziert. Anhand einiger Beispiele aus zwei Artikeln lassen sich paradigmatisch die Stärken und Schwächen des Buches aufzeigen.

In einem der Aufsätze widmet sich Khalfaoui der Untersuchung, ob die Frage «warum» im islamischen Religionsunterricht erlaubt sei. Zu Beginn stellt er die Nachahmung und das

kritische Nachfragen als zwei konkurrierende Wissenskonzeptionen innerhalb der islamischen Geschichte einander gegenüber. Diese verknüpft er alsdann mit der Auseinandersetzung zwischen der Tradition und der Moderne, wobei er die Nachahmung und das kritische Denken jeweils als Indikator für die Tradition resp. Moderne betrachtet. Obwohl er seinen Aufsatz anhand dieser Pole aufzieht, muss man ihm zugutehalten, dass er sich der Komplexität bewusst ist, dass z.B. Erneuerung auch aus der Tradition heraus erfolgen kann (96), kritisches Denken in vormodernen Epochen bereits Bestandteil der Wissensaneignung war (98) und es eine Vielzahl an Traditionen gibt (116).

Um seine Ausgangsfrage zu beantworten, untersucht er drei Lehrbücher, die von unterschiedlichen Institutionen entworfen wurden. Was als Idee sehr ansprechend klingt, zeigt bei der Umsetzung einige Schwierigkeiten. Zweifellos veranschaulichen seine Beispiele eindrücklich, in welchem Ausmass die Lehrmaterialien jeweils eine kritische Hinterfragung der Inhalte ermöglichen und alternative Lernkonzeptionen anbieten. Jedoch ist es diskutabel, ob man die Analyse eines statischen Objektes nicht durch eine Befragung der Schüler- und Lehrerschaft hätte ergänzen sollen. Zudem erscheinen einige seiner Interpretationen problematisch. So wird der Abdruck von Koranzitaten ohne exegetischen Kommentar in einem Fall negativ als Ausblendung von Auslegungsdifferenzen und Pluralität gedeutet (111) und in einem anderen Fall positiv als Methode für einen direkten Umgang mit religiösen Quellen gewertet, welche Raum für selbständiges Nachdenken und Entdeckungen lässt (112). In einem anderen Aufsatz des Buches wird dasselbe Phänomen als Aufforderung zum Auswendiglernen (51) interpretiert. Auch wenn der Autor aus Sicht der tendenziellen Ausrichtung der Bücher argumentiert, ist Vorsicht geboten, wenn derselbe Befund so unterschiedlich interpretiert wird.

Hinsichtlich der Formulierung der Leitfrage, «Ist die Frage ‹warum› im islamischen Religionsunterricht erlaubt?», würde man als Antwort auf der sprachlichen Ebene ein «ja/nein» mit entsprechender Begründung oder zumindest eine Spezifizierung auf bestimmte Fälle erwarten. Auf der inhaltlichen Ebene weckt das Schlüsselwort «erlaubt» die Erwartung, dass entweder eine empirische Studie zur aktuellen Praxis innerhalb des Unterrichts folgt oder allenfalls eine theoretische Abhandlung, wie normative Quellen das kritische Nachfragen beurteilen. Khalfaouis Untersuchung hingegen thematisiert, inwiefern *Schulbücher* durch ihre inhaltliche und methodische Aufbereitung kritisches Hinterfragen *ermöglichen*. Auch wenn dies für manche lediglich eine Nuancierung darstellen mag, ist sie für die Beantwortung der Leitfrage entscheidend. Seine Studie bewegt sich auf einer Zwischenebene, weil sie einerseits empirisch arbeitet, gleichzeitig jedoch auf einer theoretischen Ebene verhaften bleibt, weil sie die Rolle der Lehrpersonen nur am Rande miteinbezieht. Jedoch ist deren Umgang mit den Lehrmaterialen entscheidend, ob die Frage «warum» im Unterricht Platz hat. Diese Diskrepanz zeigt sich am deutlichsten in seinem abschliessenden Antwortversuch. So hält der Autor zunächst fest, dass die Frage nach dem warum bisher im Unterricht wenig berücksichtigt wurde (116) und ergänzt die Schlussfolgerung, «dass die Frage ‹Warum?› einen Platz im Unterricht verdient. Sie ist ein wichtiger Bestandteil und muss und kann gestellt und beantwortet werden. [...] Sollte die Frage ‹Warum?› im IRU [islamischen Religionsunterricht] noch nicht gestellt werden, so muss sich dies ändern» (117). Während das «kann» als Teilantwort sinnvoll und plausibel ist, spricht der Rest der Antwort eine andere Dimension an, weshalb er seine Ausgangsfrage in letzter Konsequenz nicht exakt beantworten kann. Hier sind präzisere Formulierungen unerlässlich. Nichtsdestotrotz zeigen die ausgewählten Beispiele prägnant, wie sich die inhaltlichen und methodischen Konzeptionen der Lehrbücher für den islamischen Religionsunterricht gewandelt und weiterentwickelt haben.

Neben dem Aufsatz zur Medrese (vgl. auch SZRKG, 108 [2014], 449–464) gehört der Artikel zur Darstellung von Muslimen in der Sozialgeschichte Europas des 20. Jahrhunderts zu

den stärksten Beiträgen. Darin untersucht Khalfaoui, wie gegenwärtige österreichische Geschichtsschulbücher die Vergangenheit rekonstruieren und Muslime darstellen. Hier gelingt ihm ein spannender Perspektivenwechsel. In seiner Analyse geht er transparent vor, indem er seine Kernkonzepte definiert, Hypothesen aufstellt, seine Auswahl begründet und seine Untersuchungsmethode und theoretischen Überlegungen darlegt. Anhand von fünf Zeitabschnitten skizziert er die Wahrnehmungsveränderungen und zeigt auf, wie die Darstellung des Fremdbildes die Entwicklung des europäischen Selbstbildes beeinflusst hat. Resümierend regt Khalfaoui an, sich von einer eurozentrischen Darstellung zu versabschieden und die Repräsentation Europas in Schulbüchern alternativ über Konzepte wie «multiple modernities» oder «provincializing Europe» zu schreiben. Dieser konkrete Vorschlag verdient eine besondere Würdigung, da er über die deskriptive Ebene hinausgeht und praktische Empfehlungen abgibt.

Abschliessend ist zu sagen, dass der Aufsatzcharakter den Vorteil eines schnellen Überblicks bietet, dadurch aber mancherorts auch an Tiefe verliert. Das Buch ist für jene geeignet, die sich für Bildungsfragen interessieren, Einblick in zeitgenössische Diskurse gewinnen und konkretes Datenmaterial einsehen möchten. Als Stärken des Buches sind einige anregende Thesen, das bearbeitete empirische Material, die Vernetzung der Themen untereinander sowie einige kreative Lösungsanstösse hervorzuheben. An manchen Stellen wünscht man sich mehr sprachliche Prägnanz, weniger polare Gegenüberstellungen und mehr Rücksicht auf die Veränderungen innerhalb der wissenschaftlichen Landschaft. So stammt die Literatur der beiden bisher unveröffentlichten Aufsätze hauptsächlich aus den 80ern, 90ern und Anfang der 2000er. Nur insgesamt drei (der 37) Werke sind nach 2010 datiert. Interessant wäre es auch gewesen, wenn der Autor in seiner Aufsatzsammlung eine Verknüpfung zum aktuellen Aufbau der islamisch-theologischen Studien an europäischen Universitäten hergestellt hätte. Welche Auswirkungen die Etablierung neuer Fachdisziplinen wie der islamischen Religionspädagogik auf die Gesamtgesellschaft, die muslimische Glaubensgemeinschaft sowie die Konzeption von Religionsunterricht und -materialien hat oder welche Disziplinen des klassisch-islamischen Fächerkanons in welcher Form übernommen und nach welchen Kriterien ausgewählt wurden, wären höchst spannende Anschlussfragen.

Bern Esma Isis-Arnautović

Karsten Lehmann/Ansgar Jödicke (Hg.), *Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft. Standortbestimmungen mit Hilfe eines Mehr-Ebenen-Modells von Religion* (=Diskurs Religion. Beiträge zur Religionsgeschichte und religiösen Zeitgeschichte 10), Würzburg, Ergon Verlag, 2016, 233 S.

Der Tagungsband Einheit und Differenzen der Religionsgeschichte ist das Ergebnis eines Workshops, der im Jahr 2013 vom Lehrstuhl für Religionswissenschaft an der Universität Freiburg (CH) abgehalten wurde. Die Teilnehmer des Workshops wurden dazu aufgefordert, auf ein von den Organisatoren Karsten Lehmann und Ansgar Jödicke im Vorfeld erstelltes Hintergrundpapier zu reagieren, welches versucht ein Modell religionswissenschaftlichen Arbeitens vorzulegen.

Das Hintergrundpapier bildet dann auch das erste Kapitel des Bandes. Es folgen die Reaktionen der Teilnehmer auf das Papier und abschließend ein Resümee der Herausgeber Lehmann und Jödicke. Die Beiträge zum Band umfassen ein breites Spektrum der deutschsprachigen Religionswissenschaft.

Das vorangestellte Hintergrundpapier fasst Religion Burkhard Gladigow und Clifford Geertz folgend als Symbolsystem auf. Diese Definition verbinden Lehmann und Jödicke mit einer in die Mikro-, Meso- und Makroebene unterteilte Sozialform von Religion. Auf der Mikro-Ebene werden dabei die individuellen religiösen Akteure abgebildet, auf der Meso-Ebene die religiösen Organisationen und auf der Makroebene der Kontakt mit anderen, nicht religiösen Akteuren. Das Drei-Ebenen-Modell wird dann durch den Rational-Choice-Ansatz von Rodney Stark und Roger Finke und den Anti-Utilitarismus-Ansatz nach Alain Caillé erweitert und erläutert.

Dieses Modell verstehen die Herausgeber als eine heuristische Annäherung an religionswissenschaftliches Arbeiten. Es soll also kein neues Paradigma der Religionswissenschaft eingeführt, sondern eine Diskussionsgrundlage geschaffen werden. Das Ziel des Workshops war es, das Modell durch die Beiträge der Teilnehmer so zu erweitern, dass es möglich wird, sich im Modell zu verorten und somit Schnittstellen religionswissenschaftlicher Forschung sichtbar und für den Dialog nutzbar zu machen.

Die Beiträge der Workshop-Teilnehmer sind in vier Unterkapitel unterteilt, wobei der Beitrag von Hans Kippenberg mit allgemeineren Überlegungen den Unterkapiteln vorangestellt ist. Unter dem ersten Kaptiel «Zur Relevanz und Kritik des Symbolbegriffs» sind die Aufsätze von Ulrich Berner und Jens Schlieter zusammengefasst, die sich mit dem Gegenstand der Religionswissenschaft auseinandersetzen. Das zweite Kapitel «Zur Resonanz des Modells in der Forschungspraxis» beinhaltet religionshistorische Beiträge von Katharina Neef mit Daniel Eißner und Philippe Bornet. Es folgt ein Kapitel «Zur Resonanz des Modells in der Theoriebildung» mit Beiträgen von Jürgen Mohn, der das Modell aus dem Blickwinkel der Religionsästhetik betrachtet und Francois Gautier, der eine axiale Erweiterung des Drei-Ebenen-Modells fordert. Abschliessend enthält der Band eine Kritik am Modell aus der Perspektive der Diskurstheorie mit Beiträgen aus der Islamforschung von Paula Schrode und Ricarda Stegmann, die das Modell am pointiertesten problematisieren.

Während sich das Modell als relativ anschlussfähig für die historischen Arbeiten von Neef/Eißner und Philippe Bornet erweist, stellt vor allem die Diskursanalyse ein Problem für den Ansatz dar. Sowohl das Symbolsystem als Religionsdefinition als auch die Aufteilung von religiösen Akteuren in drei Ebenen sind mit einem diskursanalytischen Modell nicht zu vereinbaren. Allerdings kritisieren auch Jens Schlieter und Jürgen Mohn das Symbolsystem als zu starr gedachte Religionsdefinition und merken an, dass aus der Sozialwissenschaft exportierte Drei-Ebenen-Modell, das Gesellschaft und nicht Religion abbilde.

Der Versuch eines einheitlichen Modells religionswissenschaftlichen Arbeitens, das zugleich immer auch ein Modell von Religion ist, gelingt somit nicht. Dennoch handelt es sich hier um ein wertvolles Projekt. Der Band gibt einen Überblick über das weite Feld der deutschsprachigen religionswissenschaftlichen Forschung und führt vor Augen, wie divers, aber auch sehr anregend diese Forschung betrieben wird. Die Vielfalt der Ansätze wird dem Leser im Verlaufe des Buches exemplarisch und anschaulich vor Augen geführt. *Einheit und Differenz in der Religionsgeschichte* führt mit seinem Panoptikum der Forschungsansätze erneut auf eindrückliche Weise vor, wie schwierig es ist, innerhalb der Fachgrenzen Einheit zu konstruieren und ist damit ein Lehrstück für innerdisziplinäre Fachdiskurse. Das Buch ist zugleich aber auch ein gutes Beispiel für religionswissenschaftliche Arbeit selbst, denn gerade die Erkenntnis, dass ein Gedanke, obwohl er offen und universell erscheint, voller ungeahnter Voraussetzungen steckt, ist eine, welche die Disziplin der Religionsgeschichte wohl geprägt hat wie keine andere.

Bern Judith Bodendörfer

Lorenz Engi (Hg.), *Die religiöse und ethische Neutralität des Staates. Theoretischer Hintergrund, dogmatischer Gehalt und praktische Bedeutung eines Grundsatzes des schweizerischen Staatsrechts*, Schulthess Juristische Medien AG, Zürich/Basel/Genf, 2017, 604 S.

Die Frage nach der religiösen und weltanschaulichen oder eben – wie es Lorenz Engi ausformuliert – ethischen Neutralität des Staates ist äusserst aktuell und hat weitreichende Folgen für das staatliche Handeln. Nicht nur, dass sich die religiöse Landschaft pluralisiert und ausdifferenziert, auch der nichtreligiöse Bevölkerungsteil nimmt zu. Das traditionell gewachsene Verhältnis des Staates zu «seinen» Kirchen und Religionsgemeinschaften entflechtet sich zunehmend, während gleichzeitig neuere und kleinere Kirchen und Religionsgemeinschaften ins Blickfeld treten. Dabei müssen wir uns fragen, welche Religionspolitik und welches Religionsrecht nötig und in welcher konkreten Ausgestaltung auch fair und zukunftsfähig ist. Vor diesem Hintergrund erscheint das Buch von Engi am Puls der Zeit und bietet wichtige geschichtliche Hintergrundinformationen und wegweisende Leitlinien für staatliches Denken und Handeln. Engi umschreibt dabei die Neutralitätsforderung als eine Pflicht des Staates, sich nicht mit einem bestimmten Modell des guten Lebens zu identifizieren. Bei all dem legt er den Fokus auf die Schweiz und deren Kantone, was das Buch für den hiesigen Kontext besonders interessant macht.

In seiner Arbeit – welche seine Habilitationsschrift darstellt – geht Engi systematisch vor. In einem ersten Teil widmet er sich nach einer Einleitung (§ 1) den theoretischen Grundlagen einer religiösen und ethischen Neutralität. Sein Ausgangspunkt hierzu bildet das Verhältnis von Staat und Religion(en) und im Spezifischen das Grundrecht der Religionsfreiheit. Dabei geht er streng chronologisch vor. Parallel dazu werden die Grundlagen einer Konzeption ethischer und religiöser Neutralität erarbeitet. Engi leuchtet den Hintergrund der Neutralitätsforderung insbesondere im Hinblick auf die historische Entwicklung aus (§ 2). Dabei beschäftigt er sich vertieft mit Ethik und Moral in ihrem Verhältnis zur staatlichen Rechtsordnung (§ 3) sowie einer grundsätzlichen Untersuchung der Relationen zwischen Staat, Öffentlichkeit und Religion (§§ 4 und 5). Weil er nicht nur die Rolle der Religion im Staat beleuchtet, sondern für ihn der Staat auch andere nichtreligiöse Lebensweisen in den Blick nehmen muss, geht Engi gesondert auf die ethische Neutralität des Staates ein (§ 6). Gegen Ende des ersten Teils (§ 7) erarbeitet Engi theoretische Leitlinien, die im Verlauf der weiteren Orientierung dienen.

In einem zweiten Teil befasst sich die Arbeit mit staats- und verfassungsrechtlichen Leitlinien, wobei die in Teil eins herausgeschälten theoretischen Grundlagen mit ausgewählten Praxisfeldern erstmals ins Gespräch gebracht werden. Ausgehend von der behördlichen und gerichtlichen Praxis (§ 8) wird das staatsrechtliche Neutralitätsverständnis systematisch entwickelt. Basis der Neutralitätsforderung bilden dabei die Grundrechte (§ 9). Dies führt Engi zu allgemeinen staatsrechtlichen Aussagen bezüglich des Grundsatzes der ethischen und religiösen Neutralität (§ 10). Das Neutralitätsgebot kontrastiert er danach mit dem Verhältnis des Staates zu den Religionsgemeinschaften (§ 11), dem Bildungswesen (§ 12) sowie dem Lebensmodell Ehe (§ 13). Eine zusammenfassende Darstellung (§ 14) der entwickelten staatsrechtlichen Leitlinien beendet den zweiten Hauptteil.

Im dritten Teil geht Engi auf konkrete Einzelfragen ein. Zu diesem Zweck arbeitet er sich an klassischen Themen des schweizerischen Religionsrechts ab. Detailliert und mit Beispielen aus der juristischen Praxis werden religiöse Symbole im öffentlichen Raum (§ 15), der Gottesverweis in der Präambel der Verfassung (§ 16), das Tragen religiöser Kleidungsstücke im staatlichen Bereich (§ 17), die religiösen Sonn- und Feiertage (§ 18), die Dispensationen aus religiösen Gründen in der öffentlichen Schule (§ 19) sowie das Minarettbauverbot und die Grabfelder für Muslime auf öffentlichen Friedhöfen (§ 20) dargestellt und besprochen.

Die Schweizer Praxis kontrastiert er dabei immer auch mit der internationalen Praxis sowie der wissenschaftlichen Diskussion und öffnet damit immer auch das Fenster in andere Kontexte und Neutralitätsverständnisse.

Die Darstellungen der gewonnenen Ergebnisse sowie die Zusammenfassungen am Ende jedes Hauptteils erleichtern das Lesen und die Orientierung im Buch. Eine zusammenfassende Darstellung der wichtigsten Thesen, die sich aus der Untersuchung im Gesamten ergeben, findet sich am Ende des Buches (§ 21).

Der Text ist in einer leicht verständlichen Sprache gehalten, welche es auch nichtkundigen Leserinnen und Lesern erlaubt, der Argumentation Engis gut zu folgen. Der oftmals historische Aufbau erlaubt es zudem nachzuvollziehen, wieso sich heutige religionsrechtliche Regelungen in der Schweiz so und nicht anders gestalten. Dabei eignet sich das Buch für den Einstieg in ein spannendes politisches und rechtliches Thema gleichermassen wie als Vertiefung in konkrete Praxisfragen. Die drei Hauptteile und die Kapitel bauen dabei logisch aufeinander auf, sind aber auch einzeln in sich kohärent und verständlich. Über alles hinweg bildet die Frage nach der religiösen und ethischen Neutralität des Staates den roten Faden. Das Buch von Engi sollte sicherlich in jeder Sammlung vorhanden sein, in der es thematisch um (Schweizer) Religionsrecht und Religionspolitik geht. Um das Thema der religiösen und ethischen Neutralität des Staates werden gesellschaftliche, politische und juristische Diskussionen in absehbarer Zukunft nicht herumkommen. Wer sich also für aktuelle Zusammenhänge und Fragestellungen sowie für einen geschichtlichen Zugang an der Schnittstelle von Staat, Religion, Politik und Recht interessiert, wird das Buch sehr schätzen.

Freiburg/Schweiz Christian Reber